ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7982

TOMUL 19, 1972

DIN SUMAR:

CONCEPTUL DE PARTID POLITIC
OVIDIU TRĂSNEA

PROBLEME ALE FORMĂRII ȘI DEZVOLTĂRII CONȘTIINȚEI SOCIALISTE ÎN ETAPA ACTUALĂ
SIMION PUNI

ȘTIINȚA CONDUCERII ÎN LUMINA SOCIOLOGIEI (Sesiune științifică)
HARALAMBIE ENE; VIOREL I. CORNESCU; MARIA POPESCU; IULIU GÁLL; MARIA STĂNESCU; CĂTĂLIN MAMALI; VICTOR SĂHLEANU

PROBLEME ALE CREATIVITĂȚII UMANE (Simpozion)
HENRI COANDĂ; AL. ROȘCA; MARCEL BREAZU; ȘTEFAN GEORGESCU; AL. IVASIUC

OPERA DE ARTĂ – ORIGINEA ȘI IDEALUL ESTETICII
ADRIAN RĂDULESCU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990 0 IUI. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNŐ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001 — telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

; 7982

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 19 Nr. 1 1972

ULU. 2014

2022

SUMAR

Pag.

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAȚIE COMUNISTĂ — OBIECTIV ESENȚIAL AL ACTIVITĂȚII NOASTRE IDEOLOGICE

STUDII ȘI ARTICOLE

OVIDIU TRĂSNEA, Conceptul de partid politic 7
SIMION PUNI, Probleme ale formării și dezvoltării conștiinței socialiste în etapa actuală 25

ȘTIINȚA CONDUCERII ÎN LUMINA SOCIOLOGIEI

Sesiune de comunicări științifice 35
HARALAMBIE ENE, Informație și conducere optimă în sistemele de acțiune socială 39
VIOREL I. CORNESCU, Organizația : cadrul social al activității de conducere 42
MARIA POPESCU, Aportul sociologiei industriale la dezvoltarea științei și practicii conducerii întreprinderii 46
IULIU GÁLL, Aspecte sociologice ale conducerii colective a întreprinderii socialiste 50
MARIA STĂNESCU, Factorul uman în procesul producției și conducerii întreprinderii agricole 55
CĂTĂLIN MAMALI, Inerția percepției sociale și efectele ei în procesul de conducere 61
VICTOR SĂHLEANU, Abstract și concret în abordarea sistemică a organizării sociale 67

PROBLEME ALE CREATIVITĂȚII UMANE

Simposion 73
HENRI COANDĂ, Fenomenul de creație 75
AL. ROȘCA, Detecția și formarea creativității științifice 79
MARCEL BREAZU, Determinarea socială și factorul personal în creativitatea artistică 83
ȘTEFAN GEORGESCU, Creație și metodă 86
AL IVASIUC, Creație și expresie 90

Rev. filoz., **19**, *1*, p. 1—164, București, 1972.

17600

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

Pag.

● ADRIAN RĂDULESCU, Opera de artă — originea și idealul esteticii 93
● M. CIURDARIU, Kant și „melodrama" judecății de gust 107

OPINII DESPRE CĂRȚI

● DUMITRU MAZILU, O viziune veridică de ansamblu asupra sociologiei franceze contemporane 117
● PETRU BERAR, Literatura de educație științifico-ateistă 127

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

● Istoriografia filozofică în R. S. Cehoslovacă (*Radu Tomoiagă*); 135
● Programe orientative în predarea disciplinelor filozofice (II) 137

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 19 № 1 1972

СОДЕРЖАНИЕ

Стр

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ПРОГРАММЫ КОММУНИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ — СУЩЕСТВЕННАЯ ЗАДАЧА НАШЕЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

- ОВИДИУ ТРЭСНЯ, Понятие политической партии 7
- СИМИОН ПУНИ, Проблемы формирования и развития социалистического сознания на современном этапе. 25

НАУКА УПРАВЛЕНИЯ В СВЕТЕ СОЦИОЛОГИИ

- **Научная сессия** 35
- ХАРАЛАМБИЕ ЕНЕ, Информация и оптимальное управление в системах социального действия 39
- ВИОРЕЛ И. КОРНЕСКУ, Организация — социальные рамки деятельности по управлению 42
- МАРИЯ ПОПЕСКУ, Вклад промышленной социологии в развитие науки и практики управления предприятиями. 46
- ЮЛИУ ГАЛЛ, Социологические аспекты коллективного управления социалистическими предприятиями 50
- МАРИЯ СТЭНЕСКУ, Людской фактор в процессе производства и управления сельскохозяйственными предприятиями 55
- КЭТЭЛИН МАМАЛИ, Инерция социального восприятия и ее отражение на процесс управления 61
- ВИКТОР СЭХЛЯНУ, Абстрактное и конкретное в системном подходе социальной организации 67

ВОПРОСЫ ТВОРЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

- **Симпозиум** 73
- ГЕНРИ КОАНДЭ, Творчество как явление 75
- АЛ. РОШКА, Познание и формирование способности научного творчества . . 79

Rev. filoz., **19**, *1*, p. 1—164, Bucureşti, 1972.

● МАРЧЕЛ БРЯЗУ, Социальное определение и личный фактор в проявлении художественных творческих способностей 83
● ШТЕФАН ДЖОРДЖЕСКУ, Творчество и метод 86
АЛ. ИВАСЮК, Творчество и выражение 90

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● АДРИАН РЭДУЛЕСКУ, Произведение искусства — источник и идеал эстетики 93
● М. ЧУРДАРИУ, Кант и « мелодрама » эстетического вкуса 107

МНЕНИЯ О КНИГАХ

● ДУМИТРУ МАЗИЛУ, Общий правдивый взгляд на современную французскую социологию 117
● ПЕТРУ БЕРАР, Литература научно-атеистического воспитания 127

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Философская историография в Чехословацкой Социалистической Республике (*Раду Томоягэ*) 135
● Ориентировочные программы в преподавании философских дисциплин (II) 137

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 19 Nº 1 1972

SOMMAIRE

Page

L'ACCOMPLISSEMENT DU PROGRAMME D'ÉDUCATION COMMUNISTE — UN OBJECTIF ESSENTIEL DE NOTRE ACTIVITÉ IDÉOLOGIQUE

ÉTUDES ET ARTICLES

OVIDIU TRĂSNEA, Le concept de parti politique 7
SIMION PUNI, Les problèmes de la formation et du développement de la conscience socialiste dans l'étape actuelle 25

LA SCIENCE DE LA DIRECTION DANS LA LUMIÈRE DE LA SOCIOLOGIE

Session scientifique 35
HARALAMBIE ENE, Information et conduite optimale dans les systèmes d'action sociale 39
VIOREL I. CORNESCU, L'organisation : cadre social de l'activité directrice 42
MARIA POPESCU, L'apport de la sociologie industrielle dans le développement de la science et de la pratique de la gestion de l'entreprise 46
IULIU GÁLL, Aspects sociologiques de la gestion collective de l'entreprise socialiste 50
MARIA STĂNESCU, Le facteur humain dans le processus de production et dans la gestion de l'entreprise agricole 55
CĂTĂLIN MAMALI, L'inertie de la perception sociale et ses effets dans le processus de direction 61
VICTOR SĂHLEANU, L'abstrait et le concret dans la façon d'aborder systématiquement l'organisation sociale 67

PROBLÈMES DE LA CRÉATIVITÉ HUMAINE

Symposium 73
HENRI COANDĂ, Le phénomène de création 75
AL. ROȘCA, La détection et la formation de la créativité scientifique 79
MARCEL BREAZU, La détermination sociale et le facteur personnel dans la créativité artistique 83

Rev. filoz., **19**, *1*, p. 1–104, București, 1972.

Page

● ȘTEFAN GEORGESCU, Création et méthode 86
● AL. IVASIUC, Création et expression 90

NOTES PHILOSOPHIQUES

● ADRIAN RĂDULESCU, L'œuvre d'art — l'origine et l'idéal de l'esthétique . . . 93
● M. CIURDARIU, Kant et le « mélodrame » du jugement de goût 107

OPINIONS AU SUJET DES LIVRES

● DUMITRU MAZILU, Une vision véridique d'ensemble sur la sociologie française contemporaine 117
● PETRU BERAR, La littérature d'éducation scientifique-athéiste 127

LA VIE SCIENTIFIQUE

● L'historiographie philosophique dans la R. S. Tchécoslovaque (*Radu Tomoiagă*) . . 135
● Les programmes orientatifs dans l'enseignement des disciplines philosophiques (II) 137

STUDII ȘI ARTICOLE

CONCEPTUL DE PARTID POLITIC

DE

OVIDIU TRĂSNEA

Domeniul cercetării partidelor politice are deja o anumită tradiție și cunoaște o literatură impresionantă ca volum. Există, mai cu seamă astăzi, un interes larg pentru această problemă ; el se explică și prin faptul că creșterea rolului factorului politic în epoca noastră a generat inevitabil (chiar dacă unii autori occidentali promovează o teză contrară) și o sporire a rolului partidelor politice în societatea contemporană și a complexității funcțiilor pe care acestea le îndeplinesc. Constituirea și dezvoltarea sistemului mondial socialist au adus și în această privință elemente calitativ noi.

Pe de altă parte, partidele comuniste și muncitorești sînt activ interesate în dezvoltarea sociologiei partidelor politice, desigur în perspectiva teoretică marxistă, atît pentru cunoașterea mai temeinică a pozițiilor și rolului diferitelor partide politice, cît și pentru orientarea eficientă a propriei activități. Pentru noi, problemele complexe ridicate de creșterea rolului conducător al Partidului Comunist Român în ansamblul perfecționărilor pe care le presupune făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate constituie o temă prioritară de cercetare.

Studiul partidelor politice reprezintă „una dintre ramurile cele mai avansate ale sociologiei politice" [1], deși nu s-ar putea susține că a reușit să se ridice la nivelul unei teorii coerente. Extinderea acestor cercetări l-a îndemnat pe Maurice Duverger să revendice în 1951 constituirea lor într-o disciplină de sine stătătoare, numită *stasiologie* [2].

★

A. Dacă utilizăm conceptul de partid într-un sens larg, de grupare politică, fără o organizare stabilă, care exprimă sintetic interesele unui

[1] M. Duverger, *Sociologie des partis politiques*, în *Traité de Sociologie*, publié sous la direction de Georges Gurvitch, t. II, Paris, P.U.F., 1963, p. 22.

[2] M. Duverger, *Les partis politiques*, Paris, A. Colin, 1951, p. 462.

anumit grup social, căutînd să le apere sau să le promoveze împotriva altora şi luptînd pentru influenţarea, dobîndirea sau menţinerea puterii politice, s-ar putea vorbi de partide politice din momentul cristalizării poziţiilor antagoniste de clasă în unele comunităţi ale Orientului antic şi mai ales din Grecia şi Roma sclavagistă. S-ar putea cita astfel numai cu titlu de exemplu „partidele" aristocratic şi democratic din Atena sclavagistă, „partidele" *optimates* şi *populares* din Roma republicană, „partidele" aristocraţiei feudale şi ale patriciatului orăşenesc din stăruleţele feudale ale Italiei ş.a.m.d.

În literatura actuală este promovată însă o accepţie mai restrînsă a conceptului de partid politic, adecvată pentru caracterizarea partidelor politice din epoca modernă şi contemporană. Dar chiar în cadrul acesteia apar criterii diferite, unele mai largi altele mai restrictive, care-şi pun în mod decisiv amprenta asupra stabilirii momentului istoric din care se poate vorbi de existenţa unor partide propriu-zise. Astfel, cercetătorii nord-americani Joseph La Palombara şi Myron Weiner stabilesc următoarele criterii pentru un partid politic modern : a) continuitate în organizare ; b) organizare manifestă şi prezumtiv permanentă la nivelul local, cu comunicaţii regularizate între unităţile locale şi naţionale ; c) determinare autoconştientă a liderilor, la nivel naţional şi local, pentru a dobîndi şi a menţine puterea decizională singur sau în coaliţie cu alţii şi nu pur şi simplu pentru a influenţa exercitarea puterii, şi d) un interes din partea organizaţiei de a-şi căuta adepţi în alegeri sau de a-şi asigura în orice mod un suport popular [3]. Pornind de la o viziune atît de restrictivă, ei apreciază că partidele politice sînt fenomene caracteristice numai pentru ultimul secol ; în Anglia s-ar putea vorbi de partide politice moderne abia după reforma electorală din 1832 ; în Franţa şi în alte ţări ale continentului, apariţia lor e asociată cu anul revoluţionar 1848 ; în S.U.A. ele s-ar cristaliza doar în epoca lui Andrew Jackson, în anii '30 ai secolului trecut ; iar în Japonia în nici un caz mai devreme de restaurarea dinastiei Meiji (1867) şi poate chiar nu înainte de primul război mondial. Toate formaţiunile politice din perioada modernă ar putea fi considerate doar ca antecedente ale partidelor politice. Mai mult chiar, după aceste criterii, nici partidele actuale din unele ţări ale Americii Latine, Africii şi Asiei n-ar putea fi socotite ca atare.

Desigur, nu orice facţiune, clică, club, grup de opinie sau chiar mişcare politică poate fi echivalată cu un partid politic şi cu atît mai puţin cu tipul modern al acestuia. Socotim însă că a privi originea partidelor prin prisma criteriilor care definesc exclusiv partidele politice ale epocii noastre înseamnă a părăsi în bună măsură punctul de vedere istoric în favoarea unuia cu caracter prezenteist. Iar această alunecare este favorizată de utilizarea unor criterii care evidenţiază cu deosebire aspecte structurale şi de mecanism, care, pentru partidele contemporane, sînt, fără îndoială, rezultatul unei îndelungi evoluţii istorice şi totodată ale unor particularităţi ale luptei politice din epoca noastră.

În acelaşi timp, nu-i mai puţin adevărat că e nevoie de o anumită maturizare a factorilor endogeni şi exogeni pentru ca o mişcare socială şi

---

[3] Joseph La Palombara and Myron Weiner, *The Origin and development of Political Parties*, în J. L. and M. W. (ed.), *Political Parties and Political Development*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1966, p. 6.

politică să se transforme într-un adevărat partid politic. Ni se pare că ideea aceasta este implicită chiar în formularea lui Lenin, după care lupta dintre partide este *forma cea mai dezvoltată* a luptei politice; ceea ce presupune că *nu în orice stadiu* al acestei lupte se pot constitui partide. De altfel, și A. D. Xenopol insista, într-un alt context, asupra acestei idei, subliniind că nu toate curentele din viața unui popor, chiar cînd urmăresc scopuri evident politice, dau naștere, îndată ce se ivesc, la partide politice. „Pentru ca înmănunchierile de cugete să dea ființă unor asemenea partide, se cere numaidecît ca ideile să se coboare din sfera intelectuală către aceea a voinței și să devină îmbolditoare de fapte; *căci politica se mișcă pe pîrtia puterii în conducerea oamenilor și deci nu poate fi gîndită fără îmbinarea ei cu mijlocul de a realiza puterea, adică cu fapta*". Și el dă exemplul ideii unirii Munteniei cu Moldova, care a generat partidul unioniștilor și pe cel al separatiștilor, și al ideii unirii tuturor românilor, care pe atunci, după părerea sa (neconfirmată însă), nu intrase „încă în faza ei politică" [4]. Aici Xenopol pare să întrevadă două faze în evoluția unei mișcări de conștientizare a interesului în drumul spre constituirea partidului: o fază ideologică și una politică. Așadar, pentru ca un interes și ideea ce-l exprimă să poată duce la constituirea unui partid politic trebuie ca ele „să intre în faza politică", adică să devină de domeniul faptei, al acțiunii istorice nemijlocite, să exprime, cum se spune azi, o cerință coaptă istorice ște.

Vorbind de tentativele înregistrate în explicarea originii partidelor cei doi autori americani citați mai sus disting trei tipuri de teorii: a) instituționale, care se concentrează asupra interrelațiilor dintre viața parlamentară și apariția partidelor; b) teorii situațional-istorice, care pun accentul pe crizele sau pe sarcinile istorice cu care sistemele au fost confruntate în momentul în care s-au dezvoltat partidele, și, în fine, c) teorii ale dezvoltării, care rataşează partidele la procesele mai largi de modernizare [5].

În sociologia politică occidentală a devenit un procedeu obișnuit să se asocieze dezvoltarea partidelor cu nașterea parlamentelor și cu extinderea graduală a sufragiului. Chiar diviziunea lui Max Weber a evoluției partidelor în stadiile clicilor aristocratice și ale micilor grupuri de notabili și democrații plebiscitare apare ca o formulare istorică a acestui proces gradual [6]. În cunoscuta sa lucrare, M. Duverger pune accentul pe legătura dintre apariția partidelor și extinderea votului universal și a prerogativelor parlamentare, relevînd mecanismul general al acestei geneze: întîi, crearea grupurilor parlamentare, apoi apariția comitetelor electorale și, în fine, stabilirea unei legături permanente între cele două elemente [7]. Partidele moderne s-ar fi născut deci cînd aceste comitete electorale au format o federație pe scară națională, cînd ele au devenit permanente în loc de a dispărea după alegeri, cînd o legătură organică le-a unit cu grupurile parlamentare. Înainte de secolul al XIX-lea, un astfel de fenomen este o excepție (și, totuși, spune profesorul francez, „Societatea iacobinilor" a fost, fără îndoială, primul partid modern).

---

[4] A. D. Xenopol, *Istoria partidelor politice în România*, 1910, I, prefață, p. V—VI (subl. ns.).

[5] J. La Palombara și M. Weiner, *op. cit.*, p. 7—21.

[6] Vezi Max Weber, *Le métier et la vocation d'homme politique* (*Politik als Beruf*), în Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959.

[7] M. Duverger, *Les partis politiques...*, p. 2—3.

Poziții asemănătoare întîlnim și în lucrări anterioare : la Moisei Ostrogorski [8] sau la P. Arrighi [9]. Chiar și pentru P. P. Negulescu, partidele politice apar ca un rezultat spontan al „regimului reprezentativ" [10]. Teoria instituționalistă, de vădită inspirație juridică, este prin excelență descriptivistă, rămînînd la nivel fenomenal, pentru că toate etapele structural-organizaționale înfățișate ca trepte în procesul constituirii partidelor politice moderne se cuvin explicate prin factorii social-politici care le determină. Sub raport logic, tipul de raționament care leagă apariția partidelor de parlamente și de dimensiunea electoratului păcătuiesc prin a) *ignoratio elenchi* în privința cauzelor sociale și b) prin *cerc vicios*, întrucît, dacă există un raport direct între dezvoltarea vieții parlamentare și lărgirea sufragiului, pe de o parte, și constituirea și dezvoltarea partidelor politice moderne, pe de altă parte, acesta nu este un raport de la cauză la efect, ambele specii de fenomene găsindu-și explicația în alți factori, mai profunzi.

O astfel de „explicație" are și o anumită tentă ideologică : toți autorii citați leagă apariția și chiar existența partidelor de regimul democratic reprezentativ burghez [11]. Dincolo de aceste tare, schema propusă își vădește limitele în inaplicabilitatea ei la procesul de apariție al multor partide din Europa și din America, și mai ales în cazul partidelor clasei muncitoare. În același timp, ea rămîne inoperantă pentru majoritatea țărilor „lumii a treia".

Dar chiar Duverger își dă seama de unilateralitatea acestei scheme ; deducem aceasta, întîi, din faptul că ulterior încearcă s-o limiteze la partidele tradiționale „de cadre" [12] și, în al doilea rînd, din distincția pe care o face chiar în lucrarea sa fundamentală între „originea electorală și parlamentară" a partidelor și „originea exterioară a partidelor" [13]. Dacă în primul caz partidul apare, gradual, din activitățile legislatorilor înșiși, în cel de-al doilea partidele se nasc în afara legislaturii și implică invariabil o anumită provocare față de grupul dominant și o cerință de reprezentare.

Însă nici această mențiune nu merge pînă la capăt în dezvăluirea resorturilor factorilor sociali care au prezidat constituirea partidelor. Iar în ceea ce privește partidele revoluționare ale clasei muncitoare, care au apărut prin „unirea mișcării muncitorești spontane cu socialismul științific marxist", nici una dintre scheme nu surprinde particularitatea acestui proces, care și-a pus decisiv amprenta asupra cursului istoriei moderne și contemporane.

Un procedeu mai adecvat pare, la prima vedere, cel inspirat de teoriile care consideră crizele, privite ca dezvoltări istorice-situaționale, la originea partidelor politice [14]. El pornește de la ideea că în sistemele politice există adesea puncte de cotitură istorică, care generează noi insti-

---

[8] M. Ostrogorski, *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, 2 vol., Paris, 1901.

[9] P. Arrighi, *Le statut des partis politiques*, Paris, 1948.

[10] P. P. Negulescu, *Partidele politice*, București, „Cultura națională", 1926.

[11] Această concepție este exprimată foarte net de sociologul francez F. Borella (*Le gouvernement des français*, Paris, 1960, p. 148) : „Partidele politice s-au născut din democrația reprezentativă și vor dispărea o dată cu ea".

[12] Cf. M. Duverger, *Sociologie des partis politiques*, în *op. cit.*, p. 23.

[13] Idem, *Les partis politiques...*, p. 2—16.

[14] Conceptul a fost sugerat de Lucian W. Pye și Sidney Verba în lucrarea *Political Culture and Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1965.

tuţii politice şi determină schimbări corespunzătoare în comportamentul politic. Aceste crize politice interne pot fi precipitate de o largă varietate de parametri, uneori acţionînd simultan : războaie, inflaţie, depresiune, mişcări populare de masă, explozie demografică, sau schimbări mai puţin dramatice în sistemul educaţional, tipurile ocupaţionale, dezvoltarea agricolă ori industrială sau dezvoltarea comunicaţiilor de masă. În formularea sa de principiu, acest mod de abordare apare mai legat de factori sociali capabili să producă mutaţii în raportul forţelor politice şi, implicit, să determine apariţia unor partide politice sau dispariţia altora [15], deşi omite, şi nu cred să fie dintr-o simplă neglijenţă, revoluţiile social-politice. De altfel, problema care se pune ca o condiţie esenţială este ierarhizarea justă a acestor factori sau parametri. Se ştie că Lenin a acordat o atenţie deosebită problemei influenţei epocilor de criză asupra constituirii şi polarizării partidelor în viaţa politică a unei societăţi : „Împărţirea unei societăţi în partide politice apare cel mai net în timpul crizelor profunde... Epocile acestea de criză determină întotdeauna pentru mulţi ani şi chiar pentru decenii gruparea în partide a forţelor sociale dintr-o ţară" [16].

În practică însă, cercetările de acest fel sînt dominate de scheme elitiste, de genul celor formulate de Max Weber şi Pareto, escamotînd în cele din urmă analizele cauzale printr-o abordare tehnică-formalistă a crizelor de legitimitate, de integrare şi de participare.

Al treilea mod de abordare, mai recent instituit, leagă apariţia partidelor de procesul de modernizare (politică) a societăţilor. Nu putem insista asupra lui, întrucît aceasta presupune analiza critică prealabilă a acestui concept (ceea ce nu ne permite spaţiul prezentului studiu), lansat nu de mulţi ani în literatura de specialitate. Ceea ce putem preciza însă este, întîi, că acest mod de abordare implică o optică preferenţială (cum e şi cazul celor doi autori americani citaţi) asupra rolului partidelor politice şi, al doilea, că rezultatele sale depind totdeauna de relevanţa ştiinţifică a concepţiei care orientează criteriile adoptate în interpretarea procesului de modernizare politică.

Pentru a conchide, dorim să subliniem că în teoria sociologică şi politică nemarxistă problema originii partidelor nu şi-a putut găsi o soluţie satisfăcătoare. Dacă în trecut apariţia lor era pusă pe seama particularităţilor „naturii" umane (Bolingbroke, de pildă, socotea că partidele sînt un produs al pasiunilor umane), astăzi asemenea tentative explicative sînt mai rare şi mai izolate. Caracteristică rămîne însă tendinţa de a detaşa sau rupe studiul genezei partidelor politice de procesul divizării societăţii în clase antagoniste [17].

În concepţia noastră şi în lumina celor precizate pînă acum, partidele politice moderne au apărut în marile confruntări de clasă din epoca revoluţiilor burgheze şi s-au cristalizat în perioada postrevoluţionară, cînd burghezia, ajunsă clasă dominantă, s-a văzut în faţa primejdiei pe care o

[15] Dintre autorii nemarxişti merită a fi notată concepţia lui Rudolf Heberle, care studiază partidele politice în strînsă legătură cu „mişcările sociale", ba chiar subordonîndu-le, ca importanţă şi efecte în dezvoltarea istorică, acestor mişcări sociale (cf. Rudolf Heberle, *Hauptprobleme der politischen Soziologie*, Stuttgart, Ferdinand Enke-Verlag, 1967).

[16] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 21, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 289.

[17] Cf. şi Iuri V. Fedorov, *Partidele politice ca obiect de cercetare în sociologia burgheză*, în „Vestnik Leningradskogo Universiteta", Ekonomika-filosofia-pravo, nr. 5, 1967, vîp. 1, p. 86.

reprezenta ascensiunea socială și politică a proletariatului modern. Bineînțeles, aceste prime partide n-au avut organizarea stabilă și nici persistența partidelor politice închegate mai tîrziu (dar și astăzi întîlnim, fie în țări capitaliste dezvoltate, fie în țările în curs de dezvoltare, partide cu o existență mai mult sau mai puțin efemeră).

Am sugera aici — doar cu titlu de ipoteză, fără a o dezvolta — ideea că trecerea de la structurile sociale bazate pe stări închise (care au putut genera mai mult „ordine" decît partide) la structuri sociale bazate pe clase a impus pe o anumită treaptă istorică apariția partidelor politice moderne. Este însă absolut cert că apariția acestora este intim legată de dezvoltarea luptei de clasă caracteristică epocii moderne. În asemenea condiții, constituirea partidelor politice se afirmă ca o necesitate atît din punctul de vedere al fiecărei clase sau fracțiuni de clasă, cît și din punctul de vedere al noilor modalități ale acțiunii și luptei politice. În acest sens, Lenin nota cu privire la crearea partidelor politice : „...Pentru ca masa *unei anumite clase* să poată învăța să-și înțeleagă interesele ei, situația ei, să învețe să ducă o politică proprie este necesară organizarea imediată și cu orice preț a elementelor înaintate ale clasei, chiar dacă la început aceste elemente ar reprezenta o parte infimă a clasei" [18].

Astfel, în revoluția burgheză din Anglia s-au cristalizat, ca practică politică și program doctrinar, partidul „cavalerilor" (partizanii absolutismului feudal), partidul prezbiterienilor, al independenților, al „nivelatorilor" și mișcarea comunist-utopică cu nuanțe primitiv-egalitare a „adevăraților nivelatori" (*diggers*). În S.U.A., pozițiile se diferențiază chiar de la începutul războiului de independență, ajungîndu-se în ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea la apariția unor partide : federaliștii, în frunte cu Hamilton și Adams, și republicanii, cu Jefferson și Madison. Iar în revoluția burgheză din Franța s-au afirmat partidul constituționaliștilor, al girondinilor, al iacobinilor, mișcarea radicală a sărăcimii, denumită a „turbaților", și mișcarea comunist-utopică a preproletariatului, cunoscută sub numele de babuvism. Perioada postrevoluționară, coincizînd cu triumful liberalismului politic, a permis, datorită extinderii regimului reprezentativ și a dreptului de vot (acestea fiind deci *condiții* instituționale și nu cauze sociale !), transformarea grupurilor parlamentare și a comitetelor electorale ale diferitelor forțe sociale în organizații politice stabile. De aceea, cum arătam, unele tentative de explicare a originii partidelor politice moderne le privesc ca pe un rezultat spontan al regimului reprezentativ burghez, ignorînd însă cauzele *sociale*, și anume necesitatea, impusă de maturizarea contradicțiilor de clasă proprii capitalismului, ca diferitele forțe sociale (și în primul rînd clasa burgheză și unele fracțiuni ale ei) să-și creeze organizații capabile să capteze voturile și să-și asigure dominația politică. Confruntările de clasă ale anului revoluționar 1848 au condus la noi cristalizări, determinînd apariția unor noi partide politice moderne sau constituirea lor în țări (printre care și Principatele Române) în care pînă atunci acest gen de agenți politici colectivi nu jucaseră încă un rol esențial. Apariția proletariatului pe scena politică, ca o forță socială și politică independentă, a adus cu sine crearea partidelor muncitorești,

[18] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 24, București, Edit. politică, 1964, p. 42.

coincizînd cu o etapă calitativ superioară în manifestarea maselor pe arena politică.

B. Trebuie să subliniem de la început că, aşa cum era şi de aşteptat, *esenţa* partidelor politice a fost şi continuă să fie interpretată în maniere extrem de diverse. Cauzele acestei diversităţi stau, desigur, *în primul rînd*, în poziţiile politice-ideologice diferite (multe dintre definiţiile avansate, mai ales în epoca noastră, caută cu deliberare să mascheze sau să escamoteze esenţa socială reală a partidelor). Dar dincolo de aceste tendinţe ideologice inerente mai trebuie să avem în vedere faptul că însăşi înţelegerea partidelor politice stă sub semnul condiţiilor istorice şi că chiar aceste condiţii au împins la accentuarea unuia sau altuia dintre aspectele care caracterizează partidele. De asemenea trebuie să luăm în considerare că particularităţile unui sistem politic îşi pun amprenta asupra caracterului, naturii şi structurii partidelor politice, de aici şi anumite accente particulare în definirea partidului politic la unii sociologi sau politologi dintr-un sistem politic sau altul, dintr-o ţară sau alta.

Dar înainte de a intra în fond se pune o problemă de principiu. Georges Burdeau spunea că este zadarnic să pretinzi a da o definiţie precisă a noţiunii de partid dacă nu o situezi prealabil într-o epocă şi într-un mediu politic şi social dat [19]. Pînă la un punct, această opinie este justificată (deşi Burdeau însuşi o nesocoteşte, dînd o definiţie extrem de abstractă : un partid este o asociaţie politică organizată pentru a da formă şi eficacitate unei puteri de fapt [20]) ; ea se legitimează chiar prin principiul dialectic al analizei concret-istorice a fenomenelor sau instituţiilor sociale şi politice, formulat de marxism. Ceea ce subliniază şi colegul nostru Mihai Petrescu : „Atît prin esenţă şi formă, prin funcţie şi sens, «armele politice », îndeosebi partidele, sînt distincte pentru diferitele clase şi grupuri sociale şi ca urmare incompatibile cu un mod de tratare identic şi general ; ele au fiecare o existenţă, o fizionomie şi un rol specific, determinat" [21]. Dar poate însemna aceasta că ar fi imposibil sau, poate, neindicat să se încerce o definiţie a partidului politic ? Nu putem subscrie la aşa ceva, întrucît una este a defini *conceptul* de partid politic şi alta a defini *un* partid politic într-un context social-istoric dat. Realizîndu-se chiar în cadrul aceleiaşi discipline la nivele diferite de generalizare, analiza ştiinţifică trebuie să frecventeze, sub condiţia rigurozităţii, ambele căi sau procedee.

Date fiind imensitatea şi varietatea literaturii consacrate subiectului, nu ne propunem să realizăm o înregistrare exhaustivă a punctelor de vedere afirmate ; vom încerca, în schimb, să analizăm pe cele mai reprezentative, într-o ordine care presupune o prealabilă muncă de ordonare şi de clasificare.

În cîmpul gîndirii sociologice şi politice nemarxiste, majoritatea interpretărilor date vizează unilateral unul sau două momente constitutive ale conceptului de partid politic. Concepţia liberalismului clasic, sintetizată de Benjamin Constant în 1816, punea în evidenţă un singur factor : un partid este o reuniune de oameni care profesează aceeaşi doctrină poli-

---

[19] Georges Burdeau, *Traité de Science Politique*, t. I, Paris, R. Pichon et R. Durand-Auzias, 1949, p. 424.

[20] *Ibidem*, p. 426.

[21] Mihai Petrescu, *Partide-clase-naţiuni*, în „Forum. Ştiinţe sociale", 1970, V, p. 103.

tică [22]; definiție labilă și insuficientă, relevînd cel mult o caracteristică proeminentă a partidelor din perioada Restaurației. Dar chiar și mai înainte (1760) un David Hume subliniase că programul joacă un rol esențial în definirea partidului, dar numai în faza inițială, organizarea trecînd apoi pe primul plan. Duverger se grăbește să vadă în această mențiune un argument în favoarea concepției sale ; în realitate, în cunoscutul său *Essay on Parties*, filozoful scoțian releva faptul că, pentru a coaliza indivizi răzleți, un program sau o doctrină erau în primul rînd necesare și că, odată acest obiectiv înfăptuit, organizarea devenea necesară ca o condiție a eficacității acțiunii.

Este adevărat însă că destule din studiile, chiar mai recente, cu privire la partide tind să se limiteze la analiza doctrinelor sau a programelor lor. Dar o astfel de definiție a partidului politic este în același timp prea largă (nu orice *grup* care împărtășește aceleași convingeri, doctrine sau lansează un anumit program politic reprezintă un partid) și insuficientă (pentru că face abstracție de alte trăsături definitorii ale partidelor politice). Iar orientarea cercetărilor sociologice în această unică direcție nu poate conduce la rezultate relevante pentru descifrarea naturii reale a unui partid politic, atît din motivele arătate, cît și din cauza altui fapt, pus magistral în evidență de către Marx în următorul pasaj din *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte* : „Și după cum în viața particulară se face o distincție între ceea ce crede și spune un om despre sine și ceea ce este și face în realitate, cu atît mai mult trebuie să facem o distincție, atunci cînd este vorba de lupte istorice, între frazeologia și iluziile partidelor și adevărata lor natură și adevăratele lor interese, între ceea ce își închipuie că sînt de ceea ce sînt în realitate... Astfel, de pildă, toryi din Anglia și-au închipuit vreme îndelungată că se entuziasmează pentru regalitate, biserică și splendorile vechii constituții engleze, pînă în ziua în care primejdia le-a smuls mărturisirea că nu se entuziasmează decît pentru *renta funciară*" [23].

Elementul structural-organizațional, pus în evidență de Hume și, după el, și de alți gînditori, a fost încetul cu încetul transformat în factor explicativ hotărîtor de către unii exponenți ai sociologiei partidelor politice : de la Ostrogorski la Roberto Michels și pînă la Maurice Duverger, pentru a-i cita numai pe cei mai cunoscuți. Orientarea ideologică a acestui mod de abordare apare limpede în formularea lui Duverger : „...Partidele actuale se definesc mult mai puțin prin programul lor sau prin clasa aderenților lor, decît prin natura organizării lor : un partid este o comunitate cu o structură particulară. Partidele moderne se caracterizează *înainte de orice* prin anatomia lor..." [24].

Acest aspect își are, desigur, importanța sa. Și Antonio Gramsci sublinia acest fapt, cînd arăta că pentru ca să existe un partid e nevoie să se întrunească trei elemente fundamentale (adică trei grupe de elemente) : a) un element difuz de oameni comuni, medii, a căror participare vine din

---

[22] De altfel și mai tîrziu acest aspect a fost absolutizat. Un exemplu semnificativ oferă juristul german Georg Jellinek : „Partidele politice sînt prin natura lor grupuri formate sub influența convingerilor comune cu privire la anumite scopuri politice pe care se străduiesc să le realizeze" (*L'Etat*, t. I, p. 200).

[23] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 8, București, Edit. politică, 1960, p. 145—146.

[24] M. Duverger, *Les partis politiques...*, p. IX—X.

disciplină și din fidelitate, nu din spirit de creație sau de organizare superioară; b) elementul principal de coeziune, care centralizează pe plan național și face să devină eficace și puternic un ansamblu de forțe care, lăsate pe seama lor, ar însemna zero și nimic mai mult; c) un element mediu care leagă primul element de cel de-al doilea, le pune în contact nu numai din punct de vedere „fizic", ci și moral și intelectual. El relevă că, în realitate, „pentru fiecare partid există « raporturi definite » între aceste trei elemente și se obține maximum de eficiență cînd asemenea « raporturi definite » sînt realizate" [25]. Dar, ca orice marxist consecvent, Gramsci n-a rămas la acest aspect în definirea partidului politic.

Într-adevăr, viciul principal al tentativelor de genul acelora ale autorilor menționați constă în faptul că autonomizează structura (organizarea), desprinzînd-o de factorii socioeconomici. Sociologul Georges Lavau a dat o replică extrem de caustică lucrării lui Duverger, criticînd-o tocmai pentru această tendință autonomistă care sfîrșește prin „o explicare a partidelor prin partide și prin regimul electoral" și care facilitează, datorită unilateralității, analogii morfologice irelevante și tendențioase (cea mai frecventă și mai stridentă fiind „asemănarea" dintre partidele comuniste și cele fasciste). Lavau are dreptate cînd subliniază că ceea ce îi lipsește metodei lui Duverger nu este numai studiul *doctrinei* și al *compoziției sociale* a partidelor, ci și acela al *tipurilor de societate și de civilizație* în care se mișcă partidele, al *condițiilor economice* și al *circumstanțelor istorice* în care ele evoluează [26].

Unele definiții încearcă să îmbine factorul ideologic cu cel organizațional: pentru K. Loewenstein, partidul este „o combinație de persoane care împărtășesc credințe ideologice identice și care posedă pentru realizarea lor o organizație permanentă" [27]; alteori definiția unește factorul ideologic cu tendința de a controla puterea [28]. Multe conceptualizări se opresc asupra acestui ultim aspect (urmărirea influențării, controlului sau cuceririi puterii politice), capabil, în concepția autorilor lor, să distingă partidul politic de grupul de presiune. Am putea cita ca semnificative pentru această tendință definițiile propuse de Ch. E. Merriam și H. F. Gosnell „partidul poate fi considerat ca un tip de grup social, interesat mai cu seamă în controlul social exercitat prin guvern") [29] sau de Carl J. Friedrich („un grup de ființe umane stabil organizat, cu scopul de a-și asigura și menține controlul unei organizații corporative" [30], adică al statului). Acesta este, evident, un element esențial pentru definirea partidului politic; numai că trebuie formulat nuanțat [31] și, mai ales, pentru a dobîndi un sens real, trebuie racordat la conținutul social al partidelor.

---

[25] Antonio Gramsci, *Opere alese*, București, Edit. politică, 1969, p. 154—155.

[26] G.-E. Lavau, *Partis politiques et réalités sociales*, Paris, A. Colin, 1953, p. 7—8.

[27] K. Loewenstein, *Political Power and the Governmental Process*, Chicago, 1957, p. 75.

[28] Cf. în lucrarea *Government and Politics in the United States* (New York, 1965, p. 156): partidul este „o asociație particulară voluntară de oameni care gîndesc la fel, care tind să controleze funcțiile guvernamentale pentru a transforma în legi concepțiile membrilor organizației".

[29] C. E. Merriam și H. F. Gosnell, *American Party System*, New York, 1949, p. 464.

[30] C. J. Friedrich, *Constitutional Government and Politics*, New York, 1937, p. 297.

[31] O astfel de tendință spre nuanțare găsim într-o definiție mai veche a sociologului francez contemporan François Goguel (în „Politique", oct. 1947, p. 685): „Un partid este un grup organizat pentru a participa la viața politică cu scopul de a cuceri parțial sau total puterea, făcînd să prevaleze ideile și interesele membrilor săi".

Frecventînd o cale apropiată, unii autori americani, influenţaţi şi de anumite particularităţi ale sistemului politic al S.U.A., plasează problema într-un context strict electoral. Astfel, într-o lucrare cunoscută [32], Harold D. Laswell şi Abraham Kaplan scriu că „un partid (politic) este un grup care formulează probleme cuprinzătoare şi prezintă candidaţi în alegeri", iar David B. Truman sublinia în chip analog că „partidul politic a ajuns să fie conceput ca un instrument prin intermediul căruia se operează alegerile între aspiranţii pentru posturile oficiale" [33]. O asemenea definiţie care reduce partidul la un simplu „instrument electoral" nu este nici completă şi nici tipică, pentru că, dacă unele partide accentuează în practica lor această funcţie, pentru altele, în schimb (cum este chiar cazul partidelor comuniste), ea apare ca o trăsătură secundară.

S-a încercat de asemenea definirea partidelor politice în limbajul intereselor. Este larg cunoscută şi mult citată definiţia, lansată încă în 1770, a lui Edmund Burke : partidul politic este „un corp de oameni uniţi pentru a promova prin strădaniile lor comune interesul naţional pe baza unui anume principiu particular asupra căruia sînt toţi de acord" [34]. Astăzi o asemenea definiţie nu mai este acceptată şi pentru că facilitează confundarea partidului politic cu grupul de presiune. Dacă Burke punea accentul pe realizarea interesului naţional (şi în această direcţie el are încă mulţi urmaşi), în sociologia politică contemporană se afirmă şi poziţii mai realiste, care relevă pentru societăţile occidentale că „interesul general" este divizat între partide, fiecare dintre ele apărînd un interes particular, de grup [35]. Tot în limbajul intereselor definea esenţa partidului politic A. D. Xenopol : „Interesele individului comune unui grup mai mult sau mai puţin restrîns alcătuiesc substratul pe care se înalţă grupările sau partidele politice". Cu tot punctul său de plecare individualist (care l-a împins spre o viziune mecanicistă a raportului individual-general), Xenopol are meritul de a fi plasat interesele economice (alături de alte interese : morale, culturale, religioase, dar *înaintea lor*) la baza genezei şi existenţei partidelor şi, în acelaşi timp, de a fi insistat asupra intereselor „ce pot fi generalizate la o clasă întreagă", concepîndu-le ca „totalizarea intereselor individuale" la scara clasei [36].

Înainte de a explicita elementele unei definiţii marxiste a partidului politic, vom mai insista asupra unor tentative mai complexe întreprinse de cîţiva sociologi nemarxişti mai reprezentativi. În primul rînd, Max Weber, pentru care partidele sînt asociaţii (sau forme de socializare, *Vergesellschaftungen*) bazate pe o recrutare (formal) liberă cu scopul de a procura conducătorilor puterea înăuntrul unui grup corporativ (politic) şi membrilor activi şanse (ideale sau materiale) de a-şi realiza scopuri obiective, de a obţine avantaje materiale sau ambele. Aşadar, spre deosebire de clasele sociale, partidele sînt totdeauna asociaţii sau „socializări",

---

[32] H. D. Laswell and A. Kaplan, *Power and Society*, New Haven, Yale University Press, 1950, p. 169.

[33] D. B. Truman, *The Governmental Process*, New York, Knopf, 1951, p. 270—271.

[34] Edmund Burke, *Thoughts on the Present Discontents*, în *The Works of Edmund Burke*, vol. II, London, Oxford University Press, 1930, p. 82.

[35] Cf. François Goguel, *La vie politique et les partis en France*, Paris, 1951, p. 179.

[36] A. D. Xenopol, *op. cit.*, p. II—VI.

pentru că ele au un scop precis, ca realizarea unui program sau căutarea de avantaje. Prin definiție, subliniază Weber, un partid poate exista numai *înăuntrul* unui grup corporativ sau politic (statul. — *O.T.*), în scopul de a influența politica sa sau de a cîștiga controlul asupra lui. În spiritul concepției sale — acel „realism al violenței" —, partidele constituie deci un aparat (sau o întreprindere), întemeiat pe forță și destinat s-o procure prin dominația pe care ele pretind s-o exercite. Chiar și structura internă a partidelor se modelează, la Weber, după principiile dominației.

O tentativă de a surprinde într-o definiție *toate* elementele constitutive ale partidului politic a întreprins sociologul român Dimitrie Gusti [37]. Pentru el, analiza partidului politic ca fenomen social cuprinde următoarele probleme esențiale : ce este partidul politic, care sînt tipurile de manifestare, cum se afirmă și se menține, care sînt mijloacele de înfăptuire a scopurilor sale, toate aceste chestiuni, strîns legate, alcătuind ceea ce el numește „sistemul partidului politic". Este notabil că la Gusti partidul apare ca „un îndoit product ideologic și economic al unei stări sociale într-un moment istoric dat", iar „antagonismul partidelor... își are rațiunea socială în antagonismul intereselor și ideilor contradictorii ori opuse sociale" și că, deși contestă la un moment dat, împotriva interpretării marxiste, caracterul de clasă al partidelor (care, pentru el, capătă sensul greșit al „identității între noțiunea de partid și cea de clasă", pe care marxismul nu l-a promovat), el recunoaște că, „în general, majoritatea aderenților unui partid se strîng și sînt luați din aceleași pături sociale". El propune următoarea definiție : „Partidul politic este o asociație liberă (1) de cetățeni (2), uniți în mod permanent (3) prin interese și idei comune, de caracter general, asociație ce urmărește, în plină lumină publică (4), a ajunge la puterea de a guverna (5) pentru realizarea unui ideal etic social (6)" *.

Nu poate fi pus, cred, la îndoială, mai ales dacă se au în vedere și ideile relevate mai sus, că definiția propusă de Gusti este mai complexă și mai completă decît cele pe care le-am înregistrat pînă acum. Unele elemente (ca cele de la punctele 1, 3, 5) nu comportă discuție ; punctul (4), deși intenționează să distingă partidul de „societățile secrete", nu poate fi însă absolutizat, pentru că exclude partidele extralegale, sau ilegale, adică scoase premeditat de puterea politică în afara legii (cum a fost și Partidul Comunist Român din 1924 pînă la eliberare, fără ca aceasta să însemne că n-a existat *ca partid* în respectiva perioadă !). Exactitatea definiției gustiene mai este afectată și de amestecarea criteriilor sociologice cu criterii juridic-constituționale (de pildă punctele 2 și 4), iar în ultima parte a definiției se confundă planul normativ-ideal cu cel real (punctul 6) ; aceasta face ca proiectul său să apară, într-o anumită măsură, inconsecvent și eclectic. Gusti mai are meritul de a fi relevat, în același studiu, că partidul este un proces social și nu o stare socială și de a fi subliniat rolul deosebit al „organizației" (în expresia sa, „creatoare a unității spirituale a partidului"),

[37] D. Gusti, *Partidul politic. Sociologia unui sistem al partidului politic*, în *Sociologia militans*, I, București, Edit. Institutului social român, 1935, p. 121—142.

* Ne-am permis această numerotare pentru a putea detașa mai evident elementele constitutive pe care le cuprinde definiția.

pe care o vede constînd din trei elemente principale : conducere, program şi mijloace de luptă şi de propagandă.

În fine, vom poposi asupra concepţiei lui Sigmund Neumann, cercetător cu vechi stagiu al domeniului [38]. El porneşte de la sensul etimologic al termenului : a deveni „parte" (*party*) a ceva implică identificare cu o categorie şi diferenţiere de o altă categorie. Orice partid înseamnă de aceea, în esenţă, asocierea (*partnership*) în cadrul unei organizaţii şi separarea sau delimitarea de alte organizaţii pe baza unui program specific ; acestea ar fi şi primele două elemente definitorii. Pe lîngă acestea, o trăsătură comună tuturor partidelor este *participarea* lor la procesul decizional sau tentativa şi posibilitatea de a se mobiliza pentru această participare. Şi Neumann accentuează cu îndreptăţire acest element, deoarece în această trăsătură a lor de a fi permanent gata pentru luptă rezidă caracterul eminamente politic al partidelor, întrucît ele dobîndesc semnificaţie şi importanţă numai prin lupta pentru putere şi prin influenţarea conştientă a forţelor politice. Al patrulea element, „foarte semnificativ şi totuşi de multe ori trecut cu vederea", constă în faptul că fiecare grupare separată *face parte dintr-un tot unic*. Numai cînd interesele specifice ale partidelor se încadrează într-un tot comun, numai atunci lupta politică nu duce la o dezagregare totală. Această idee se explicitează mai departe în precizarea că un sistem de partide viabil presupune un domeniu de activitate comun, o omogenitate fundamentală şi un limbaj comun. Această interdependenţă dintre soarta partidelor politice şi aceea a naţiunii în ansamblul ei, continuă autorul nostru, se datoreşte însuşi caracterului lor „politic", căci ele sînt politice nu numai pentru că aspiră la putere, ci *în primul rînd* pentru că îndeplinesc funcţia lor politică de integrare. Rezumînd, el propune următoarea definiţie : partidul politic este organizaţia închegată a forţelor politice active ale societăţii preocupate de controlul asupra puterii guvernamentale şi care luptă pentru cîştigarea maselor, luptă în care se întrece cu altă grupare sau cu mai multe grupări, avînd concepţii diferite ; ca atare, el reprezintă veriga mare *care leagă forţele sociale şi ideologiile de instituţiile guvernamentale oficiale şi le angajează în activitatea politică într-un cadru mai larg al comunităţii politice* [39].

Am insistat asupra acestei definiţii pentru că ea reprezintă o tendinţă foarte tipică pentru sociologia occidentală şi mai ales americană a partidelor politice. Două aspecte trebuie să ne reţină atenţia : întîiul, evidenţiat în primele elemente ale definiţiei, care încearcă să legitimeze sau să absolutizeze chiar sistemul bipartid sau pluripartid, propriu statelor capitaliste ; al doilea, care accentuează caracterul lor politic integrator, pledează exclusiv pentru partidele care acceptă lupta politică doar *în cadrul sistemului* existent şi nu vizează lichidarea sau schimbarea lui.

Aşadar, s-ar putea conchide despre tentativele de definire a partidului politic din sociologia şi politologia nemarxistă că, atunci cînd nu rămîn unilaterale (relevînd unul sau două aspecte definitorii), ele devin

---

[38] Vezi şi lucrarea sa *Die deutschen Parteien* (*Wesen und Wandel nach dem Kriege*), Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1932.

[39] Sigmund Neumann, *Toward a comparative study of political parties*, în S.N. (ed.), *Modern Political Parties*, Chicago, 1965, p. 395—396.

eclectice [40], omițînd însă de fiecare dată esențialul, ceea ce relevă și funcția ideologică a respectivelor definiții.

De altfel este și greu să surprinzi într-o formulare unică și exhaustivă esența partidelor politice. Dificultatea aceasta apare cu destulă evidență și în tentativele unor autori marxiști [41]. De aceea noi vom urma calea analizei *desfășurate* a componentelor concepției marxist-leniniste despre partidele politice. Astfel socotim că, în viziunea teoriei sociologice și politice marxiste, partidul politic poate fi caracterizat prin următoarele trăsături definitorii.

1. Partidul politic este o asociație, o „uniune liberă", sau ceea ce se cheamă în sociologie un grup de adeziune (și nu de situație, cum sînt familia sau clasa socială), un grup secundar (și nu primar), un grup formal (ce presupune adică relații instituționalizate), cu caracter permanent sau cvasipermanent. El este un element suprastructural, mai precis o componentă a suprastructurii politice, a organizării politice a unei societăți date.

2. Orice partid politic exprimă și promovează, de regulă, interesele *fundamentale* ale unui grup social determinat : ale unei *clase sociale* sau ale unor *fracțiuni de clasă*. Am subliniat calificativul „fundamentale" pentru a pune în evidență faptul că tocmai interesele generate de poziția clasei (sau fracțiunii respective) în sistemul relațiilor sociale fundamentale, al structurii economice sînt cele care, în ultimă instanță, își capătă „expresie concentrată" într-un partid politic. Nu orice interese particulare, mărunte sau ocazionale definesc politica unei clase. Într-o scrisoare către Bolte (din 23 noiembrie 1871), Marx arată că numai o mișcare prin care clasa muncitoare se opune, *ca clasă*, claselor dominante este o mișcare politică. Operînd disocierea necesară între lupta de clasă politică și nepolitică, el preciza în același loc că mișcarea *politică* este „o mișcare a *clasei* cu scopul de a-și impune interesele într-o formă generală, într-o formă care să aibă o forță generală coercitivă în societate" [42]. Tocmai de aceea are nevoie clasa de partid politic. În același sens preciza Lenin că „într-o societate bazată pe împărțirea în clase, pe o anumită treaptă de dezvoltare a ei, lupta între clasele ostile devine în mod inevitabil o luptă politică.

---

[40] Definițiile oferite în unele manuale excelează prin caracter formal și eclectism. Iată numai două exemple : „Prin partide politice trebuie să înțelegem grupurile care, într-un cadru național dat, se consacră unei lupte pentru cucerirea și exercitarea puterii, mobilizînd energia alegătorilor, aderenților, militanților sau conducătorilor uniți printr-o disciplină comună (foarte variabilă în intensitate) și printr-un program cu contururi mai mult sau mai puțin precise" (Jacques Moreau ș.a., *Eléments de sociologie politique*, Paris, Cujas, 1966, p. 153—154). Celălalt exemplu este mai pronunțat formal-juridic : „Partidul politic este o varietate de persoană morală care are ca scop cucerirea și exercitarea puterii în respectul regulilor constituționale (!) și ca principal mijloc de acțiune (!) contribuțiile plătite de aderenții săi" (J. P. Buffelan, *Introduction à la sociologie politique*, Paris, Masson & Cie, 1969, p. 101).

[41] Tot numai două exemple. Mihai Petrescu scrie : „Evidența faptelor a impus în sociologia politică contemporană definirea partidelor politice ca sisteme grupale care concentrează în acțiuni sinergice mase de indivizi polarizați prin interese comune și factori ideatici comuni, a căror rezultantă este o cauză politică unitară raportată la puterea de stat existentă, la regimul politic din cadrul comunitar dat" (în *op. cit.*, p. 104). Iar cercetătorul sovietic Iuri V. Fedorov propune: „Partidele politice pot fi definite . . . ca organizații sociale, care reprezintă anumite interese de clasă ideologic formulate, a căror înfăptuire aceste organizații o urmăresc în lupta pentru cucerirea puterii de stat și folosirea ei" (în *op. cit.*, p. 85).

[42] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1967, p. 439.

Expresia cea mai desăvîrşită, mai completă şi mai închegată a luptei politice dintre clase este lupta dintre partide" [43].

Marxismul nu priveşte această legătură nici ca predeterminată şi nici ca unilaterală. Pornind de la complexitatea şi dinamismul extrem al factorilor care acţionează într-un moment istoric, Engels releva dificultăţile care te împiedică să-ţi faci o idee de ansamblu clară asupra istoriei economice a unei perioade date „chiar în momentul desfăşurării evenimentelor respective" şi conchidea : „Metoda materialistă este de aceea nevoită... să se mărginească să reducă conflictele politice la lupta de interese dintre clasele sociale şi fracţiunile de clasă existente, create de dezvoltarea economică, şi să demonstreze că diferitele partide politice sînt expresia mai mult sau mai puţin adecvată a acestor clase şi fracţiuni de clasă" [44].

Legătura dintre partid şi clasă nu trebuie înţeleasă simplist şi, cu atît mai puţin, absolutizată într-un chip nefiresc. Se impune, în primul rînd, o precizare împotriva acelora care denaturează înţelegerea marxistă a problemei (exemplul menţionat mai sus al lui Gusti nu este singular, mai ales în epoca actuală) : marxismul n-a susţinut niciodată ideea identităţii dintre partid şi clasă sub raportul structurii sau al compoziţiei. Partidul nu este identic cu clasa ; el este avangarda, partea activă, *politicește* activă a clasei, ideologic mai înaintată, nu numai ca poziţie, ci şi ca posibilitate de înţelegere politică ; apoi partidul nu este un „ordin", adică o grupare închisă de clasă, după cum clasa însăşi nu este o stare închisă.

Pe de altă parte, mecanismele raporturilor dintre clase şi partide au înregistrat o simţitoare evoluţie. Se ştie că în perioada capitalismului industrial sau „clasic" se putea stabili o corespondenţă aproape directă între diferitele clase şi forţe sociale, pe de o parte, şi partidele politice, pe de altă parte [45]. Dar din moment ce burghezia s-a izbit tot mai mult de forţa crescîndă a proletariatului organizat, ea şi-a schimbat tactica politică, creînd tot felul de partide menite să semene confuzie în opinia maselor (este, cred, ilustrativă în acest sens situaţia din România perioadei de după primul război mondial, cînd au apărut pe scena politică o sumedenie de partide, bineînţeles multe dintre ele cu o existenţă efemeră, dar servind mai ales unui astfel de scop diversionist !). De altfel, chiar procesele obiective ale trecerii la imperialism au determinat schimbări în structura socială şi în raportul de forţe care nu puteau să nu se oglindească şi în evoluţia partidelor politice. Specificitatea proceselor sociale ale lumii contemporane face ca această legătură dintre partide şi clase (sau fracţiuni de clasă) să devină mult mai complexă, mai mediată şi uneori voalată.

---

[43] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 12, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 132.

[44] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 22, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 505 şi 506.

[45] Astfel Engels nota pentru perioada anilor 1840 : „Se ştie că în Anglia partidele corespund unor pături şi clase sociale, că toryi sînt tot una cu nobilimea şi cu fracţiunea bigotă, strict ortodoxă a bisericii anglicane ; că partidul whigilor este format din fabricanţi, negustori şi dissenteri (disidenţi, protestanţii care nu aderau la anglicanism, biserica de stat. — *O. T.*), în ansamblu din păturile superioare ale burgheziei ; că pătura inferioară a burgheziei o constituie aşa-zişii „radicali" şi, în sfîrşit, că forţa cartismului o constituie *working men*, proletarii. Socialismul nu formează un partid politic închis, dar în general el îşi recrutează membrii săi din păturile de jos ale burgheziei şi dintre proletari" (K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 511).

Aceasta a şi favorizat tendinţa sociologilor şi politologilor burghezi de a escamota raportul real dintre clase şi partide, aşa cum s-a putut vedea din definiţiile date partidelor politice. Totuşi, unii dintre sociologii nemarxişti sînt nevoiţi să recunoască această legătură. Un exemplu este Seymour M. Lipset, care notează că, „chiar dacă multe partide resping principiul conflictului de clasă sau al fidelităţii faţă de clasă *, o analiză a apelurilor lor şi a suportului lor arată că în realitate şi aceste partide reprezintă interesele unor clase determinate". Şi el continuă, subliniind că lupta partidelor este un conflict între clase, iar faptul cel mai important pus în lumină de cercetările asupra susţinerii partidelor politice este că, în aproape toate ţările care au ajuns la un anumit grad de dezvoltare economică, grupurile cu venituri scăzute votează în linii mari pentru partidele stîngii, în timp ce grupurile cu venituri ridicate votează în linii mari pentru partidele de dreapta [46].

Dar chiar cînd partidele tind să sugereze prin denumire o apartenenţă confesională, religioasă (partide catolice, social-creştine, democrat-creştine etc.) sau etnic-lingvistică (cum este cazul, de pildă, al unor partide din Belgia), interesele apărate şi promovate sînt, în ultimă instanţă, tot interese social-economice, de clasă. Aceasta nu exclude însă existenţa unor partide care, sub raportul structurii sociale, se compun, cum spuneau Marx şi Engels, „din elemente contradictorii" [47].

De asemenea, cînd spunem că un partid politic exprimă interesele fundamentale (în sensul menţionat) ale unei clase sau fracţiuni de clasă, nu înţelegem că se limitează la aceste interese ale clasei, sau că se ridică numai pînă la promovarea „intereselor ei generale de clasă, adică interesele ei politice..." [48]. Definind conceptul de clasă socială, Marx releva primordialitatea condiţiilor economice de existenţă, arătînd însă că acestea „separă felul lor de viaţă, interesele şi cultura lor de acelea ale celorlalte clase" [49]. Aceasta înseamnă că în lupta politică intervin şi alte tipuri de interese pe care le implică conceptul de clasă ; rolul partidelor este tocmai

---

* În acelaşi timp este valabil (şi frecvent) şi reversul : unele partide fac caz de o anumită poziţie de clasă (îndeosebi pretinzînd că acţionează în interesul maselor muncitoare), din considerente diversioniste, de pură demagogie socială.

[46] Vezi S. M. Lipset, *L'Homme et la politique*, Paris, Editions du Seuil, 1963, cap. VII. Într-o lucrare ulterioară celei citate, M. Duverger nota că dacă şi înainte s-a luat în considerare existenţa unor raporturi între clasele sociale şi partidele politice, începînd cu mijlocul secolului al XIX-lea marxismul a conferit acestei probleme o acuitate nouă. „Marxismul n-a atras numai atenţia asupra raporturilor între clase sociale şi partide politice : într-o anumită măsură, el a influenţat totodată natura acestor raporturi", în sensul că „clasele sociale au intrat în propaganda partidelor : temele de clasă joacă un rol important în luptele politice". Dincolo de sîmburele de adevăr al acestor afirmaţii se întrevede însă tendinţa de a interpreta respectivul fenomen ca ceva artificial, „provocat" şi nu ca rezultat al proceselor obiective de ascuţire a conflictelor de clasă în noul stadiu al capitalismului. De altfel, Duverger şi colaboratorii săi încearcă să escamoteze dimensiunea acestui aspect, substituind criteriilor reale de clasă criterii socioprofesionale sau ocupaţionale în definirea raportului „apartenenţă socială-apartenenţă politică", tocmai pentru a combate sau „infirma" aplicabilitatea teoriei marxiste (vezi Maurice Duverger, *Partis politiques et classes sociales*, în *Partis politiques et classes sociales en France*, sous la direction de Maurice Duverger, Paris, A. Colin, 1955).

[47] Cf. cap. IV din *Manifestul Partidului Comunist*.

[48] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 8, p. 194.

[49] *Ibidem*, p. 208–209.

acela de a *traduce în limbaj politic* și aceste interese variate ale claselor și fracțiunilor de clasă.

3. O altă trăsătură definitorie a partidului politic este caracterul său *organizat*: „...Nici un partid politic nu poate exista fără o organizație...", releva Engels [50]. Iar Lenin sublinia pentru partidul revoluționar al proletariatului „cerința ca partidul, acest detașament de avangardă al clasei, să fie o colectivitate cît mai *organizată* și să nu primească în rîndurile sale decît elemente care *admit măcar un minim de organizare*" [51]. Desigur, particularitățile de evoluție istorică, de natură și de structură ale unui anumit sistem politic își pun amprenta asupra tipului de organizare a unor partide, chiar cînd ele au o bază socială identică sau similară. Dar nu e mai puțin adevărat că natura socială a partidului reprezintă factorul hotărîtor în fasonarea structurii sale organizatorice; subliniem acest lucru împotriva celor care, cum s-a văzut, tind să absolutizeze și să autonomizeze componenta structural-organizatorică. Asupra modelării acesteia mai pot acționa și acționează și factori conjuncturali (de pildă condițiile constituționale în care un partid își desfășoară activitatea).

4. Orice partid politic presupune elaborarea unui *program* cu obiective imediate și de perspectivă, stabilite de pe o anumită platformă *ideologică*. *Ideologia* partidelor și *propaganda* acesteia au un rol deosebit în cîștigarea și orientarea membrilor, simpatizanților și aderenților lor. În principiu, orice partid are un rol informațional și formativ. Să nu uităm însă că lupta pentru principii politice nu este, în ultimă instanță, decît reflectarea luptei de clasă [52]. De aceea ideologia și programul partidelor sînt, în primul rînd, mijloace de *conștientizare* a intereselor propriilor clase și fracțiuni de clasă și de *raportare* (care poate însemna opunere, separare, delimitare, dar și, în unele cazuri, asociere parțială, raliere sau aderare) a acestora la interesele și la țelurile celorlalte și totdeauna de raportare la puterea politică existentă. Dar ele reprezintă și *mijloace* sau *arme de luptă politică* și de aceea problema trebuie privită diferențiat. În cazul partidului proletariatului, care-și propune ca obiectiv eliberarea tuturor oamenilor muncii, ridicarea la luptă și a altor clase, categorii și pături sociale impune cu necesitate includerea în programul său și a revendicărilor fundamentale ale acestora, subordonate în principiu misiunii istorice a proletariatului. Acest lucru este valabil atît *înainte*, cît și *după* cucerirea puterii, pînă la desființarea claselor. În activitatea ideologică și de propagandă a partidelor claselor exploatatoare, și cu deosebire a celor reacționare, un loc important ocupă demagogia socială și politică, menită să prezinte într-o lumină seducătoare programele acestora și să camufleze obiectivele lor reale. Un exemplu mai mult decît tipic a oferit în această direcție partidul nazist, care, datorită impopularității legitime a obiectivelor reale, antipopulare, și-a „construit" cîte un program pentru fiecare dintre categoriile sociale [53], chiar dacă aceste „programe", puse alături, se excludeau reciproc, atestînd imposibilitatea absolută a înfăptuirii lor, ca manevră pentru captarea voturilor sau pentru neutralizarea rezistenței active a acestor categorii și

---

[50] *Ibidem*, p. 422.

[51] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 8, București, Edit. politică, 1962, p. 243.

[52] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, p. 464.

[53] Cf. Lucrețiu Pătrășcanu, *Problemele de bază ale României*, ed. a 3-a, București, Edit. de Stat, 1946, p. 247—248.

pături sociale. De aceea, sub acest aspect, rămîne esențială și mereu actuală indicația metodologică a lui Lenin : „Pentru a te orienta în lupta dintre partide, nu trebuie să crezi pe nimeni pe cuvînt, ci să studiezi adevărata istorie a partidelor, să cercetezi nu atît ce spun partidele despre ele însele, ci ce *fac* ele, cum înțeleg ele să rezolve diferitele probleme..." [54].

5. În lumina elementelor explicitate pînă acum devine limpede că partidele sînt principale mijloace de a forma și dezvolta conducători; și aceasta într-un dublu sens : conducători politici pentru clasa sau fracțiunea de clasă pe care o reprezintă, precum și, datorită poziției lor posibile în sistemul de guvernămînt, pentru comunitatea globală respectivă. Nu vom relua aici critica pozițiilor „elitiste", care reprezintă mai mult doctrine politice și nu teorii științifice; pentru punctul de vedere marxist vom trimite la cunoscuta lucrare a lui Lenin « *Stîngismul* » — *boala copilăriei comunismului* [55]. A. Gramsci sublinia că partidele „sînt pînă acum cel mai adecvat mijloc de « a elabora » conducători și capacitatea de a conduce" [56]. Evidențiind necesitatea unor eforturi permanente în direcția descifrării corecte a realității istorice, a tendințelor ei în vederea elaborării „principiilor fundamentale" care să orienteze eficient acțiunea politică, precum și necesitatea stăpînirii temeinice a tuturor formelor și metodelor pe care le presupune tehnica acțiunii politice eficiente, Lenin nota : „...Politica este o știință și o artă care nu cad din cer, care se dobîndesc cu trudă..." [57]. În această perspectivă, el releva rolul esențial și covîrșitor de responsabil al conducătorilor mișcării clasei muncitoare : „Rostul organizației de partid și al conducătorilor de partid demni de acest nume este, printre altele, tocmai acela ca printr-o muncă îndelungată, perseverentă, variată și multilaterală dusă de toți reprezentanții care gîndesc ai clasei respective să asigure cunoștințele necesare, experiența necesară și — în afară de cunoștințe și experiență — simțul politic necesar pentru rezolvarea rapidă și justă a problemelor politice complexe" [58].

6. În societățile cu clase antagoniste, lupta politică este, în finalitatea ei esențială, o luptă pentru exercitarea puterii supreme în societate prin intermediul statului. Partidele politice sînt principalul instrument al diferitelor forțe sociale în această luptă; finalitatea lor este, în funcție de poziția pe care o dețin, fie menținerea puterii, fie influențarea, controlul sau cucerirea acesteia. La această particularitate esențială a partidelor se referea Engels cînd scria că „orice partid politic tinde să cucerească dominația în stat" [59]. Scopul acesta este valabil și pentru partidul proletar, ținînd cont însă că, așa cum preciza Marx, lupta pentru eliberarea clasei muncitoare nu este o luptă pentru privilegii de clasă, ci „pentru desființarea oricărei dominații de clasă" [60], deci inclusiv a propriei sale domi-

---

[54] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 21, p. 289.

[55] În V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 41, București, Edit. politică, 1966 (mai ales cap. V, în care tratează problema „Conducători-partid-clasă-masă").

[56] A. Gramsci, *Opere alese...*, p. 149.

[57] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 41, p. 65.

[58] *Ibidem*, p. 52—53.

[59] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 18, București, Edit. politică, 1964, p. 271. Și Antonio Gramsci vedea în partid „o forță politică eficace din punctul de vedere al exercitării puterii" (*Opere alese...*, p. 155, *sub fine*).

[60] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 16, București, Edit. politică, 1963, p. 15.

nații, care nu servește decît ca instrument, necesar, dar tranzitoriu, subordonat țelului final : comunismul.

G. Lavau respinge posibilitatea definirii partidului politic prin acest element, întrucît, spune el, există partide ale unor minorități naționale sau ale unor minorități politice care nici nu și-ar putea propune țelul cuceririi puterii politice [61]. În realitate, aceste partide pot să-și propună țelul de a *participa* la exercitarea puterii (și atît istoria, cît și realitatea politică contemporană oferă destule asemenea exemple), astfel că obiecția sa nu rezistă analizei științifice.

Acestea sînt în concepția noastră trăsăturile fundamentale care, în *unitatea* lor, definesc *esența* partidelor politice moderne sau, altfel spus, reprezintă elementele constitutive ale *conceptului* de partid politic.

---

[61] Georges Lavau, *op. cit.*, p. 10.

PROBLEME ALE FORMĂRII ȘI DEZVOLTĂRII CONȘTIINȚEI SOCIALISTE ÎN ETAPA ACTUALĂ

DE

SIMION PUNI

Pe măsura creării și dezvoltării bazei tehnice-materiale a socialismului, a perfecționării noilor relații de producție socialiste, a dezvoltării învățămîntului, științei și culturii, a muncii educative desfășurate de partidul și statul socialist, conștiința socială a oamenilor muncii din țara noastră a cunoscut modificări substanțiale în toate sferele și laturile ei structurale, pe linia formării și dezvoltării unei conștiințe sociale noi, socialiste, a întregului popor.

În procesul revoluției și construcției socialiste, însușindu-și bazele științifice ale politicii partidului, cele mai largi mase de oameni ai muncii și-au format o conștiință politică înaintată, caracterizată prin devotament față de cauza socialismului și comunismului, patriotism fierbinte și internaționalism socialist. O dată cu dezvoltarea conștiinței politice și sub influența acesteia s-a săvîrșit o profundă înnoire morală, locul moravurilor cultivate în trecut de clasele exploatatoare luîndu-l tot mai mult principiile și normele de viață etice ale clasei muncitoare ; s-a format și dezvoltat o nouă atitudine față de muncă și față de avutul obștesc, s-au creat noi relații sociale între oameni întemeiate pe colaborare și ajutor reciproc.

Ca rezultat al întăririi orînduirii de stat socialiste, al legalității populare, al dezvoltării conștiinței politice și morale socialiste a maselor s-a format și se dezvoltă, manifestîndu-se cu tot mai mare forță, o nouă atitudine cetățenească, spiritul de răspundere al oamenilor muncii față de interesele statului, conștiința înaltelor răspunderi și îndatoriri cetățenești față de societatea socialistă.

În procesul construcției socialiste, al revoluției culturale, pe baza noii existențe sociale și sub înrîurirea ideologiei marxist-leniniste, a propagandei ateiste, un număr tot mai mare de oameni s-au eliberat de prejudecățile religioase, mistice, formîndu-și o concepție științifică despre lume și viață, ceea ce a dus la creșterea ponderii conținutului științific al conștiinței

Rev. filoz., **19**, *1*, p. 25–34, București, 1972.

sociale. Așa cum s-a apreciat la Plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971, consacrată îmbunătățirii activității ideologice, ridicării nivelului general al cunoașterii și educației socialiste, ca rezultat al profundelor transformări petrecute în anii de după eliberare, al victoriei orînduirii socialiste, al uriașei activități politice-educative desfășurate de partid, în țara noastră s-au obținut rezultate deosebit de importante în lărgirea orizontului cultural, în ridicarea nivelului politic și ideologic, în formarea conștiinței socialiste a celor ce muncesc.

Aceasta și-a găsit materializarea în realizările strălucite obținute de către oamenii muncii în dezvoltarea multilaterală a economiei naționale, în puternicul avînt al industriei socialiste și al agriculturii, în rezolvarea și depășirea an de an, trimestru de trimestru, a planurilor de producție, în ridicarea productivității muncii, realizarea de economii, în dezvoltarea științei și culturii, în ridicarea nivelului de trai al poporului, în progresul întregii societăți. Ea și-a găsit întruchiparea în participarea tot mai activă și conștientă a maselor la viața politică a țării, la conducerea treburilor de stat și obștești, la conducerea și perfecționarea întregului organism social-economic, constituind o puternică forță motrice a societății noastre pe calea progresului și civilizației. În sfîrșit, noua conștiință socialistă pătrunsă de spiritul patriotismului și internaționalismului socialist și-a găsit materializarea în apărarea și consolidarea independenței și suveranității naționale a patriei, în adeziunea unanimă a întregului popor la politica externă promovată de partidul și statul nostru.

Apreciind rezultatele pozitive obținute în domeniul muncii ideologice, al formării conștiinței socialiste, Plenara C. C. al P. C. R. a dezvăluit totodată cu un înalt spirit de răspundere lipsurile și neajunsurile care mai există pe acest tărîm, subliniind faptul că aceste rezultate nu sînt la înălțimea cerințelor actuale și mai cu seamă nu sînt la înălțimea realizărilor din alte domenii de activitate, munca ideologică și educativă fiind rămasă în urmă față de dezvoltarea generală a societății.

Drept rezultat, mai ales pe planul conștiinței morale se constată unele rămîneri în urmă față de alte laturi ale conștiinței sociale, existența unor fenomene respingătoare cum sînt tendințele de căpătuială, de înavuțire personală, furtul, delapidările, favoritismul și nepotismul - manifestări ale vechii societăți care trebuie să dispară în socialism. Dăunătoare mersului nostru înainte sînt și spiritul individualist mic-burghez, de indiferență față de marile aspirații și eforturi ale poporului, sustragerea de la obligațiile pe care uriașa operă de transformare revoluționară a societății și de înflorire a patriei le pune în fața fiecărui cetățean.

Viața arată că mentalitățile vechi, de esență burgheză sau mic-burgheză, pot avea consecințe deosebit de grave asupra poziției omului în societate. Ele pot duce pînă la urmă — așa cum s-a subliniat la plenară — la descompunerea morală și politică a celor care devin prizonierii acestora, inclusiv la comiterea de acte ce pot aduce prejudicii societății, propriului popor, patriei socialiste, cauzei socialismului. Așa cum sublinia secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, în expunerea la plenară : „Lupta fermă împotriva concepțiilor retrograde din vechea societate, împotriva obiceiurilor și moravurilor care poartă amprenta modului de viață burghez, eliberarea omului de tarele morale ale trecutului, de con-

secinţele gravelor deformări spirituale produse de ideologia şi comportamentul claselor exploatatoare constituie, de aceea, o latură esenţială a activităţii politice de educaţie socialistă a oamenilor muncii din patria noastră" [1].

Analizînd cauzele persistenţei unor fenomene negative în domeniul conştiinţei sociale, Plenara Comitetului Central a insistat asupra faptului că în activitatea educativă au continuat să se manifeste unele neajunsuri, îndeosebi îngăduinţă şi lipsă de fermitate faţă de unele manifestări retrograde, că şi-a făcut loc o anumită atmosferă de automulţumire, de tocire a combativităţii şi a spiritului revoluţionar, în unele sectoare s-a încetăţenit un spirit funcţionăresc, iar pe alocuri o atitudine „intelectualistă" prost înţeleasă.

Departe de a avea o viziune idilică, triumfalistă şi simplificatoare asupra acestui proces dialectic complex şi contradictoriu, partidul nostru consideră că transformarea oamenilor, înarmarea lor cu concepţii înaintate despre viaţă şi societate, cu cele mai noi cunoştinţe şi concluzii ale ştiinţei, constituie una dintre cele mai complicate probleme, cu mult mai grea, în multe privinţe, decît eforturile pentru amplificarea forţelor de producţie, şi care cere o muncă stăruitoare, plină de răspundere şi răbdare, deoarece însuşi viitorul comunist al patriei noastre depinde de desfăşurarea cu succes a acestei acţiuni.

Fenomen de o deosebită complexitate, conştiinţa socială reflectă existenţa socială în multilateralitatea ei, în aşa fel încît diferitele laturi ale existenţei sociale se oglindesc într-un fel sau altul, direct sau mijlocit, în toate formele conştiinţei sociale. Formele conştiinţei sociale, alcătuind un tot unic, îşi păstrează totuşi *specificul*, concretizat în anumite forme distincte (politica, morala, dreptul, filozofia, religia etc.), iar gradul de dezvoltare şi influenţare a unora asupra altora în cadrul interacţiunii reciproce se manifestă în mod diferit. Nu toate formele conştiinţei sociale sînt *egal apropiate* de existenţa socială imediată a oamenilor şi, ca atare, nu reflectă deopotrivă *direct* şi *rapid* existenţa socială, ci *indirect* prin diverse verigi intermediare. Dacă la toate acestea adăugăm independenţa relativă pe care o are conştiinţa socială în procesul dezvoltării sale, tendinţa pe care o manifestă de rămînere în urmă faţă de existenţa materială*, precum şi posibilitatea ca unele laturi ale conştiinţei sociale să o ia înaintea condiţiilor vieţii materiale, avem imaginea sumară a caracterului complex şi dificil pe care-l are procesul formării conştiinţei socialiste.

---

[1] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la PROGRAMUL P.C.R. pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi educaţia socialistă a maselor, pentru aşezarea relaţiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste şi comuniste* — 3 noiembrie 1971, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 48.

* Tendinţa de rămînere în urmă a conştiinţei sociale faţă de existenţa socială se explică prin : a) caracterul reflectoriu, *derivat*, al conştiinţei faţă de existenţa materială. Fiind o reflectare a existenţei, schimbările în conştiinţa socială apar de regulă în urma modificărilor din baza socială a societăţii ; b) caracterul istoriceşte limitat al cunoaşterii umane. Conştiinţa nu poate oglindi simultan, cu promptitudine şi în toate sferele ei de o dată, întreaga varietate a existenţei sociale, şi ea în continuă transformare, dezvoltare şi îmbogăţire ; c) tendinţa conştiinţei sociale spre independenţă relativă, care permite ca concepţiile, deprinderile, sentimentele, odată înrădăcinate în conştiinţa oamenilor, să se transforme în obişnuinţă, în forme tradiţionale, opunînd rezistenţă noilor idei, concepţii, sentimente, menite să le ia locul.

În această ordine de idei, prezintă o mare însemnătate teoretică şi practică critica formulată de tovarăşul Nicolae Ceauşescu împotriva acelora care încearcă să justifice fenomenele negative care apar în viaţa socială, în comportamentul unor oameni, prin teza despre rămînerea în urmă a conştiinţei faţă de dezvoltarea vieţii materiale. Pe bună dreptate s-a subliniat la plenară că a accepta o asemenea justificare pentru lipsurile noastre înseamnă a încuraja o atitudine pasivă, defetistă, cu profunde repercusiuni negative asupra dezvoltării societăţii. Încă în urmă cu un secol, fondatorii socialismului ştiinţific, dezvăluind raportul dialectic dintre existenţa materială şi conştiinţă, primatul condiţiilor vieţii materiale asupra conştiinţei, au subliniat că, la rîndul ei, conştiinţa poate exercita o puternică înrîurire asupra mersului înainte al societăţii, că ideile înaintate, cucerind masele, devin o uriaşă forţă materială a progresului. Mai mult decît atît, cunoaşterea legilor obiective ale dezvoltării sociale, spiritul de prevedere, conştiinţa clară a ţelului urmărit, creează posibilitatea ca unele laturi şi elemente ale conştiinţei sociale s-o ia înaintea existenţei sociale. Aşa precum se ştie, conştiinţa revoluţionară socialistă, ca armă de luptă împotriva burgheziei, apare încă în condiţiile societăţii capitaliste, îndeosebi în rîndurile celei mai avansate părţi a clasei muncitoare, o dată cu apariţia partidului comunist.

Victoria revoluţiei şi construcţiei socialiste aduce după sine modificări substanţiale, calitative şi în ceea ce priveşte procesul formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste. Aceste modificări privesc atît latura obiectivă cît şi cea subiectivă a procesului, şi acţionează în următoarele direcţii principale : a) creşterea sferei de cuprindere a maselor ; b) schimbarea structurii interne, pe verticală şi orizontală, a conştiinţei sociale ; c) accelerarea ritmului de dezvoltare a vieţii spirituale a societăţii ; d) limitarea tendinţei de rămînere în urmă a conştiinţei faţă de existenţa materială : e) creşterea funcţiei sociale motrice a conştiinţei sociale în viaţa societăţii.

Dacă înainte de revoluţia şi construcţia socialistă conştiinţa socialistă este introdusă din *exterior*, din afara mişcării muncitoreşti, în orînduirea socialistă ea se dezvoltă din *interior*, în conformitate cu noua orînduire socială, în procesul şi pe baza activităţii creatoare a oamenilor muncii, conduşi de partidul comunist. În aceste condiţii, conştiinţa socialistă are o bază materială *proprie* — existenţa socială socialistă, —, care nu numai că nu vine în contradicţie cu noua conştiinţă socială, ci, dimpotrivă, *generează şi stimulează* pe toate căile procesul formării şi dezvoltării ei. În această direcţie acţionează principalele laturi şi activităţi ale vieţii sociale şi spirituale a societăţii — activitatea de producere a bunurilor materiale, suprastructura politică şi juridică a societăţii, activitatea politică şi obştească, cultural-educativă şi ştiinţifică etc., —, realizîndu-se astfel o concordanţă tot mai deplină în cadrul interacţiunii reciproce dintre factorii obiectivi şi cei subiectivi în procesul formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste. *Această legătură interioară reciprocă şi concordantă dintre condiţiile obiective şi factorii subiectivi reprezintă una dintre legităţile cele mai importante ale procesului formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste în condiţiile socialismului.*

Pe de altă parte, dacă pînă la revoluţia socialistă dezvoltarea istorică se caracterizează printr-o desfăşurare predominant spontană, în orînduirea socialistă mişcarea socială începe să decurgă, în procesele ei esenţiale, din

ce în ce mai mult sub controlul şi cu participarea conştientă a maselor. Schimbarea raportului dintre factorul spontan şi cel conştient în favoarea celui din urmă, concordanţa tot mai deplină dintre factorul obiectiv şi cel subiectiv în procesul vieţii sociale, creşterea rolului conducător al partidului marxist-leninist în toate sferele vieţii sociale, creează condiţii favorabile pentru *accelerarea ritmului dezvoltării conştiinţei socialiste a oamenilor muncii*.

Tocmai aceste condiţii favorabile — obiective şi subiective — creează posibilitatea *reală* ca tendinţa de rămînere în urmă a conştiinţei sociale să fie modificată în direcţia *limitării* ei tot mai accentuate, astfel încît să nu rămînă în urma existenţei sociale. Aşa cum sublinia secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, trebuie să acţionăm cu toată fermitatea pentru a nu se ajunge la rămînerea în urmă a conştiinţei şi să facem ca aceasta să se ridice la nivelul bazei materiale şi chiar să devină ea însăşi o forţă materială mobilizatoare. Aceasta corespunde pe deplin cu concepţia noastră despre lume şi societate — materialismul dialectic şi istoric —, care este atît împotriva determinismului mecanicist, cît şi împotriva indeterminismului, atît împotriva fatalismului decurgînd din prima concepţie, cît şi împotriva voluntarismului, consecinţă inevitabilă a celei de a doua. Acţionînd conştient asupra naturii înconjurătoare, asupra propriei sale condiţionări sociale, omul nu poate aboli legităţile obiective ale societăţii în care trăieşte, el poate însă acţiona asupra diferitelor procese istorice, accelerîndu-le.

Firește, această acţiune nu se realizează în mod spontan, în necunoştinţă de cauză. Bizuindu-se pe studierea şi cunoaşterea legilor obiective ale dezvoltării sociale în general, ale formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste în particular, partidul comunist are menirea istorică de a conduce în mod *conştient şi dirijat* acest vast şi complex proces social.

Iată de ce, Partidul Comunist Român n-a lăsat şi nu poate lăsa pe seama spontaneităţii procesul formării conştiinţei socialiste. El porneşte în întreaga sa activitate de la considerentul că făurirea şi consolidarea noii orînduiri reprezintă un *proces conştient*, bazat pe cunoaşterea legilor obiective ale dezvoltării sociale, pe aplicarea creatoare a principiilor marxist-leniniste, corespunzător particularităţilor şi condiţiilor interne şi internaţionale specifice fiecărei etape. Or, accelerarea procesului de edificare şi consolidare a noii orînduiri sociale, participarea activă şi conştientă a tuturor oamenilor muncii la făurirea acestei opere măreţe, impun ca *o necesitate obiectivă* dezvoltarea continuă a conştiinţei socialiste a celor mai largi mase populare.

Cu atît mai pregnant se impune acest lucru în condiţiile actuale cînd Partidul Comunist Român a pus în faţa întregului popor sarcina istorică de *făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, ca obiectiv fundamental al noii etape pe care o străbate ţara noastră pe drumul progresului şi civilizaţiei.

În această perspectivă istorică, partidul nostru, preocupîndu-se de avîntul forţelor de producţie, de perfecţionarea relaţiilor socialiste, acordă în acelaşi timp o atenţie deosebită activităţii politice-ideologice, formării omului nou — preocupare care şi-a găsit materializarea în *Programul P.C.R. pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi educaţia socialistă a maselor, pentru aşezarea relaţiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste*

și comuniste adoptat de Plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971. Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, procesul înaintării noastre spre comunism sînt un proces dialectic, care presupune o dezvoltare *unitară, armonioasă a tuturor laturilor societății, care se condiționează și se influențează reciproc.* De aici decurg și sarcinile dezvoltării conștiinței revoluționare — *formarea unui om nou, cu o înaltă conștiință și pregătire profesională și cu un profil moral politic înaintat, animat de dragoste de muncă, de adîncă responsabilitate civică, de puternice sentimente patriotice și internaționaliste, pătruns de avînt revoluționar în gîndire și comportament, capabil să-și subordoneze propriile interese cauzei generale a societății.*

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate impune ca o necesitate stringentă îmbunătățirea *calitativă* a structurii și conținutului conștiinței sociale, *dezvoltarea multilaterală și armonioasă a tuturor laturilor și formelor conștiinței socialiste*, lichidarea rămînerilor în urmă ce se manifestă în unele sfere ale conștiinței sociale. Aceasta înseamnă : îmbogățirea conștiinței maselor cu o constelație de *noi valențe* față de practică, de viața socială, menite să sporească mai mult ca oricînd capacitatea de creație socială practică a maselor, capacitatea de *a răspunde noilor solicitări sociale*, infinit mai complexe, pe care făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate le ridică ; *creșterea ponderii conținutului științific* al tuturor formelor conștiinței socialiste și, pe această bază, ridicarea pe o treaptă superioară a gradului de reflectare a realității ; *sporirea funcției sociale motrice* a conștiinței socialiste în dezvoltarea societății, intensificarea participării tuturor oamenilor muncii, a întregului partid și popor la făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, operă care presupune atît ridicarea gradului de civilizație materială a României, cît și formarea unui om nou, cu o înaltă conștiință socialistă.

Elementul esențial al acestei conștiințe îl constituie — așa cum s-a subliniat la plenară — *participarea activă, în cunoștință de cauză a oamenilor muncii la edificarea și conducerea noii societăți, dăruirea lor totală pentru progresul multilateral al României socialiste.* Iar la baza acestei conștiințe trebuie să stea *ideologia marxist-leninistă a partidului nostru.* Întreaga activitate politică-ideologică de făurire a unei înalte conștiințe socialiste — sublinia secretarul general al P.C.R., tovarășul Nicolae Ceaușescu — trebuie să se realizeze pe baza concepției despre lume a clasei muncitoare — materialismul dialectic și istoric, pe baza ideologiei marxist-leniniste. Însușirea ideologiei marxist-leniniste, asimilarea bazelor teoretice ale socialismului științific contribuie la cristalizarea și adîncirea reflectării existenței sociale, corectînd insuficiențele și eventualele deformări ale reflectării empirice, deschizînd perspectiva cunoașterii științifice a realității, a practicii social-istorice. Însușirea ideologiei marxist-leniniste de către mase largi de oameni ai muncii exercită o influență hotărîtoare asupra tuturor formelor și laturilor conștiinței sociale, asupra întregului conținut al gîndirii oamenilor, asupra ideilor, concepțiilor, deprinderilor și sentimentelor lor politice, juridice, morale, artistice și filozofice. Pe această cale ideologia marxist-leninistă influențează întreaga activitate socială a oamenilor, activitatea lor de producere a bunurilor materiale și spirituale, relațiile în societate, familie etc.

Dezvoltarea multilaterală a conștiinței socialiste implică, de asemenea, cunoașterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul științei,

culturii şi tehnicii contemporane — factor tot mai important în progresul general al societăţii socialiste.

Această concepţie porneşte de la ideea că socialismul se bazează pe ştiinţă, pe cultură, că orînduirea noastră socială — spre a-şi afirma în practică superioritatea asupra capitalismului — trebuie să integreze organic tot ceea ce este mai înaintat, toate valorile făurite de om în creaţia sa materială şi spirituală. Creşterea ponderii conţinutului ştiinţific al conştiinţei socialiste, asimilarea noilor cunoştinţe oferite de ştiinţele naturii, constituie o necesitate obiectivă izvorîtă din obiectivele şi sarcinile noii etape a dezvoltării societăţii noastre — extinderea şi modernizarea bazei tehnice materiale a socialismului, aplicarea pe scară largă a cuceririlor ştiinţei şi tehnicii contemporane — factor hotărîtor în progresul general al societăţii socialiste.

Numai o astfel de *îmbinare armonioasă* a cunoştinţelor oferite de ştiinţele naturii, cu cele oferite de ştiinţele sociale, în procesul complex şi multilateral de formare a conştiinţei socialiste asigură cu adevărat victoria umanismului pe planul vieţii spirituale. Colaborarea dintre ştiinţă şi filozofia marxist-leninistă are, totodată, drept rezultat formarea unei conştiinţe sociale multilateral şi armonios dezvoltate — *conştiinţa socialistă.*

Dezvăluind direcţiile fundamentale ale dezvoltării multilaterale şi armonioase a conştiinţei socialiste, partidul indică în acelaşi timp *căile şi mijloacele* practice, concrete în vederea înfăptuirii acestui ţel.

În primul rînd, *activitatea practică a maselor pentru transpunerea în viaţă a politicii partidului de edificare a noii orînduiri sociale.* Aplicînd cu o deosebită măiestrie principiul marxist-leninist al unităţii dintre teorie şi practică la procesul formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste, Partidul Comunist Român organizează în aşa fel activitatea creatoare a maselor pentru făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate, încît aceasta să constituie o adevărată şcoală de educaţie socialistă. În această privinţă, partidul nostru porneşte de la premisa că *munca* este principalul tărîm de realizare şi afirmare a personalităţii umane, un factor esenţial în opera de formare a conştiinţei socialiste a oamenilor muncii. Golită în trecut de conţinutul ei creator, munca se transformă treptat, pe măsura înaintării societăţii noastre spre comunism, dintr-o povară, într-o primă necesitate vitală, fără de care însăşi viaţa ar fi de neconceput. Iată de ce se sublinia la plenara Comitetului Central necesitatea combaterii fenomenelor de parazitism, educarea tuturor cetăţenilor şi în special a tineretului, în spiritul dragostei şi respectului faţă de muncă, faţă de munca liberă, despovărată de exploatare din societatea noastră, singura sursă a progresului şi a prosperităţii poporului nostru, a naţiunii noastre socialiste, mijlocul principal de afirmare a talentului şi a forţei creatoare ale tuturor cetăţenilor, de manifestare a personalităţii şi de autoperfecţionare morală a fiecăruia.

În al doilea rînd, *participarea activă a maselor la rezolvarea treburilor de stat şi obşteşti, la conducerea întregii vieţi sociale.* Semnificaţia activităţii obşteşti pentru dezvoltarea conştiinţei socialiste rezultă din faptul că, prin însuşi conţinutul său, ea constituie o şcoală de educaţie cetăţenească, socialistă, care solicită pe fiecare participant să contribuie la dezbaterea şi rezolvarea celor mai diverse probleme ale construcţiei economice, de

stat și social-culturale izvorîte din programul elaborat de cel de-al X-lea Congres al partidului cu privire la făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate. Participarea tot mai largă a oamenilor muncii la conducerea activității economice și sociale contribuie la creșterea răspunderii fiecărui cetățean față de interesele generale ale colectivității, ale întregii națiuni socialiste. Ea cultivă, totodată, principiile și normele de conduită ale eticii comuniste, modul de viață socialist, contribuind la înlăturarea deprinderilor moralei burgheze moștenite de la vechea societate.

Ținînd seama de eficiența educativă a acestei activități, partidul nostru se preocupă în permanență de perfecționarea relațiilor sociale, de dezvoltarea democrației socialiste, crearea cadrului organizatoric necesar în vederea participării fiecărui cetățean la conducerea societății. Măsurile organizatorice luate în acest sens (crearea comitetelor și a consiliilor oamenilor muncii, ca organe de conducere colectivă, instituționalizarea adunărilor generale ale oamenilor muncii, introducerea principiului muncii colective la toate eșaloanele, dezbaterea de către masele largi a celor mai importante proiecte de legi și hotărîri) determină prezența tot mai activă, eficientă a celor ce muncesc, fără deosebire de naționalitate, la conducerea societății.

În al treilea rînd *școala — principalul canal de difuzare a științei și culturii, de îmbogățire a minții, de modelare a caracterelor, de formare cetățenească a tinerelor generații — care trebuie să dea societății atît buni specialiști, cît și cetățeni înaintați*, cu un orizont larg, cu spirit de inițiativă, cu o minte receptivă la tot ceea ce e nou și avansat, cu un înalt spirit de responsabilitate față de îndatoririle sociale.

În al patrulea rînd, *munca de propagandă*, al cărei rol este de a stimula gîndirea politică a oamenilor, de a-i ajuta să-și explice desfășurarea evenimentelor și să adopte o poziție justă față de ele, să dobîndească o perspectivă clară, pe baza concepției marxist-leniniste, asupra dezvoltării societății contemporane. În centrul muncii politice-ideologice va trebui să stea și pe viitor — așa cum s-a subliniat la plenară — cultivarea devotamentului nestrămutat față de patrie și partid, față de cauza socialismului, a spiritului internaționalist de solidaritate cu popoarele țărilor socialiste, cu partidele comuniste și muncitorești, cu mișcările de eliberare națională, cu forțele revoluționare și progresiste de pretutindeni.

Ținînd seama de cerințele etapei actuale a construcției socialiste, de marile obiective care stau în fața partidului și poporului în făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, Plenara C.C. al P.C.R. consideră că este necesar să se ia măsuri pentru ridicarea nivelului combativității revoluționare și a spiritului militant, partinic, al întregii activități politice, ideologice și de educație comunistă a maselor desfășurată de organele și organizațiile de partid, de organizațiile de masă și obștești, de organismele de stat, de instituțiile de propagandă, ideologice și cultural-artistice.

Un rol deosebit de activ și eficient în educația socialistă a maselor, în dezvoltarea multilaterală a conștiinței socialiste revine presei, radioului și mai ales televiziunii, care va trebui să devină o tribună de dezbatere captivantă a problemelor economice, social-politice și etice, care preocupă societatea noastră, o scenă de prim rang a celei mai valoroase arte și culturi naționale și universale, un instrument de masă pentru perfecționarea multi-

laterală a omului, pentru dezvoltarea conştiinţei socialiste a tuturor cetăţenilor patriei noastre. Ele vor trebui să promoveze cu curaj experienţa înaintată, să critice obiceiurile şi moravurile înapoiate, să asigure exprimarea părerilor oamenilor muncii din toate sectoarele de activitate, devenind astfel un puternic instrument în dezvoltarea democraţiei socialiste, în afirmarea principiilor eticii şi echităţii socialiste. Un aport tot mai mare la influenţarea morală a oamenilor, pentru sădirea în conştiinţa acestora a unor principii superioare de viaţă, vor avea arta şi literatura. Creaţia literar-artistică este chemată să răspundă cerinţelor făuritorilor de bunuri materiale şi spirituale, să îmbogăţească şi să înfrumuseţeze viaţa spirituală a omului. Totodată, casele de cultură, cluburile şi căminele culturale trebuie să desfăşoare o activitate cultural-artistică multilaterală, să cuprindă milioane de oameni, îndeosebi tineretul, contribuind în mod activ la educaţia socialistă a maselor, la răspîndirea culturii şi ştiinţei.

★

Ne-am referit doar la cîteva aspecte cu profunde implicaţii pentru dezvoltarea conştiinţei socialiste în perspectiva făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Ţinînd seama de faptul că modul de gîndire al oamenilor este determinat în mare măsură de condiţiile lor de viaţă şi de muncă, de nivelul forţelor de producţie şi de caracterul relaţiilor de producţie ale societăţii, este evident că preocuparea pentru bunul mers al economiei, pentru progresul material al ţării şi perfecţionarea organizării sociale constituie parte integrantă a întregii activităţi de formare a conştiinţei socialiste a maselor. În acest sens traducerea în viaţă a obiectivelor stabilite de cel de-al X-lea Congres al partidului cu privire la făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate — lărgirea şi modernizarea bazei tehnice materiale, dezvoltarea multilaterală a forţelor de producţie, a industriei, agriculturii şi altor ramuri ale producţiei de bunuri materiale; repartizarea justă pe teritoriu a forţelor de producţie care să permită dezvoltarea tuturor zonelor ţării, crearea condiţiilor necesare de lucru pentru toţi oamenii muncii, prezenţa clasei muncitoare în toate judeţele patriei; aplicarea pe scară largă în producţie a cuceririlor oferite de revoluţia tehnică-ştiinţifică contemporană şi pe această bază mecanizarea, automatizarea şi cibernetizarea producţiei materiale, care vor duce la reducerea simţitoare a deosebirilor dintre munca fizică şi cea intelectuală; perfecţionarea relaţiilor de producţie, a întregului organism social-economic, asigurarea unei concordanţe crescînde între nivelul şi structura forţelor de producţie pe de o parte şi diversele laturi ale relaţiilor de producţie pe de altă parte, între schimbările din baza economică şi suprastructura societăţii, dezvoltarea democraţiei socialiste, umanizarea tuturor sferelor vieţii sociale; ridicarea nivelului de trai al întregului popor, crearea condiţiilor pentru satisfacerea tot mai deplină a cerinţelor tuturor membrilor societăţii în spiritul dreptăţii şi echităţii socialiste, în conformitate cu principiul repartiţiei după munca depusă şi după importanţa acestei munci din punct de vedere social vor influenţa, într-o formă sau alta, direct sau mijlocit, formarea şi dezvoltarea conştiinţei socialiste, transformarea acesteia într-o puternică forţă motrice a progresului general al societăţii.

Reflectare conştientă a noii existenţe sociale în continuă dezvoltare, conştiinţa socialistă se afirmă şi se îmbogăţeşte mereu cu noi conţinu-

turi, cu noi valențe sociale și umane pe măsura maturizării orînduirii socialiste, a dezvoltării forțelor de producție, a științei și culturii, a perfecționării continue a relațiilor sociale, a lărgirii și adîncirii democrației socialiste, a schimbării tot mai accentuate a raportului dintre factorul spontan și cel conștient în viața socială în favoarea acestuia din urmă, a creșterii rolului conducător al partidului comunist în toate sferele și compartimentele vieții sociale, a creșterii combativității revoluționare împotriva influențelor ideologiei burgheze, împotriva mentalităților retrograde, străine principiilor eticii comuniste și spiritului de partid.

Într-o perspectivă mai îndepărtată, cînd va fi făurită societatea socialistă multilateral dezvoltată și se vor crea bazele societății comuniste, conștiința socială va cunoaște un grad tot mai înalt de dezvoltare. Ca rezultat al progresului tehnic-științific și al însușirii cuceririlor științei și culturii de către masele largi, va crește în mod considerabil *ponderea conținutului științific* în cadrul conștiinței sociale și, pe această bază, va spori capacitatea ei de reflectare a realităților sociale și ale naturii. Atunci va fi lichidată definitiv ruptura dintre producția materială și cea spirituală și se va realiza îmbinarea armonioasă dintre munca fizică și cea intelectuală, ceea ce va duce la înlăturarea oricăror forme de înstrăinare spirituală, astfel încît starea neumană a înstrăinării ideologice, exprimată în religie, în varianta filozofiei idealiste, își va pierde terenul ei real și va înceta cu desăvîrșire. Se va înfăptui astfel și pe tărîmul conștiinței sociale umanismul adevărat, eliberarea omului de înstrăinarea spirituală. Drept rezultat, între concepția despre natură și concepția despre societate se va realiza o concordanță tot mai deplină, conștiința comunistă întruchipînd astfel atît principiul materialist, cît și pe cel umanist.

Traducerea în viață a Programului elaborat de către partid cu privire la îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste, va scurta fără îndoială acest proces lung și anevoios, apropiind și pe planul vieții spirituale orînduirea noastră de țelurile și idealurile celei mai înalte formațiuni sociale — societatea comunistă.

ŞTIINŢA CONDUCERII ÎN LUMINA SOCIOLOGIEI

(SESIUNE DE COMUNICĂRI ŞTIINŢIFICE, 22—23 SEPTEMBRIE 1971)

Răspunzînd cerinţelor multiple care stau în faţa ştiinţelor sociale, — cerinţe clar formulate în ultimele documente de partid —, în primul rînd apelului de a contribui la „clarificarea numeroaselor probleme teoretice, de principiu, încă insuficient aprofundate", sectorul de teorie a dezvoltării sociale al Institutului de filozofie al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice, împreună cu sectoare ale altor institute de cercetare şi de învăţămînt (Centrul de sociologie, Centrul de cercetări pentru problemele tineretului, Academia de învăţămînt social-politic „Ştefan Gheorghiu"), a iniţiat şi a organizat în zilele de 22—23 septembrie 1971 o sesiune de comunicări ştiinţifice cu tema „Aportul sociologiei la constituirea ştiinţei conducerii". La realizarea programului au participat şi un număr de invitaţi care lucrează în învăţămînt sau în unităţi de cercetare cu profil economic, astfel încît lucrările sesiunii au primit un caracter multidisciplinar.

În cele două zile ale sesiunii au fost expuse 24 de comunicări şi referate, ale căror titluri le consemnăm mai jos în ordinea în care au fost prezentate :

— *Cunoaştere — acţiune — conducere*, de prof. dr. docent Al. Tănase, directorul Institutului de filozofie ;

— *Abstract şi concret în abordarea sistemică a organizării sociale*, de conf. dr. docent Victor Săhleanu ;

— *Unele particularităţi ale conducerii vieţii sociale în România. Determinări sociopolitice*, de prof. dr. Constantin Vlad, vicepreşedinte al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice ;

— *Politicul şi ştiinţa conducerii*, de Elena Florea, cercetător ştiinţific principal, Institutul de filozofie ;

— *Informaţie şi conducere în sistemele de acţiune socială*, de Haralambie Ene, cercetător ştiinţific principal, Institutul de filozofie ;

— *Sistemul culturii urbane în condiţiile societăţii socialiste şi conducerea socială*, de Paul Caravia, cercetător ştiinţific, Laboratorul de sociologie urbană ;

— *Organizaţia : cadrul social al activităţii de conducere*, de Viorel Cornescu, lector universitar, Universitatea Bucureşti ;

Rev. filoz., **19**, *1*, p. 35—72, Bucureşti, 1972.

— *Inerția percepției sociale și efectele ei în procesul de conducere*, de Cătălin Mamali, cercetător științific, Centrul de cercetări pentru problemele tineretului;

— *Știința organizării și conducerii : factorul uman* (*Tendințele actuale în psihosociologia americană*), de Petre Datculescu, cercetător științific, Centrul de cercetări pentru problemele tineretului;

— *Efectele social-umane ale unicității și pluralității în conducere*, de M. Mocanu, cercetător științific, Centrul de sociologie;

— *Funcțiile sociale ale uzinei. Necesitatea pentru știința conducerii de a promova aceste funcții*, de Honorina Cazacu, cercetător științific principal, Centrul de sociologie;

— *Aspecte sociologice ale conducerii colective a întreprinderii socialiste*, de conf. univ. Iuliu Gáll, Institutul medico-farmaceutic Tg.-Mureș;

— *Aportul sociologiei industriale la dezvoltarea științei și practicii conducerii întreprinderii*, de Maria Popescu, cercetător științific principal, Institutul de filozofie;

— *Unele probleme metodologice ale dialogului dintre factorii de decizie și sociologi*, de Gh. Chepeș, directorul Laboratorului de sociologie urbană;

— *Posibilitățile de intervenție a sociologului în adoptarea deciziilor la nivelul întreprinderii industriale*, de Emilian Golstein, cercetător științific principal, Camelia Zlate și Argentina Firuță, cercetători științifici, Centrul de sociologie;

— *Etica conducătorului în perspectiva sociologiei*, de Vasile Popescu, cercetător științific principal, Institutul de filozofie;

— *Valențele sociologiei în stimularea inițiativei salariaților*, de I. Mărgineanu, Centrul de sociologie;

— *Conducerea moralei și etica conducerii*, de dr. Fred Mahler, director-adjunct la Centrul de cercetări pentru problemele tineretului;

— *Conducerea pe bază de obiective în marile unități agricole socialiste*, de dr. D. Dumitriu, directorul Institutului de economie agrară;

— *Factorul uman în procesul producției și conducerii întreprinderii agricole*, de dr. Maria Stănescu, șef de sector, Institutul de economie agrară;

— *Probleme ale circuitului informațional în c.a.p., în perspectiva științei conducerii*, de Maria Larionescu, cercetător științific, Institutul de filozofie;

— *Eficiența social-economică a perfecționării organigramei cooperativelor agricole de producție*, de Maria Fulea, cercetător științific principal, Centrul de sociologie;

— *Membrii cooperatori — obiect și subiect al conducerii*, de Ecaterina Cogan, Institutul de economie agrară;

— *Cunoașterea condițiilor concrete și a efectelor complexe și contradictorii ale luării deciziilor în c.a.p. — premisă a științei conducerii*, de Maria Cobianu, cercetător științific, Centrul de sociologie.

După cum ușor se poate vedea, conținutul comunicărilor a îmbrățișat o arie largă de aspecte și probleme care interesează fie *știința* conducerii ca disciplină (premise teoretice sau metodologice), fie *activitatea* propriu-zisă de conducere într-un sector sau altul al vieții sociale (condiții și factori de ordin sociologic, psihologic sau psihosociologic, etic, organizatoric etc.).

Unele referate s-au axat pe probleme mai generale, altele au semnalat și formulat probleme pornind de la observații și cercetări concrete. În ansamblul lor, comunicările au prilejuit un considerabil schimb de idei și de informație științifică, mai cu seamă între disciplinele cu profil sociologic de ramură.

Un spor substanțial de clarificări l-au adus și discuțiile care au urmat după fiecare grup de referate în cele două zile ale sesiunii. (Au luat cuvîntul pe marginea comunicărilor : H. Wald, Lucian Stanciu, V. Cornescu, Gh. Epure, Stelian Popescu, D. Dumitriu, H. Cazacu, R. Socol, M. Ciurdariu ș.a.). Cuvîntul de închidere a fost rostit de prof. Al. Tănase, directorul Institutului de filozofie, care a formulat succint cîteva concluzii asupra dezbaterilor : acestea au fost rezultatul unei abordări interdisciplinare, s-au referit la o „știință încă în devenire", au pus în relief importanța *factorului uman* în conducere, au relevat necesitatea democratizării procesului decizional fără a se afecta problema autorității, au abordat știința conducerii dintr-o perspectivă umanistă care ia în considerare persoanele și oamenii vii, nu doar „administrarea lucrurilor".

Cîteva observații privind *tema* sesiunii și însemnătatea abordării ei în continuare nu vor fi, poate, de prisos, ca simple constatări. Deși organizatorii sesiunii au invitat la audierea lucrărilor conducători din unele întreprinderi bucureștene, apelul a rămas fără nici un ecou. Faptul trebuie să dea de gîndit. Cercetătorii doresc să fie de folos practicii conducerii, practicienii conducerii nu găsesc timp (sau disponibilitate?) pentru teorie.

În legătură cu tema sesiunii (știința conducerii), a cărei fundamentare presupune contribuții multidisciplinare, e de notat absența *problematicii filozofice*, de care totuși nu se poate dispensa nici o știință ca teorie, în cazul de față absența problemelor de epistemologie, de axiologie, de praxiologie etc. Tocmai acestea sînt chemate să clarifice în spirit critic „elementele" și noțiunile categoriale implicate într-o teorie a conducerii : acțiune conștientă, finalitate, scop, valoare, tipuri de valori, normă, tipuri de norme, raporturi posibile între scop și mijloace etc. sau validitatea metodologică a perspectivelor oferite de teoria sistemelor, de informatică, de cibernetică, de modelele de analiză din sociologia nemarxistă etc. Dacă e posibilă o știință a conducerii, științele particulare la care se face apel trebuie să clarifice prin răspunsuri teoretice întrebarea : în ce fel și sub ce raporturi o disciplină sau alta devin indispensabile pentru constituirea unei teorii științifice a conducerii? Comunicările sesiunii recente despre știința conducerii au oferit numeroase premise de ordin sociologic pentru soluționarea problemei.

Este neîndoielnic însă că rolul și contribuția unei științe sociale la constituirea unei „științe a conducerii" vor depinde în mare măsură de gradul de maturitate și de autoritate științifică a științei respective, iar în cadrul ei de competența științifică a persoanelor care o profesează. Oricît de „impersonal" ar fi prestigiul unei științe ca ansamblu sistematic de cunoștințe asupra unui domeniu, nu trebuie uitat că numele și autoritatea disciplinei în cauză se sprijină în ultimă linie pe competența comunității vii a persoanelor care o profesează și o dezvoltă. Atributul „științific" acordat unei activități de conducere va depinde și el de măsura în care asimilarea cunoștințelor despre materia conducerii a atins acel grad de concretitudine la care *a ști* devine echivalentul practic al lui *a putea*.

În legătură cu aceasta, fiind vorba de un domeniu praxiologic al cunoașterii, unde raționamentul *știu, deci pot* nu se verifică întotdeauna, se pune chiar întrebarea dacă însușirea unei *științe* a conducerii (ca teorie) se convertește nemijlocit în posibilitatea sau capacitatea practică de a conduce științific, dacă nu cumva, în unele domenii de activitate, *știința conducerii* se cere dublată ori completată cu elemente de *artă a conducerii*, de priceperea și de aptitudinea *personală* (ca experiență formativă sau înzestrare) de a dirija activități omenești. Dat fiind că practica și limbajul curent înregistrează existența și a unui *talent de a conduce*, teoria științifică a conducerii nu poate să nu-l înscrie, cu toate implicațiile sale, în capitolul ei privind selecția și criteriile de promovare a cadrelor de conducere.

Dorind să lărgească sfera de audiență a sesiunii la care ne-am referit, „Revista de filozofie" a selectat un mic grupaj din comunicările prezentate, supunîndu-l reflecției și, eventual, dialogului mai larg al cititorilor cu interes pentru știința conducerii. De altfel, majoritatea comunicărilor vor forma conținutul unei culegeri destinate tiparului.

Redacția

INFORMAȚIE ȘI CONDUCERE OPTIMĂ ÎN SISTEMELE DE ACȚIUNE SOCIALĂ

DE

HARALAMBIE ENE

Ceea ce se așteaptă din partea cercetărilor multidisciplinare asupra conducerii nu este o analiză abstractă a termenului de „conducere", nici o dispută sterilă asupra faptului dacă teoria conducerii în societate este sau poate deveni o știință, ci se cere punerea în lumină a unor concluzii cu un pregnant caracter operațional, care să contribuie direct la *optimizarea activității sociale*. De aceea considerăm că problema conducerii în viața socială, întrucît vizează un anumit fel de activitate socială, trebuie să pornească de la cunoașterea *acțiunii sociale* și să se întemeieze pe ea. Investigațiile privind conducerea socială se vor extinde, prin urmare, asupra proceselor care fac de fapt obiectul conducerii, cu alte cuvinte vor trebui să determine și să clarifice natura și caracterul acțiunii sociale.

În comunicarea de față ne propunem să schițăm cîteva teze și idei asupra acțiunii sociale ca puncte ale actualei dezbateri.

— Acțiunea socială nu are un caracter subiectiv, volițional, ci cunoaște, după cum se știe, determinări obiective, structurale. De aici urmează că acțiunea de conducere nu este nici ea doar un proces strict de raționalitate (vezi teoria raționalității a lui J. G. Mach și H. A. Simon), ci, de asemenea, un proces cu determinări structurale, un proces specific organizării sistemice.

Acțiunea socială și conducerea ei pot beneficia, în consecință, de o tratare prin prisma sistemelor de acțiune, dinamice și complexe, capabile de retroacțiune și de adecvare. Sub acest aspect ne interesează, analizînd rolul informației, mecanismul prin care se conduc sau sînt conduse aceste sisteme și ce anume decurge pe planul eficacității dacă are loc o conducere excesiv centralizată și situată în afara sistemelor propriu-zise de acțiune particulară.

— A conduce acțiunea socială înseamnă a o orienta spre ținta propusă în funcție de o anumită situație internă și externă grupului de acțiune dat. Această *situație* specifică se constituie ca urmare a interrelațiilor ce se

stabilesc în mediul înconjurător de acțiune între sistemul dat și alte ansambluri de acțiune (relații de subordonare, de supraordonare, de colaborare, de tensiune, de transfer de entropie etc.), știind că fiecare din aceste ansambluri caută să atingă o anumită valoare proprie.

— Conducerea acțiunii unui sistem nu poate pleca deci de la motivații cu caracter subiectiv, ci ea se exercită în funcție de structura internă a sistemului, de potențialitățile sale specifice, precum și de caracterul situației externe la care trebuie să se adecveze acțiunea.

— Acceptăm faptul că organizarea sistemică în viața socială presupune o ierarhizare a sistemelor, pornind de la sistemul social total și ajungînd la subsisteme și la sisteme parțiale de acțiune, care oferă o *flexibilitate operațională.*

— Valoarea lor de comandă, finalitățile lor sînt specifice nivelului de particularitate la care ele se situează. Ca urmare, și acțiunea lor va fi specifică, corespunzînd caracterului situației particulare în care se manifestă sistemele.

— Considerăm că principiile cele mai generale a căror realizare o urmărește societatea, sistemul social total într-o anumită situație, se traduc la nivelul sistemului imediat subordonat în niște valori de comandă și așa mai departe, din etaj în etaj pînă la cele mai particularizate sisteme de acțiune.

— Realizarea de către fiecare ansamblu de acțiune a unui aspect din valorile generale are loc în condițiile în care fiecare sistem parțial este structurat într-un anume fel și, mai ales, în condițiile unei situații de acțiune complexă și neasemănătoare cu a altora.

— Fiecare nivel de organizare sistemică și fiecare sistem din cadrul unui nivel dat acționează în condițiile unei anumite structuri interne și în condițiile unei situații specifice. Vom avea deci decizii și acțiuni specifice la situații specifice.

— După cum se știe, actul conducerii constă în transformarea informației în decizie. Cum are loc acest proces de transformare în cadrul ierarhiei sistemice și care sînt imperativele cerute de o decizie optimă?

— Este necesară delimitarea informației din sistemele de acțiune socială de informația așa cum este analizată ea de sistemele tehnice și de informatică. În cadrul informației sociale, cum arată V. Săhleanu, ne interesează *sensul ei*, conținutul, valoarea mesajului, făcînd abstracție de problemele ce se pun transmiterii, pe cînd în sistemele tehnice, în informatică interesează *masa* informației, puterea ei, mijloacele de vehiculare rapidă și ușoară prin canalele informației.

— Eficiența unei decizii este în funcție de comunicarea cu mediul, de obținerea unei informații satisfăcătoare privind situația înconjurătoare la termene convenabile, fără erori etc. Informația cerută de procesul conducerii sociale trebuie să posede următoarele calități esențiale: să fie necesară; să fie pertinentă (să se refere la subiect); să fie exactă; să fie concretă fără a fi supraabundentă; să fie recentă.

— Analiza raporturilor de ordonare între diversele nivele de organizare sistemică din viața socială arată că aceste imperative nu sînt întotdeauna respectate, de unde decizii de slabă eficiență.

— Preluarea dreptului de decizie de către unele sisteme situate la nivele ierarhice superioare este motivată de necesitatea evitării, în mod

paradoxal, tocmai a dezvoltării unei decizii nesatisfăcătoare în anumite situaţii, de care s-ar face responsabile sistemele parţiale de acţiune de la nivelele inferioare.

— Dar pentru a centraliza conducerea *acţiunilor particulare* din *sistemele parţiale* este, evident, nevoie *nu* de orice fel de informaţie, ci de *acea* informaţie cu caracter particular care priveşte situaţia specifică în care acţionează acele sisteme parţiale.

— Ce se poate întîmpla? În drumul ei spre nivelele ierarhice superioare, informaţia provenită de la dispozitivele de stocare ale diverselor sisteme parţiale este selectată pe parcurs din etaj în etaj şi suferă concomitent un proces de compactare, astfel ca la nivelul superior să ajungă cele mai importante informaţii cu o masă cît mai redusă. Este de la sine înţeles că, cu cît nivelul la care trebuie să ajungă informaţia este situat mai sus, cu atît selecţia şi compactarea vor fi mai drastice. Pe parcurs, atunci cînd se selectează, rămîn pe drum la diferite etaje informaţii aşa-zise de ordin secundar, terţiar etc. Procesul selectării însă este supus pericolului anumitor erori efectuate de cei ce selectează, erori care, cu cît ajung mai sus, îşi măresc „valoarea". În plus, datorită distorsiunilor provocate de aşazisele zgomote de fond din canalele de informaţie, pericolul de denaturare a mesajului creşte.

— Problema mai are un aspect. Informaţia provenită de la sursa de origine parcurge de fapt două drumuri în două etape. Unul înăuntrul sistemului parţial de acţiune, unde se procedează la strîngerea mesajelor la un dispozitiv de stocare în vederea prelucrărilor şi obţinerii de date necesare unor decizii proprii, alt drum fiind acum cel spre sistemele supraordonate, în cazul în care acestea, cum am văzut, încearcă monopolizarea deciziei operaţionale şi cer transmiterea informaţiei (particulare faţă de nivelul de generalitate la care se găsesc pe scara ierarhică aceste sisteme supraordonate) obţinute. Este clar că pericolul de degradare a informaţiei creşte foarte mult în cadrul acestui transport dublu.

— În acest caz de centralizare excesivă, decizia nu va mai fi adecvată, pentru că imperativele de care vorbeam, în special acelea care cereau ca informaţia să fie completă şi recentă, nu vor mai fi îndeplinite. Teoria matematică a informaţiei arată că este suficientă o pierdere de informaţie pertinentă de 10% la fiecare etaj pentru ca după 3—4 nivele să se ajungă la ambiguităţi deosebit de grave.

— În plus, această decizie provenită de la etajele superioare, privind însă adecvarea acţiunii la nişte situaţii foarte particulare de către sistemele parţiale de acţiune — capabile de fapt să răspundă ele înseşi adecvat şi mult mai eficient la perturbările venite din situaţia dată —, nu va mai avea o putere aşa de mare încît să fie pusă totalmente în aplicare.

— Aceasta, pentru că informaţia pe care o obţine orice sistem social dinamic şi complex privind situaţia foarte mobilă în care acţionează, îi serveşte de obicei în vederea adecvării mecanismelor sale interne de reglaj care determină ca, oricare ar fi *input*-ul (în limita capacităţii de sarcină a reglatorului), finalitatea dată sistemului să fie realizată. Această adecvare impune însă o perfectibilitate continuă, o *reproiectare* permanentă a sistemului de acţiune însuşi şi a structurii sale interne, astfel ca permanent această structură să mijlocească un comportament corespunzător situaţiei. Or, decizia care vine de sus se ocupă cel mult de felul cum va acţiona

acel sistem, nu şi de reproiectarea însăşi a structurilor proprii sistemului dat, care, evident, nu poate acţiona eficient în condiţiile menţinerii vechiului model.

Concluzie. Dacă optimizarea în sistemele de acţiune socială implică o reproiectare a structurii interne a activităţii sistemului şi acest proces necesar scapă nivelului superior care apare totuşi ca factor de decizie, optimizarea preconizată a conducerii devine ineficientă, chiar în situaţia cînd decizia ar fi luată pe bază de informaţii nedenaturate şi nedistorsionate şi deci, prin absurd, complet adecvate situaţiei particulare.

— Problema conducerii în sistemele sociale apare ca fiind definită nu ca *o* conducere, ca un tot amorf în care ar fi cuprinsă întreaga activitate de acest gen din societate, ci ea trebuie tratată sub un dublu aspect. La nivelele sistemului social total şi al subsistemelor imediat următoare se poate vorbi de o conducere *strategică*. Aici valorile generale devin intrări pentru sistemele parţiale situate la nivelele inferioare de acţiune, sisteme care trebuie orientate de nivelele superioare nu prin preluarea informaţiilor privind situaţia lor de acţiune particulară sau privind situaţia internă, deci nu prin preluarea dreptului lor de decizie, ci prin procesul de fixare a valorilor de comandă specifice fiecărui sistem parţial (decurgînd din principiile generale ale sistemului social total), valori care sînt realizate autonom şi în condiţii de mai mare eficienţă prin reglare proprie. Hotărîrile privind modalitatea în care se realizează aceste valori de comandă odată transmise trebuie să aparţină acestor sisteme parţiale, conducerea căpătînd aici un caracter *tactic*. Confuzia privind conţinutul conducerii specifice fiecărui nivel pe scara organizării ierarhice a sistemelor poate conduce la ambiguităţi care nu permit o decizie optimă şi cu atît mai puţin o acţiune optimă.

ORGANIZAŢIA : CADRUL SOCIAL AL ACTIVITĂŢII DE CONDUCERE

DE

VIOREL I. CORNESCU

Societatea omenească poate fi privită ca un sistem constituit din structuri organizaţionale distincte în interiorul cărora se desfăşoară diversele activităţi umane. Organizaţia, ca parte sau element al sistemului, reprezintă cadrul social sau unitatea socială în care se încadrează şi se integrează fiecare membru al societăţii şi care se constituie cu scopul realizării unui grup de obiective dinainte stabilite. Oamenii nu trăiesc izolaţi unii de ceilalţi ; *caracterul social al muncii*, determinat de faptul că ei nu pot să îndeplinească funcţiile lor de producţie dacă nu-şi unesc eforturile în vederea unei munci în comun şi dacă nu-şi schimbă rezultatele acestei munci, *reprezintă factorul obiectiv al constituirii lor în organizaţii*. Ca atare, istoria societăţii omeneşti este, totodată, şi o istorie a organizaţiilor umane care au evoluat pînă la formele cunoscute de noi azi. Omul modern nu

poate trăi și acționa decît în cadrul organizațiilor; el a devenit, așa cum pe drept cuvînt îl denumește W. F. Whyte, „om organizațional". Aceasta ne și explică faptul că în ultimele decenii tot mai mulți oameni de știință se preocupă de problemele acestui cadru social, urmărind să-l definească, să-i reconstituie elementele componente, mecanismul de funcționare și direcția în care se dezvoltă.

Organizația, după Chester I. Barnard, poate fi considerată ca un sistem în cadrul căruia se realizează cooperarea eficientă a activităților umane. Este o definiție succintă, dar care, completată de următoarele elemente, credem că va da o imagine cît de cît reală conceptului respectiv.

1. O organizație întotdeauna include oameni.

2. Între aceștia se stabilesc relații care îmbracă o varietate de forme. Indivizii se găsesc într-o continuă interacțiune unii cu alții.

3. Această interacțiune este întotdeauna structurată. Amintim faptul că structura unei colectivități umane reflectă în modul cel mai general gradul de dezvoltare a acesteia.

4. Fiecare membru al organizației are un grup de obiective proprii, care determină direcțiile acțiunii lui. Participarea în organizație reprezintă un mijloc de atingere a acestor obiective.

5. Grupurile de obiective individuale se intercondiționează reciproc în cadrul țelului final al organizației. Toți membrii organizației își vor desfășura activitatea lor în primul rînd în direcția realizării obiectivelor finale ale organizației, deoarece prin realizarea acestora se asigură în același timp îndeplinirea scopurilor lor personale.

Sintetizînd cele de mai sus, putem spune că *organizația apare sub forma unui sistem de relații structurale, interpersonale sau pluripersonale, în care indivizii sînt diferențiați în funcție de autoritate, status, rol și care este constituită în vederea realizării unor obiective sau țeluri dinainte propuse, cu maximă eficiență.*

Cu toată varietatea și complexitatea organizațiilor existente, acestea au la bază două elemente comune, și anume:

a) oamenii cu experiența și gradul lor de pregătire. Este elementul de bază care reprezintă *factorul conștient* ce acționează într-o direcție precisă pentru realizarea unui scop precis. „Condiția necesară pentru existența organizației — arăta Ogden H. Hall — o constituie interacțiunea dintre două sau mai multe persoane care își dau seama că dorințele (obiectivele. — *V.I.C.*) lor individuale pot fi realizate în condiții optime numai dacă-și unesc capacitățile lor personale și resursele de care dispun" [1]. În aceeași ordine de idei, Herbert G. Hicks spunea: „Interacțiunea indivizilor este elementul necesar și suficient și, totodată, elementul de bază al organizației" [2];

b) resursele necesare desfășurării în condiții optime a activității organizației.

În cadrul primului element, considerăm că putem include capacitatea și experiența unui grup din sînul organizației de a desfășura o activitate de conducere. Gradul în care toți membrii organizației reușesc să-și

[1] Ogden H. Hall, *An Analysis of Power and Its Role in the Decision Marking Process of the Formal organization.* Dissertation Louisiana State University, Baton Rouge, 1964, p. 10.
[2] Herbert G. Hicks, *The Management o Organizations,* McGraw-Hill Co., 1967, p. 18.

desfăşoare pe deplin capacităţile lor profesionale, abilitatea de a munci şi utiliza resursele materiale de care dispun depind în mare măsură de modul cum conducerea organizaţiei înţelege şi desfăşoară această activitate. Dacă organizaţia constituie baza, cadrul social al activităţii de conducere, aceasta, la rîndul ei, devine o funcţie a organizaţiei, o funcţie obiectiv necesară. „Orice muncă nemijlocit socială sau colectivă, executată pe scară mai mare — scria Marx —, are mai mult sau mai puţin nevoie de o dirijare, care să asigure armonizarea activităţilor individuale şi să îndeplinească funcţiile generale care rezultă din mişcarea întregului organism productiv, spre deosebire de mişcarea organelor sale independente. Un violonist se dirijează singur, o orchestră are nevoie de un dirijor" [3].

Organizaţia poate fi definită ca latura formală a conducerii, un mecanism prin care se realizează conducerea, canalele prin care politica şi acţiunile conducerii se materializează în practică. O conducere eficientă se bazează pe o cunoaştere ştiinţifică a organizaţiilor şi, totodată, pe o cunoaştere şi pe o înţelegere deplină a cerinţelor muncii de conducere. Orice conducător în acest sens, alături de alte cerinţe, trebuie :

1) să aibe o idee precisă despre cerinţele funcţiei pe care o îndeplineşte în cadrul organizaţiei ;

2) să cunoască perfect în ce relaţii se găseşte funcţia pe care o îndeplineşte cu celelalte funcţii din cadrul organizaţiei ;

3) să cunoască şi să înţeleagă relaţiile proprii în care se află cu subordonaţii imediaţi şi cu ceilalţi membri ai colectivului de conducere ;

4) să cunoască perfect, pe lîngă structura formală şi structura „informală" a organizaţiei, întregul complex de relaţii interumane din cadrul acesteia.

Activitatea de conducere, desfăşurîndu-se în cadrul colectivităţilor umane organizate structural are menirea de a consolida aceste colectivităţi, de a asigura coeziunea şi unitatea tuturor elementelor componente, de a coordona şi dirija activitatea oamenilor în conformitate cu cerinţele întregului sistem. Pentru aceasta, organizaţia trebuie analizată din punctul de vedere al variabilelor dependente pe care le conţine, şi anume :

1) individul ;
2) autonomia formală a funcţiilor ;
3) autonomia sau structura informală ;
4) comportamentul rezultat din reacţiile indivizilor ;
5) mediul fizic sau ambiant în cadrul căruia există organizaţia.

Toate aceste variabile dependente sînt unite printr-o reţea de comunicaţii şi de decizii, ceea ce determină existenţa unui sistem închegat şi dinamic. Dinamicitatea organizaţiei este un concept vital pentru munca de conducere. Modificările care au loc permanent în cadrul : a) structurii (formale şi informale), b) tehnologiei şi c) motivaţiei personale sau colective ridică deosebite probleme conducerii organizaţiilor. O conducere pe deplin ştiinţifică depinde de gradul de perfecţionare a organizaţiilor al căror produs este ea, de eficienţa acestora. Organizaţia, cu alte cuvinte, trebuie *organizată*. Acest lucru presupune, în primul rînd, elaborarea structurilor şi a metodelor de acţiune şi, în al doilea rînd, adaptarea şi exploatarea

[3] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 341—342.

efectivă a acestora în practică. Procesul organizării, după cum se ştie, are în vedere următoarele elemente : munca, salariaţii, relaţiile şi mediul fizic sau ambiant. Toate aceste variabile vor fi subordonate în cadrul procesului respectiv obiectivelor fixate în prealabil. „Prin funcţia de organizare (a organizaţiilor. — *V.I.C.*) se definesc principalele activităţi ce se cer îndeplinite, care devin sarcini, se descompun aceste activităţi în operaţiile cele mai simple, se precizează autoritatea şi competenţa necesară pentru realizarea diverselor operaţii, se grupează operaţiile după caracteristici de omogenitate, convergenţă, autoritate şi competenţă ; se încredinţează operaţiile astfel grupate — care devin responsabilităţi — membrilor organizaţiei, aceştia devin responsabili de funcţii ; se definesc relaţiile dintre funcţii ; se elaborează şi se hotărăsc procedee şi metode de îndeplinire a activităţilor, care se pun la dispoziţia responsabililor" [4].

Conducerea ştiinţifică este considerată pe bună dreptate un produs al organizaţiilor, dar un produs care are menirea să asigure viabilitatea şi vitalitatea acestora. Ca atare, în cadrul organizaţiei conducerea trebuie să-şi exercite autoritatea cu care este învestită, autoritate care poate fi definită prin capacitatea de a determina pe alţii să execute deciziile luate sau, altfel spus, de a determina pe membrii organizaţiei de a-şi asuma responsabilităţi.

Studierea raportului autoritate-responsabilitate în cadrul organizaţiei constituie un factor de însemnătate practică deosebită. De acest raport este legat, de altfel, procesul delegării de atribuţii şi de responsabilităţi, proces de importanţă vitală în conducere, pentru că :

1) concretizează relaţiile formale între membrii organizaţiei ;

2) permite conducerii posibilitatea de a se axa pe problemele majore ale organizaţiei şi, totodată, de a se ocupa în mod eficient de ele ;

3) dezvoltă aptitudinile de conducere ale subordonaţilor şi dă posibilitate acestora să participe la procesul de luare a deciziilor ;

4) deciziile se iau acolo unde se cunosc cel mai bine problemele efective ale organizaţiei ;

5) permite o participare mult mai activă a tuturor membrilor organizaţiei la realizarea în condiţii superioare a tuturor obiectivelor stabilite.

Pentru ca activitatea de conducere să se realizeze pe baze cu adevărat ştiinţifice, trebuie cunoscut bine cadrul social în care se desfăşoară. Organizaţia, ca unitate socială a activităţilor umane, reprezintă un cîmp de investigaţie foarte fertil. Ştiinţa organizaţiei este o ştiinţă tînără, tainele acestui cadru încă nu au fost dezvăluite pe deplin. Cunoaşterea lor va permite perfecţionări neîntrerupte ale conducerii. Organizaţiile moderne, de dimensiuni uriaşe şi foarte complexe, pot supravieţui numai datorită unei conduceri eficiente, care se bazează, la rîndul ei, pe o cunoaştere a lor cît se poate de amănunţită. Formele de organizare şi metodele de conducere a organizaţiilor vor depinde în primul rînd de instrumentele cognitive puse în acţiune şi de modul concret de raţionalizare a acestora.

---

[4] Constantin Cojocaru, *Atributele conducerii organizaţiilor economice*, în *Ştiinţa conducerii societăţii*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 239.

APORTUL SOCIOLOGIEI INDUSTRIALE LA DEZVOLTAREA ȘTIINȚEI ȘI PRACTICII CONDUCERII ÎNTREPRINDERII

DE

MARIA POPESCU

Relația dintre sociologia industrială și știința conducerii întreprinderii este o formă a relației generale dintre două discipline ale căror domenii se suprapun parțial. Cercetarea sociologică include în sfera ei și probleme care privesc, fie direct, fie indirect, conducerea întreprinderii, iar știința conducerii se cuprinde parțial în sociologie.

Ne vom referi pentru analiza acestei interferențe la fenomenul *luării deciziilor*. Este un moment esențial al practicii conducerii, indisolubil legat de luarea în considerare a coordonatei umane. Studii recente relevă, de pildă, importanța deosebită a folosirii instrumentelor matematicii, care conferă operației de luare a deciziilor un caracter precis și incontestabil. În acest sens sînt folosite teoria jocurilor, statistica matematică, modelarea, teoria operațională etc., toate subordonate găsirii variantei optime, deci deciziei celei mai indicate. Pe o asemenea cale, eșecul ar trebui să fie exclus sau, oricum, strict limitat probabilistic. Și totuși multe decizii aparent riguroase au cu totul alte consecințe decît cele scontate. De ce? Pentru că la toate datele problemei — condiții materiale, mijloace tehnice, scop economic etc. — intervine ca factor, uneori perturbator, *coordonata umană*, comportamentele umane extrem de variabile, adesea imprevizibile și dificil de formalizat în vederea unei modelări matematice. În acest moment de elaborare a deciziei, sociologia singură poate oferi științei conducerii elemente teoretice cu privire la factorul uman al producției: coordonatele existențiale ale factorului uman, experiența și pregătirea sa, țelurile urmărite, atitudinile și așteptările dominante etc.

Fără îndoială, cel puțin la nivelul actual de dezvoltare a sociologiei, numai într-o mică măsură există posibilitatea formalizării riguroase a elementului uman în vederea aplicării instrumentarului modern al științei conducerii. Din acest punct de vedere, aportul real al sociologiei la constituirea științei conducerii este departe de cel ideal.

În același timp se pune întrebarea: oare știința și practica conducerii se plasează pe o orbită optimă, normală, între cerințele economice și cele umane, chiar incomplet formalizate, cum le oferă sociologia? Își propune ea un asemenea scop? Un răspuns categoric la aceste întrebări este greu de dat. El presupune o analiză temeinică a motivațiilor și a consecințelor numeroaselor decizii luate. Chiar și în acest caz nu s-ar putea constata de fapt, decît ce anume gen de decizii predomină într-un domeniu sau altul, realitatea prezentînd o gamă extrem de variată de stimuli care hotărăsc în ultimă instanță luarea unei decizii. În consecință, ar fi, poate, mai util să vedem ce recomandări face *tehnica* luării deciziilor, pentru ca pe baza lor să putem aprecia în ce măsură știința conducerii se corelează cu rezultatele cercetării sociologice.

Este ştiut că orice decizie a conducerii în general şi, evident, a conducerii întreprinderii industriale comportă o anumită *posibilitate de risc* prin însăşi natura sa : se raportează la un fapt de viitor care nu poate fi previzibil decît în termeni de posibilitate. O altă sursă de incertitudine în privinţa efectelor deciziei o constituie şi „materia sa primă", *informaţia*. Aceasta poate fi incompletă, fie pentru că nu s-au alocat fonduri suficiente pentru obţinerea ei, fie pentru că este furnizată de surse prea îndepărtate şi are loc fenomenul perisabilităţii în cursul transmisiei etc. Cei care iau decizii trebuie să evalueze deci atît efectele pozitive, cît şi riscul pe care îl presupune o cale sau alta în realizarea scopului propus. Tehnica luării deciziilor presupune evaluarea din perspectivă economică a rezultatelor şi a riscului. Cu alte cuvinte, este vorba de stabilirea probabilităţii de obţinere a beneficiului x şi a probabilităţii riscului de pierdere y în decizia sau suita de decizii A, B, C etc. Prin operaţii matematice succesive se calculează cîştigul economic *cel mai mare* care poate proveni *cel mai* sigur (cu probabilitatea cea mai mare), iar din mulţimea de decizii posibile este luată aceea care corespunde cerinţei respective.

Apare, oare, în procedura de luare a deciziilor şi evaluarea *realizării umane* a producătorului? Pentru conducerea întreprinderii capitaliste în cadrul căreia au apărut asemenea procedee precise şi riguroase de calculare a şanselor de cîştig bănesc, considerarea în calcul a „cîştigului" sociocultural al individului în muncă şi prin muncă nu constituie, evident, o preocupare. Colaborarea dintre sociologia industrială nemarxistă şi ştiinţa conducerii întreprinderii nu ţinteşte susţinerea intereselor maselor producătoare, ci slujirea dezideratului fundamental al societăţii capitaliste, obţinerea profitului maxim. Aportul sociologiei la dezvoltarea ştiinţei şi practicii deciziei se limitează în acest caz la găsirea căilor pentru *acceptarea* de către muncitori a deciziilor luate de conducere.

În condiţiile societăţii socialiste, deosebirile esenţiale sînt determinate de noile relaţii de producţie socialiste, de nivelul tehnic al producţiei, de formaţia profesională, precum şi de conştiinţa nouă, socialistă, a oamenilor.

Astfel, din faptul că proprietatea asupra mijloacelor de producţie este socială decurge direct cerinţa dirijării tuturor întreprinderilor industriale de către statul socialist. În consecinţă, o anumită parte din activitatea de decizie la nivelul întreprinderii nu aparţine conducerii colectivului respectiv, ci organelor de stat superioare, în special ministerelor. Planul de producţie, de investiţie etc. este în ultimă instanţă hotărît de organele centrale. Evident, aceasta se face şi pe baza propunerilor primite din partea conducerii întreprinderii respective, dar ele sînt destul de mult modificate de forul tutelar. În acest caz şi *numai într-o asemenea direcţie*, conducerea întreprinderii desfăşoară o activitate de decizie *formală*. În unele cazuri, modificările făcute la nivelul organelor superioare au certe valenţe pozitive, împotrivindu-se unor tendinţe de automulţumire, de ascundere a rezervelor, de neînnoire tehnică şi organizatorică. În alte cazuri, modificările pot avea consecinţe negative : deciziile luate, fiind îndepărtate de sursa datelor pe care se bazează, pot fi în parte neadecvate, pot duce la micşorarea spiritului de iniţiativă şi a responsabilităţii grupului conducător

operativ propriu-zis. Cum pot fi evitate asemenea situații în condițiile afirmării nete a principiului controlului societății asupra activității productive a fiecărei unități economice? Răspunsul îl oferă *perfecționarea continuă* a relațiilor dintre conducerea întreprinderii și organul coordonator superior. Măsurile luate de Conferința Națională și de Congresul al X-lea al partidului urmăresc tocmai prevenirea unor asemenea situații negative prin *apropierea factorului de decizie de cadrul aplicativ al ei, întreprinderea.*

În afara acestei părți a activității de decizie care, în mod socialmente necesar, depinde în mare măsură de factori exteriori, rămîn destule elemente, aspecte ale deciziei care se realizează strict în cadrul întreprinderii. În acest sens, menționăm: măsurile tehnice și organizatorice înglobate în planul MTO, care reprezintă de fapt inițiativa, creația, competența, preocupările multiple din domeniul tehnic și organizatoric ale conducerii lărgite a întreprinderii; măsuri privind cadrele etc. Activitatea de decizie se desfășoară în fiecare ședință de lucru a comitetului de direcție, cu ocazia întîlnirilor conducerii operative cu șefii serviciilor, în fiecare zi de către acești șefi și așa mai departe.

În ce privește tehnica luării deciziilor — mari sau mici — la nivelu întreprinderii, ea se bazează mai ales pe intuiția, pe pregătirea și pe experiența conducătorului sau a grupului de conducere, și numai într-o infimă măsură — cel puțin în întreprinderile industriale în care s-au desfășurat cercetările noastre — pe procedee matematice, pe mijloace mecanizate sau pe folosirea calculatoarelor electronice. Aceasta înseamnă, oare, că deciziile elaborate în condițiile amintite ar fi ineficiente sau net inferioare celor bazate pe aplicarea metodelor moderne de calcul? Răspunsul este negativ. De altfel, chiar cei care au elaborat aceste metode recunosc că ele nu pot înlocui, ci doar valorifică mai bine intuiția bazată pe experiența și pe perspicacitatea conducătorului.

Operația concretă de luare a deciziei constă în *expunerea* problemelor de rezolvat în cadrul organului colectiv, *propunerea* uneia sau a mai multor soluții și *alegerea*, în general prin dezbateri și vot, a celei considerate mai adecvate. Într-o anumită măsură, operațiile riguroase de alegere prin calcul a căii optime sînt suplinite de folosirea *experienței colective*; evident, posibilitățile de utilizare și a primelor procedee trebuie să crească. Posibilitatea de includere, de considerare a cerințelor factorului uman al producției în fiecare decizie mai importantă apare, în condițiile întreprinderii socialiste, ca o realitate fundamentală și incontestabilă; cadrul instituțional adecvat este prezent și în continuă perfecționare. Întrebarea imediată se referă însă la transformarea posibilității în realitate, la folosirea plenară a virtuților cadrului respectiv.

În legătură cu aceasta trebuie menționate cîteva condiții. Mai întîi, *includerea factorului uman* drept o coordonată importantă a oricărei decizii luate de conducerea întreprinderii *este condiționată de măsura în care reprezentanții organizațiilor politice, profesionale și ai masei salariaților exprimă și susțin problemele reale ale muncitorilor*, cu alte cuvinte dacă se integrează adecvat în rolul pe care îl au. Or, din acest punct de vedere, cercetarea concretă pe care am efectuat-o a relevat o situație generală susceptibilă încă de îmbunătățiri substanțiale.

O altă condiție care facilitează statornicirea perspectivei social-umane în orice decizie a organului de conducere este *disponibilitatea pentru această perspectivă a conducerii operative a întreprinderii*. Oricît de activi ar fi reprezentanții organizațiilor obștești sau ai salariaților și oricît de întemeiate și de reale ar fi cerințele lor, dacă nu vor găsi audiența necesară la grupul de conducere operativ, strădania lor va fi inutilă sau cu eficiență minimă.

Desigur, ar fi absurd să se pretindă directorului să strîngă mîna zilnic unui număr de fruntași în producție. Totuși, conducerea superioară a întreprinderii dispune, credem, de mai multe posibilități de stimulare morală decît, să spunem, de stimulare materială, ceea ce vrea să însemne că acordarea unor laude personale, a unor evidențieri celor realmente merituoși nu necesită aprobări de fonduri băneștí suplimentare, cum ar presupune acordarea unor premii mai mari decît cele actuale. Este un fapt incontestabil că disponibilitatea psihologică a muncitorului contribuie, alături desigur și de alți factori, cum ar fi pregătirea și experiența profesională, la calitatea și la cantitatea rezultatelor sale productive. Tocmai acest fapt a determinat, după cum se știe, amploarea cercetărilor de psihologie și de sociologie aplicată în întreprinderea capitalistă.

În condițiile întreprinderii socialiste, includerea perspectivei social-umane în activitatea de decizie, intensificarea preocupărilor în vederea realizării continue și ascendente a unei asemenea perspective se impun atît pentru motive economice, cît mai ales pentru motive *ideologice* și *educative*. În fond, o formă principală prin intermediul căreia individul intră în relație cu societatea este cadrul social al muncii. Conducerea acestui cadru restrîns este considerată de individ ca reprezentînd în mic societatea, exigențele și avantajele pe care ea i le oferă ca individ. Părerile pe care și le formează omul asupra modului în care este recompensat material și moral, el ca persoană și cei din jurul lui în cadrul restrîns al locului său de muncă, sînt extrapolate și generalizate pentru societate în ansamblu. Slaba preocupare față de problemele omului care se mai întîlnește în activitatea de decizie din unele întreprinderi impietează asupra puterii de convingere a tezei fundamentale a ideologiei noastre : omul și cerințele sale înainte de orice. Iată de ce întreprinderea socialistă are, în afară de principalul său scop — producerea rentabilă de bunuri materiale —, și un important scop ideologic-educativ. În acest sens, reafirmarea recentă de către secretarul general al partidului nostru a tezei că *orice conducător trebuie să fie în primul rînd un om politic* atrage atenția, credem, și asupra faptului că în cadrul muncii de conducere, chiar cînd se desfășoară în domeniul economic, țelurile profund umaniste ale politicii partidului nostru trebuie cu precădere afirmate. Conducerea activității productive înseamnă nu numai realizarea de bunuri materiale, ci și formare și consolidare a conștiinței socialiste, a atitudinilor novatoare, responsabile. Orice decizie economică trebuie să aibă, în consecință, măcar implicit, dacă nu și explicit, un revers educativ, contribuind în mod specific, pe de o parte, la afirmarea unei noi spiritualități muncitorești și, pe de altă parte, la rezolvarea cerințelor factorului uman al producției.

ASPECTE SOCIOLOGICE ALE CONDUCERII COLECTIVE A ÎNTREPRINDERII SOCIALISTE

DE

IULIU GÁLL

Importanţa pe care o ocupă decizia în procesul conducerii ştiinţifice a societăţii este determinată de o serie de cerinţe practice, atît politice, cît şi economice, privind dezvoltarea societăţii contemporane.

În literatura de specialitate se accentuează tot mai mult faptul că *asigurarea caracterului ştiinţific al conducerii este direct legată de fundamentarea obiectivă, ştiinţifică a deciziilor.* Experienţa şi intuiţia sînt elemente importante ale conducerii, dar conducerea nu se poate reduce la acestea. În condiţiile actuale, activitatea conducerii reclamă o concepţie politică clarvăzătoare, precum şi o teorie a conducerii care ţine cont de scopul constituirii grupului asupra căruia se răsfrînge, de mijloacele realizării scopului etc.

Importanţa deciziei creşte deosebit de mult în perioada construcţiei societăţii socialiste multilateral dezvoltate, fiindcă în această etapă elementul conştient joacă un rol preponderent.

Partidul Comunist Român, statul nostru socialist desfăşoară o largă activitate pentru dezvoltarea democraţiei socialiste, pentru stimularea iniţiativei creatoare a tuturor oamenilor muncii în construcţia noii orînduiri. În esenţă, problema *dezvoltării democraţiei socialiste* constă în participarea tot mai activă a maselor populare la conducerea treburilor ţării, *la elaborarea liniei politice, la luarea de hotărîri şi decizii cu caracter social-economic-politic.*

Totodată, conducerea democratică a vieţii sociale presupune şi găsirea mijloacelor şi a structurilor organizatorice care să permită participarea maselor la luarea deciziilor şi la nivelul unităţilor şi întreprinderilor economice. Prin conducerea colectivă la toate treptele sociale se asigură participarea unui număr tot mai mare de oameni ai muncii la luarea deciziilor, sînt *activizate aptitudinile şi calităţile* care ridică nivelul muncii la stadiul de creaţie, determinînd astfel apariţia unor posibilităţi de integrare în microclimatul social, identificarea indivizilor cu scopurile organizaţiei.

Realizarea acestor obiective constituie elemente esenţiale ale conducerii socialiste, o bază reală a succesului ei.

Aplicarea principiilor democratice în conducerea economiei sub formele cele mai deschise nu exclude, ci, tocmai dimpotrivă, presupune creşterea responsabilităţii. Climatul democratic în procesul pregătirii şi adoptării deciziilor întăreşte răspunderea atît pentru efectele imediate, cît şi pentru urmările ulterioare ale conducerii. Climatul democratic înlesneşte totodată elaborarea alternativelor, creîndu-se astfel premisele pentru optimizarea deciziilor.

Conducerea colectivă facilitează apariţia de idei, sugestii şi iniţiative, precum şi *posibilitatea cunoaşterii opiniei, ajutînd astfel informaţia şi comunicaţia.* Deciziile luate în asemenea împrejurări realizează anumite

aşteptări sociale, anumite motivaţii. Astfel decizia va reflecta nu numai anumite interese particulare, ci şi interesele comune, acţionînd pe baza unor reguli şi norme care pornesc de la interesele întregului colectiv.

Studiind aspectele procesului de democratizare a pregătirii şi adoptării deciziilor în unele întreprinderi din Municipiul Tg.-Mureş, am constatat avantajele deosebite pe care le prezintă introducerea formelor colective de conducere în adoptarea deciziilor. În centrul cercetării s-au aflat opiniile membrilor comitetului de direcţie şi ale oamenilor muncii privind aspectele conducerii colective, ale climatului democratic de pregătire şi de adoptare a deciziilor, stilul de muncă şi alte aspecte.

Ancheta a cuprins întreprinderi din domeniul industriei chimice (Combinatul de îngrăşăminte azotoase), al industriei metalurgice („I.S. Metalotehnica"), al construcţiei de maşini şi utilaje pentru industria uşoară (I.U.I.U.), al industriei de prestaţii (I.R.E.M., U.R.A., întreprinderile comunale), al industriei uşoare (Fabrica de pielărie şi mănuşi), al industriei locale şi alimentare („Prodcomplex"), al industriei de instalaţii şi aparatură electrice („Electromureş"), al industriei lemnului („Ilefor") etc.

Înainte de toate ne-a interesat aprecierea membrilor comitetelor de direcţie şi a oamenilor muncii din aceste întreprinderi cu privire la formele şi la metodele noi de conducere. După cum reiese din răspunsurile primite, majoritatea persoanelor interogate apreciază în mod pozitiv activitatea comitetelor de direcţie. În general, foarte puţine răspunsuri au exprimat părerea că activitatea comitetelor de direcţie nu este corespunzătoare şi nu dă randamentul dorit. Cercetînd stilul de muncă şi climatul în care se desfăşoară activitatea comitetelor de direcţie, ne-a interesat în mod cu totul deosebit climatul democratic în perioada pregătirii şi în cursul adoptării deciziilor. Este cunoscut faptul că de acest aspect se leagă în mod direct probleme ca elaborarea alternativelor, caracterul deciziilor, conflictele decizionale, precum şi altele legate de funcţionarea şi de conducerea treburilor întreprinderii.

Membrii comitetului de direcţie consideră că *în procesul de pregătire şi de adoptare a deciziilor există un climat corespunzător şi că în toate aceste întreprinderi sînt respectate principiile democratice de luare a deciziilor.* Menţionăm, totuşi, că în unele întreprinderi, ca „I. S. Electromureş", „Prodcomplex" etc., un număr destul de mare dintre membrii comitetelor de direcţie declară că deciziile nu sînt pregătite suficient de temeinic şi că se lucrează încă superficial sau sectar. Unii membri ai comitetelor de direcţie consideră că nu se studiază destul de atent *alternativele posibile,* că nu sînt alcătuite colective de specialişti care să studieze posibilităţile existente, problemele esenţiale, în urma cărora să se tragă concluziile necesare.

Datele rezultate din cercetare relevă faptul că deciziile luate de comitetele de direcţie nu sînt transpuse consecvent în practică. Astfel, majoritatea celor chestionaţi declară că deciziile adoptate sînt transpuse numai cu aproximaţie în practică. Toate acestea subliniază actualitatea indicaţiilor date de către tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Uzinele „23 August" din Bucureşti, conform cărora trebuie lărgit şi întărit controlul adunărilor generale ale salariaţilor asupra activităţii comitetelor de direcţie, asupra activităţii directorilor.

În realizarea climatului democratic optim din întreprinderi și în adoptarea unor decizii adecvate condițiilor existente, un rol deosebit revine deci adunării generale a salariaților. Această formă democratică a conducerii constituie un for de dezbatere a tuturor problemelor, un for de soluționare a sarcinilor ce stau în fața întregului colectiv. Adunările generale asigură participarea efectivă a muncitorilor, a specialiștilor, a tuturor oamenilor muncii la conducerea și organizarea economiei, la elaborarea și adoptarea deciziilor.

Studiind prin mijloace sociologice problemele legate de adunările generale ale oamenilor muncii din cadrul Municipiului Tg.-Mureș și cercetînd documentele întreprinderii, ne-a interesat în primul rînd opinia membrilor comitetului de direcție și a muncitorilor din întreprinderi cu privire la felul cum sînt organizate adunările, dacă se discută problemele esențiale, în general dacă membrii comitetelor de direcție cunosc sarcinile integrale ale întreprinderii, precum și alte probleme.

Rezultatele studiilor întreprinse atestă concluzia că în organizarea adunărilor generale nu sînt folosite încă toate posibilitățile politice de conducere colectivă a treburilor, că problemele esențiale nu se discută totdeauna și la nivelul dorit. Folosirea deplină a potențelor spirituale ale întreprinderii, analizarea cauzelor care determină în unele întreprinderi menținerea unor aspecte de colaborare formală sau de participare pasivă la conducerea colectivă constituie cerințe majore ale conducerii.

Analiza atentă a raporturilor umane și a problemelor legate de procesul de producție dezvăluie disproporția care există în unele întreprinderi între folosirea potențialului material, tehnic, economic și folosirea potențialului spiritual al specialiștilor, al capacităților de creație în general în valorificarea observațiilor și a experiențelor acumulate de către membrii comitetelor de direcție și de către oamenii muncii.

Apropierea complexă, multilaterală de problemele uzinei, studierea lor multidimensională nu sînt posibile în actualele condiții decît prin includerea în acest proces a tuturor specialiștilor din diferite domenii de activitate, a cercetătorilor etc., prin folosirea tuturor observațiilor și propunerilor oamenilor muncii. Cercetările efectuate în întreprinderile din Tg.-Mureș demonstrează că multe propuneri și sugestii se pierd pe parcurs. Un număr destul de însemnat dintre muncitorii chestionați declară că nu participă la discuții în cadrul adunărilor generale, deoarece consideră că nu se acordă atenția cuvenită propunerilor lor.

Aplicînd cu consecvență principiile conducerii colective, asemenea situații ar fi în mare măsură evitate. De asemenea încărcarea unor conducători cu diferite sarcini apare, în primul rînd, acolo unde lipsește sau nu este elaborată destul de temeinic *concepția conducerii colective*, cînd nu există o diviziune normală a muncii și o cooperare eficientă între membrii comitetului de direcție. Munca realizată în colectiv presupune aplicarea acelor forme și metode care stimulează colaborarea, cooperarea. *Toate aceste aspecte influențează și modelarea conștiinței socialiste, al cărei principal element moral este colectivismul.* În literatura de specialitate se conturează tot mai clar ideea că nici sursele naturale, nici sursele de energie și de materii prime nu au o asemenea importanță în dezvoltarea și determinarea perspectivelor, pe care o are folosirea eficientă, rațională a potențialului spiritual.

Practica întreprinderilor demonstrează *necesitatea schimbării și eliminării unor concepții tradiționale înrădăcinate cu privire la comportarea oamenilor și la stimularea creșterii eficienței acționării colective, în strînsă legătură cu dezvoltarea elementelor specifice conștiinței socialiste.*

Folosirea metodelor moderne de conducere în vederea elaborării soluțiilor și a alternativelor presupune de la bun început crearea climatului corespunzător dezvoltării capacității de creație, de gîndire, a unui climat propice analizei și soluționării problemelor în mod colectiv.

În cadrul cercetărilor am urmărit să cunoaștem opinia membrilor comitetului de direcție cu privire la folosirea tuturor potențelor sale spirituale, urmărind dacă membrii comitetului apreciază contribuția personală la realizarea obiectivelor propuse ca fiind pe măsura capacităților lor.

Analizînd datele rezultate, am constatat că un număr destul de mare dintre membrii comitetelor de direcție consideră că în întreprinderea lor nu sînt folosite toate potențele creatoare existente la nivelul comitetului de direcție. Și alte aspecte ale potențialului spiritual uman rămîn în afara preocupărilor comitetului de direcție. În general, în cadrul ședințelor comitetelor de direcție nu se acordă atenția cuvenită nici problemelor legate de raporturile umane. Cercetarea raporturilor om-om și om-colectivitate în cele mai multe dintre întreprinderile investigate relevă faptul că nu sînt studiate și folosite la nivelul dorit toate posibilitățile umane ale întreprinderii.

În stimularea activității oamenilor este deosebit de important ca sarcinile de realizat să fie concepute în așa fel, încît să apeleze la aportul și la participarea lor conștientă, activă. Cunoașterea scopurilor este bine realizată atunci cînd comunicația și informația ajută pe executantul deciziei să devină deplin conștient de ceea *ce trebuie să facă și în vederea obținerii cărui rezultat (X sau Y).* În cazul unor munci mai complexe, importanța acestor factori iese și mai mult în evidență. Știința organizării, teoria informațională, cercetarea operațională, științele tehnice etc. tratează cu atenție deosebită problemele legate de informație, de comunicație, precum și de alte aspecte ale conducerii.

Cercetările noastre din întreprinderile din Tg.-Mureș, efectuate prin prisma acestor cîtorva aspecte prezentate, arată că mai sînt unele carențe în privința informației și a comunicației. Acest fapt facilitează apariția unor situații în care se aplică reglementări ce nu sînt cunoscute și, ca urmare, nu sînt respectate, cînd oamenii nu se încadrează în scopurile organizației economice și ale locului de muncă, cînd măsurile de constrîngere sau aplicarea unor sancțiuni predomină în stilul de muncă al conducerii.

Pentru ca muncitorul să fie capabil să realizeze la nivelul dorit decizia luată de comitetul de direcție, este imperios necesară crearea unor condiții ca : *ridicarea permanentă a nivelului de pregătire profesională și de cultură a muncitorilor, valorificarea experienței acumulate, asigurarea unor condiții normale de muncă, participarea muncitorilor la pregătirea și la adoptarea deciziilor* și altele.

Activizarea oamenilor presupune întotdeauna un climat democratic adecvat, în cadrul căruia vor apărea conlucrarea, sentimentul siguranței, motivarea scopului etc. *Motivația* apare legată de persoane sau de organizație, iar caracterul, trăsăturile esențiale ale oamenilor vor exercita o influență hotărîtoare asupra voinței și acțiunii lor. Motivația presupune

realizarea unui scop şi va exista totdeauna o cauză sau chiar mai multe care vor constitui mobilul acţiunii. Motivările pot izvorî din surse *psihologice, pot fi determinate de cauze fiziologice, personale, sociale* etc. Stimulentele pot fi folosite în raport cu toate acestea numai atunci cînd înlesnim în mod pozitiv prin aceasta realizarea scopurilor generale, comune. Conducerea organizaţiei economice în care se iau decizii strategice trebuie să cunoască în mod cert aceste aspecte şi să ţină cont de ele, ajutînd astfel integrarea scopurilor personale în realizarea scopurilor generale propuse. În acest sens, crearea climatului democratic, tovărăşesc joacă un rol important. Socotim necesar să subliniem chiar aici că în fiecare om există tendinţa de a realiza în practică cu preponderenţă scopurile sale. Cei care exercită o funcţie de conducere pot şi ei să acorde o importanţă deosebită intereselor personale, fapt care are consecinţe dintre cele mai grave. Conducerea democratică limitează foarte mult posibilitatea situării unor interese înguste deasupra celor colective, nu admite crearea unor privilegii sau a unui statut aparte de drepturi şi avantaje pentru unii. Climatul democratic este incompatibil cu spiritul de clică, cu familiarismul sau cu acoperirea lipsurilor şi cu admiterea atitudinii de subapreciere a colectivului. Conducerea democratică pune în faţa oamenilor şi a colectivelor de muncă sarcini şi obiective care presupun în mod obligatoriu efortul comun, motivarea generală, conlucrarea generală, activă a tuturora.

Numai în cadrul climatului politic democratic poate fi stimulat individul, iar activitatea lui ridicată la nivelul creaţiei conştiente. Opinia sănătoasă a colectivului are o mare însemnătate, fiindcă poate bara drumul unor încercări care urmăresc realizarea unor avantaje pur personale pe seama colectivului.

Cadrul democratic al conducerii întreprinderii influenţează şi asupra unui alt aspect deosebit de important : *aprecierea*. Aprecierea activităţii unui om are repercusiuni asupra comportamentului şi evoluţiei sale. O apreciere greşită poate determina stabilirea unor obiective greşite sau chiar unele rezolvări greşite, care în general izvorăsc din subiectivism. În asemenea cazuri pot apărea soluţii şi situaţii cînd unii lucrează şi execută anumite lucrări fără să fie convinşi de utilitatea acţiunilor pe care le execută, prestînd munca fără convingere, numai pentru dovedirea ataşamentului faţă de conducătorul unităţii.

Baza aprecierii activităţii trebuie să fie randamentul. În acest sens apar cîteva cerinţe faţă de conducători : a) înainte de toate, conducătorul trebuie să aibă cunoştinţele necesare, pe baza cărora poate decide despre un lucru dacă este bun sau nu, dacă duce înainte sau frînează producţia ; b) conducătorul trebuie să fie bun cunoscător al oamenilor, iar în aprecierile sale să domine anumite aspecte obiective, ca rezultatele în muncă, capacităţile lor obiective, şi nu unele calităţi subiective, necontrolabile ; c) conducătorul, avînd personalitatea sa, nu va invidia rezultatele altora din colectiv şi nu va voi să apară ca realizatorul muncii altora ; d) conducătorul trebuie să fie capabil să recunoască în faţa colectivului slăbiciunile sale, să aprecieze obiectiv pe colaboratori ; e) conducătorul trebuie să găsească totdeauna modalitatea adecvată de a transmite sarcini, de a mobiliza oamenii ; f) conducătorul trebuie să fie deosebit de atent să nu greşească, să nu fie informat tendenţios de către colaboratorii săi,

să nu apeleze la criterii şi la sisteme de valori necorespunzătoare în aprecierea oamenilor.

În eliminarea aspectelor negative, care pot aduce daune puternice conducerii, un rol important revine controlului democratic, sistematic, aplicării cu consecvenţă a principiului conducerii colective.

Am relevat cîteva implicaţii sociologice ale caracterului colectiv al conducerii întreprinderii socialiste. Socotim că măsurile luate cu privire la îmbunătăţirea conducerii organizaţiilor economice îşi vor atinge pe deplin scopul atunci cînd normele şi principiile cuprinse în directive vor fi înţelese şi aplicate în spiritul în care au fost concepute.

FACTORUL UMAN ÎN PROCESUL PRODUCŢIEI ŞI CONDUCERII ÎNTREPRINDERII AGRICOLE

DE

MARIA STĂNESCU

Activitatea unei întreprinderi agricole desfăşurîndu-se pe fondul unei multitudini de factori: naturali, tehnici, economici şi sociali presupune o cunoaştere temeinică a acţiunii şi interacţiunii lor din partea conducătorilor ei, întrucît eficienţa economică şi socială a întreprinderii depind de conexiunea ansamblului acestor factori.

Desigur, fiecare categorie de factori îşi are locul şi importanţa specifică în activitatea agricolă. Dar, în cercetările efectuate şi în studiile publicate asupra agriculturii, un loc preponderent a fost acordat factorilor naturali, tehnici. Elementul uman în procesul producţiei agricole a rămas puţin abordat în studiile întreprinse.

Or, este cunoscut că procesul de conducere a întreprinderii agricole, ca structură organizaţională de desfăşurare a producţiei, se realizează prin oameni, iar aceştia se află într-un anumit raport faţă de mijloacele de producţie. Este cunoscut, de asemenea, că activitatea agricolă în ţara noastră se înfăptuieşte în cadrul a două tipuri de întreprinderi caracterizate prin două tipuri de proprietate: (1) de stat şi (2) cooperatistă. Deşi ambele tipuri de întreprindere reprezintă colectivităţi umane, în care indivizii care participă la procesul producţiei propriu-zise şi al conducerii producţiei intră în anumite relaţii interpersonale şi pluripersonale generate de structura organizaţională respectivă, raportul faţă de mijloacele de producţie a unui grup este diferit în raport cu situaţia existentă în celălalt grup.

TIPURI DE PROPRIETATE ŞI PARTICIPAREA LA CONDUCERE

În agricultura bazată pe *gospodăria individuală*, familia ţărănească reprezintă o comunitate de producţie relativ autonomă, în care capul familiei este şi şeful întreprinderii agricole; el hotărăşte în toate acţiunile

economice și sociale ale familiei. Firește că în cadrul acestui tip de unitate de producție, concepția de conducere este, prin excelență, empirică și ca atare, nu se poate vorbi de conducere în înțelesul științific al cuvîntului.

Schimbările intervenite în structura agrară a țării, concretizate în formarea și dezvoltarea întreprinderilor agricole bazate pe proprietatea de tip socialist, au modificat și forma de participare la conducere a factorului om. Familia țărănească a încetat să mai fie o unitate de producție și fiecare membru component, major sau chiar minor *, devine un element al volumului de forțe de muncă din cadrul întreprinderii, fie de stat, fie cooperatistă.

Întreprinderea socialistă de dimensiuni mari a creat un mediu social-organizațional care a determinat un nou mod de participare la conducerea producției a factorului uman și o nouă concepție de conducere bazată pe decizii la diferite nivele ale formațiunilor de muncă : echipă, brigadă, fermă.

În aceste condiții economice și sociale noi, diferite fundamental de condițiile generate de proprietatea agricolă individuală, întreprinderea agricolă apare sub forma unui sistem de relații în care indivizii sînt diferențiați în funcție de autoritate, statut și rol în activitatea de producție.

Întrucît în agricultură întreprinderile sînt organizate pe baza a două tipuri de proprietate care determină raporturi diferite ale colectivelor de muncă față de mijloacele de producție, și analiza modului de participare a factorului uman la procesul conducerii trebuie făcută în mod separat. Acest fapt este cu atît mai necesar cu cît conducerea, ca funcție socială, se desfășoară în cadrul unor anumite structuri economice obiective și în cadrul unui climat psihosocial diferit.

În întreprinderea agricolă de stat forța de muncă apare într-un alt raport față de mijloacele de producție (salariați) în comparație cu membrii cooperatori care sînt proprietarii patrimoniului cooperativei agricole. Aceste condiții economice influențează și componenta psihologică a comportamentului celor ce activează într-un tip sau altul de întreprindere.

În întreprinderile agricole de stat întreaga activitate se desfășoară după normele generale de organizare și conducere a oricărei întreprinderi de producție neagricole, respectîndu-se particularitățile date de specificul producției și al tehnologiilor de producție proprii agriculturii. Participarea salariaților unităților agricole de stat în procesul de producție și la conducerea activității întreprinderii este identică cu aceea a tuturor salariaților întreprinderilor de stat, în care adunările generale ale salariaților permit participarea largă a acestora la conducerea întreprinderii în care lucrează. De asemenea, în consiliile de administrație ale întreprinderilor** salariații sînt reprezentați prin președintele comitetului sindical și unii lucrători agricoli cu munci de răspundere.

Particularitățile procesului de producție agricol, care determină un necesar de brațe de muncă variabil de la un anotimp la altul, fac ca între-

* După statutul cooperativelor agricole, pot participa la muncă și au drept de vot și cei care au împlinit vîrsta de 16 ani și aderă la prevederile statutului cooperativei.

** Consiliul de administrație al întreprinderii agricole de stat este format din : director, tehnolog șef, economist șef, șefii sectoarelor de producție, președintele comitetului sindical și specialiști sau lucrători cu munci de răspundere. Acest organ administrativ are rolul de a analiza și a conduce activitatea de producție și organizarea muncii în cadrul întreprinderii. El funcționează ca organ de conducere colectivă, cu caracter deliberativ și ia hotăriri executorii pe bază de vot.

prinderile agricole de stat să folosească pentru desfăşurarea activităţii lor şi forţă de muncă sezonieră. Acest fenomen al nepermanentizării totale a numărului de oameni reprezintă un factor obiectiv al neparticipării depline la procesul de conducere a tuturor salariaţilor. Pe de altă parte, sub latură calitativă, forţa de muncă angajată temporar reprezintă pe cei fără o calificare formată şi neintegraţi în forme organizatorice de educaţie socială şi politică, supuşi unui proces permanent de mobilitate geografică. Reprezentînd un fenomen de proporţii, necomensurat pînă în prezent, ar trebui ca preocupările de perfecţionare a procesului conducerii prin participarea largă a tuturor salariaţilor întreprinderii să-l cuprindă în cercetare şi să-i găsească soluţii pe plan economic şi social.

În *întreprinderile agricole cooperatiste* mijloacele de producţie (pămîntul şi celelalte mijloace de muncă) reprezintă, conform prevederilor statutului cooperativelor agricole, proprietatea grupului de cooperatori care au aderat la crearea cooperativei şi a membrilor familiilor acestora. În ceea ce priveşte forma de participare a membrilor cooperatori la conducerea activităţii cooperativei, Adunarea generală a membrilor cooperatori, ca organ suprem de conducere, este singura în măsură să hotărască asupra întregii activităţi economice, financiare şi organizatorice a cooperativei. Adunarea generală reprezintă, în principiu, o formă a democraţiei directe, asigurînd participarea cooperatorilor la conducerea treburilor cooperativei.

În procesul conducerii cooperativei, ţăranii cooperatori participă ca proprietari ai mijloacelor de producţie ale C.A.P. Ei sînt cei care trebuie să hotărască : a) ce anume va produce cooperativa lor agricolă ; b) cît va produce ; c) cum să se organizeze munca şi procesele tehnologice ; d) ce destinaţie se va da producţiei obţinute. Aceste obiective economice trebuie privite, firesţe, în contextul dezvoltării de ansamblu a economiei naţionale care prin intermediul cerinţelor pieţei socialiste pentru produsele agricole determină şi volumul şi structura ofertei de produse agricole.

Acest nou tip de întreprindere agricolă a solicitat şi ridicarea gradului de cunoştinţe profesionale ale participanţilor la producţia obştească a cooperativelor, cunoştinţe profesionale impuse atît de elementele de tehnică modernă folosite în procesul de muncă, cît şi de cuceririle ştiinţei în domeniul geneticii şi agrotehnicii.

Integrarea membrilor cooperativelor agricole în procesul general al perfecţionării profesionale a fost impusă de necesitatea creşterii volumului producţiei agricole, precum şi de modificări în calitatea acestei producţii. Este cunoscut faptul că aportul individului în orice act economic-social (A) este în funcţie de valoarea individului (V), de capacitatea sa biologică şi de limitele ei (C) şi de poziţia sa în procesul de activitate (P) ; deci $A = V + C + P$. Prin prisma acestor elemente trebuie judecată şi eficienţa producţiei şi a întregii activităţi economice şi sociale a diferitelor întreprinderi agricole cooperatiste.

Este cunoscut procesul de reducere a populaţiei ocupate în agricultură provocat în general de gradul sporit de mecanizare a muncii, care determină un necesar de braţe de muncă mai redus. Deşi acest proces este explicat de economişti şi sociologi şi prin alte cauze, el este privit totuşi ca o manifestare a progresului social [1]. Dar unele caracteristici legate de structura de vîrstă şi sex a populaţiei ocupate în producţia agricolă, evi-

[1] Vezi „Lupta de clasă", 1970, nr. 6, p. 39—41.

denţiate în unele studii, reflectă o *îmbătrînire* a mediei de vîrstă şi o *creştere a ponderii muncii femeilor* în unele întreprinderi cooperatiste sau zone agricole. În aceste cazuri, aportul factorului uman la producţia şi conducerea proceselor creatoare de valori materiale în agricultura cooperatistă apare deficitar, căci elementele care însumează valoarea fiecărui individ (V + C + P), mai sus menţionate, sînt reduse ca potenţe fizice şi ergonomice. Ca atare, activitatea şi eficienţa economică a acestor întreprinderi agricole este redusă în ansamblul activităţilor producătoare de valori.

Ceea ce trebuie studiat în aceste cazuri este problema factorilor economici şi sociali care au determinat asemenea procese de migrare, definitivă sau temporară, din cadrul unor cooperative agricole, a elementului uman apt de muncă şi cu capacitate creatoare la nivelul şi cerinţele oricărui alt sector al producţiei materiale. În studierea acestui fenomen trebuie pornit de la faptul că oamenii, ca subiecţi participanţi la producţia şi conducerea întreprinderii, nu sînt pur şi simplu un număr oarecare de indivizi, ci formează colectivităţi cu structuri psihosociale distincte. Membrii cooperativelor agricole ca proprietari ai mijloacelor de producţie pe care le-au adus şi apoi le-au dezvoltat, au altă poziţie şi alt simţ de proprietate faţă de patrimoniul cooperativei, în comparaţie cu salariaţii întreprinderilor agricole de stat. Atîta timp cît participarea lor la producţia şi la deciziile economice asupra întreprinderii au avut rezultate în veniturile directe ale membrilor cooperatori, ataşamentul faţă de cooperativa agricolă a fost real, dar pe măsură ce această participare a scăzut, s-a accentuat fenomenul înstrăinării de mijloacele de producţie ale întreprinderii şi forţa umană aptă de muncă s-a supus unui proces de migraţie neplanificată *, ca o dezordine întîmplătoare care a dus la existenţa unui deficit în unele întreprinderi şi zone agricole şi la formarea unui contingent de braţe de muncă în care o pondere predominantă au femeile şi persoanele înaintate în vîrstă.

Dar, indiscutabil, atunci cînd analizăm fenomenul mobilităţii geografice a forţei de muncă din cadrul întreprinderilor cooperatiste, nu putem lua în consideraţie numai elementul retribuţiei muncii şi al veniturilor sociale ale membrilor cooperatori. Stimulentul material cuprinde ca părţi componente şi condiţiile de muncă şi conţinutul muncii [2] care determină un anumit grad de satisfacţie sau insatisfacţie în muncă a unei părţi din populaţia ocupată în agricultură şi în special la categoriile de vîrstă mai mică. Unele anchete întreprinse asupra tineretului cuprins în activităţi efectuate în mediul rural [3] au reliefat dorinţa acestora de a avea o pregătire profesională şi condiţii de muncă oferite de meserii din domeniul industriei, în primul rînd, apoi didactico-administrative şi medico-sanitare. Dintre cei cu pregătire profesională şi care lucrează în domeniul agriculturii, numai cca 50% au răspuns că-şi doresc pentru viitor o meserie în această ramură.

Aceste elemente de natură psihologică explică în mare măsură procesul mobilităţii orizontale şi verticale a forţei de muncă din agricultură.

---

* Nu avem în vedere mişcarea teritorială a populaţiei agricole cauzată de necesitatea orientării investiţiilor de interes republican şi local.

[2] Vasile Popescu, *Atitudinea morală şi stimulentele materiale*, Bucureşti, Editura Academiei, 1969, p. 19–30.

[3] *Tineretul rural '68*, Bucureşti, Editura Academiei, 1970, p.103.

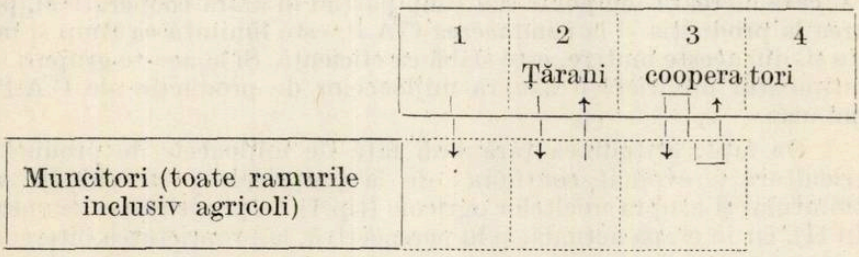
TRĂSĂTURI NOI ALE FORȚEI DE MUNCĂ OCUPATE ÎN AGRICULTURĂ

Existența întreprinderilor agricole de stat a permis *creșterea* numerică a salariaților în agricultură (muncitori și intelectuali), indiferent de locul pe care îl ocupă în ierarhia sistemului de organizare și conducere a producției.

Întreprinderile agricole cooperatiste, împrumutînd tot mai mult din formele de organizare a muncii aplicate în întreprinderile agricole de stat, au generat acțiunea unor factori economici și sociali care au *redus* volumul forței de muncă necesare într-un an agricol și au supus-o unui proces de mișcare între activitatea cooperativelor și activitatea altor sectoare economice.

Pe de altă parte, legăturile multiple pe care întreprinderile cooperatiste le au cu celelalte ramuri ale economiei naționale au transformat radical munca și omul care muncește în cooperativa agricolă (atît profesional cît și din punct de vedere al conștiinței sociale), pretențiile lui materiale și culturale s-au apropiat de cele ale muncitorului industrial. În măsura în care, în calitate de membru al cooperativei agricole, nu și-a exercitat dreptul de participare la conducerea producției întreprinderii sau acest drept a fost limitat de factori subiectivi care acționează în organismul de conducere operativă al întreprinderii (Consiliul de conducere, președinte) cooperatorul agricol s-a desprins treptat de atitudinea de proprietar asupra patrimoniului cooperativei și a intrat în procesul general al mobilității forței de muncă, în toate formele ei : teritorială, interprofesională și socială.

O transpunere grafică a acestui proces al plecării țărănimii din sfera agriculturii sau o interpătrundere între activitatea agricolă și neagricolă ne dă următoarea imagine :



1 — care lucrează permanent în afara cooperativei ;
2 — care lucrează sezonier în afara cooperativei ;
3 — care lucrează timp parțial în afara cooperativei ;
4 — țărănimea cooperatistă.

Proporția fiecărei categorii din grupurile sociale mai sus prezentate nu a fost comensurată, pînă în prezent, decît pentru categoria 1, de aceea sub acest aspect al cantității pe ansamblul agriculturii nu putem spune încă nimic. Cercetările de teren făcute în unele cooperative agricole din unele județe și zone agricole ne-au relevat existența unor grupuri sociale noi, apărute alături de țărănimea cooperatistă agricolă pură.

O problemă teoretică importantă este de a stabili pe baze științifice căror clase sociale aparțin grupele 1, 2 și 3.

Membrii cooperatori care activează în alte întreprinderi (grupul 1 din schema noastră), deși de drept sînt încă proprietari asupra mijloacelor de producție ale întreprinderilor cooperatiste pe care le-au creat, sînt de fapt integrați ca salariați ai diverselor întreprinderi și organizații economice în care sînt ocupați în procesul muncii. Legătura cu activitatea agricolă a cooperativelor o au numai prin intermediul membrilor familiei care mai lucrează în cadrul cooperativelor.

Membrii cooperatori care lucrează sezonier sau timp parțial în afara cooperativelor nu s-au desprins complet de activitatea și viața economică și socială a întreprinderilor cooperatiste și nici nu s-au integrat economic și social în structura de grup unde își desfășoară activitatea temporară.

Dacă în ceea ce privește grupul social 1 se poate vorbi, cu un grad mai mare de certitudine, că nu mai reprezintă țărănime cooperatistă în sensul strict al noțiunii, în ceea ce privește grupele sociale 2 și 3 considerăm că aici este vorba de o categorie socială în perioadă de tranziție : ori spre grupa 1 cu perspectiva de a se integra în clasa muncitoare, ori spre grupa 4, rămînînd în cadrul țărănimii cooperatiste din care au provenit. Progresul tehnic și creșterea productivității muncii în agricultură impun însă o mobilitate cu preponderență spre grupul 1 și în cadrul acestuia spre activități neagricole, fenomen care se concretizează în reducerea necesarului de forță de muncă ocupată în agricultură.

Pornind de la aceste caracteristici noi ale țărănimii cooperatiste, nu putem vorbi despre o țărănime cooperatistă omogenă. Poziția fiecărei categorii sociale din cadrul ei față de mijloacele de producție ale întreprinderii agricole cooperatiste este diferită. Cei ce lucrează permanent în afara cooperativelor, în mod formal mai sînt proprietari direcți asupra unei părți din patrimoniul întreprinderilor. În ceea ce privește categoriile 2 și 3, care lucrează temporar sau timp parțial în afara cooperativei, participarea la producția și la conducerea C.A.P. este limitată ca timp și intensitate și, din aceste motive, este slabă ca eficiență. Și la aceste grupuri sociale sentimentul proprietății asupra mijloacelor de producție ale C.A.P. este diminuat.

De fapt, atitudinea țărănimii față de mijloacele de producție din agricultură a evoluat continuu : de la proprietatea individuală asupra pămîntului și asupra uneltelor agricole (tip I), la proprietatea cooperatistă (tip II), iar în etapa actuală, și în perspectivă, la proprietatea intercooperatistă (tip III) rezultată din investiții comune făcute de mai multe cooperative agricole de producție.

Desigur, aceste trăsături noi ale țărănimii cooperatiste determinate de modificări în raportul față de mijloacele de producție, precum și existența unui număr ridicat de salariați în activitatea agricolă îndeamnă la reflecții asupra *dimensiunii clasei țărănești și a structurii ei în perspectiva agriculturii*.

Indiferent însă care va fi în agricultura țării noastre proporția țărănimii cooperatiste pure sau mixte, agricultura va ajunge la un stadiu de dezvoltare tehnică a muncii propriu industriei și „de agricultură și industrie,

nu se vor mai ocupa două clase diferite (s.n.), ci aceiași oameni, acest lucru fiind o condiție necesară a asocierii comuniste" [6].

Integrarea agriculturii în ansamblul ramurilor producției materiale, cît și a celor care muncesc în producția agricolă în statutul social al tuturor membrilor societății, trebuie privită ca o acțiune comună de creștere a producției într-o asemenea măsură încît să satisfacă necesitățile tuturor indivizilor și să asigure participarea tuturor la folosirea bunurilor produse de toți.

INERȚIA PERCEPȚIEI SOCIALE ȘI EFECTELE EI ÎN PROCESUL DE CONDUCERE

DE

CĂTĂLIN MAMALI

„Ne vine foarte greu să ne mai lepădăm de părerile greșite pe care ni le-am făcut despre semenii noștri îndată ce ne socotim îndreptățiți să ne fălim cu subtila mînuire a cunoașterii de oameni, crezînd că numai inițiații de teapa noastră pot să arunce asemenea priviri în inima omenească. Iată de ce există puține domenii ale cunoașterii omenești în care semidoctismul să poată face mai mari pagube ca aici" (*Georg Christoph Lichtenberg*).

Înainte de a trece la discutarea problemei, ni se pare util să reamintim două locuri comune direct implicate în manifestarea inerției percepției sociale în procesele de conducere. Acestea sînt:

1) desfășurarea unui proces de conducere eficient și continuu este dependentă de gradul în care sistemul de conducere cunoaște modul de *recepționare* și de *efectuare* a comenzilor pe care le transmite sistemelor subordonate;

2) în procesul relațiilor interumane, *omul nu reacționează direct la structura reală a acestor relații*, ci el reacționează în funcție de modul în care percepe aceste relații.

Interacțiunea practică dintre membrii unui grup social *generează o anumită imagine* asupra acestor interrelații la indivizii implicați în aceste relații. La rîndul ei, imaginea odată constituită cîștigă o *relativă independență*, putînd ea însăși să influențeze relațiile dintre membrii grupului respectiv, ba, mai mult, ea poate determina apariția unor noi relații. Între relațiile dintre membrii unui grup și perceperea acestora de către indivizi există un anumit decalaj. Disonanța în acest raport apare, de

[6] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. IV. București, Edit. politică, 1958, p. 379.

exemplu, sub forma unor dezacorduri între emiterea unor alegeri între indivizii unui grup și ghicirea acestora de către cei care au constituit obiectul alegerilor emise [1]. Efectele acestei disonanțe asupra activității grupului, presupunînd că valoarea ei este aceeași pentru toți membrii grupului, nu sînt aceleași dacă ea se produce între indivizi cu același status, între indivizi cu status diferit sau între lider și ceilalți membri ai grupului.

INERȚIA PERCEPȚIEI SOCIALE

Imaginea noastră asupra celorlalți și a relațiilor cu ceilalți nu se modifică întotdeauna la fel de repede cu modificarea relațiilor reale dintre noi și ceilalți, cu transformarea noastră și a celorlalți cu care venim în contact. Faptul că imaginea asupra unui fenomen este depășită de dezvoltarea fenomenului reflectat nu scade în multe cazuri cu nimic din forța de influențare a acestei imagini, oricît de deformată ar fi aceasta. Decalajul dintre perceperea unui eveniment și evenimentul propriu-zis, *decalajul dintre evoluția percepției evenimentului și evoluția reală a evenimentului*, devine dramatic mai ales atunci cînd evenimentul perceput este individul și relațiile sociale în care el este implicat. Pe fondul acestui decalaj menținut în timp, apare *fenomenul de inerție a percepției sociale*. Inerția percepției sociale poate fi definită prin *perceperea și aprecierea comportamentului actual al unui individ sau grup prin prisma comportamentului său anterior și nu în funcție de valoarea prezentă a comportamentului manifestat*. Datorită acestei inerții, semnificația actelor prezente ale unui individ este descifrată, substituindu-se valoarea comportamentului actual al individului cu valoarea comportamentului anterior al acestuia.

Drumul pe care l-a parcurs un individ atît în interiorul unui status, cît și prin trecerea de la un status la altul [2], în măsura în care acesta este cunoscut de ceilalți, intervine în perceperea statusului actual al individului. Se întîmplă astfel ca aprecierea unei persoane să fie făcută mai mult în funcție de statusurile ocupate în trecut și de modul în care le-a acoperit cerințele decît în funcție de statusul ei prezent. Situația este frecventă în cazul colectivelor școlare, cînd, deși nivelul de pregătire al unor școlari *a devenit* mediocru sau slab (deci și statusul lor profesional în colectiv trebuind să fie același), totuși sînt apreciați încă de profesori și de colegi ca elevi buni, aceasta datorită faptului că ei sînt *percepuți prin prisma rezultatelor lor anterioare*.

---

[1] Vezi Tagiuri Renato, Nathan Kogan și Jerôme S. Bruner, *The Transparency of interpersonal chaice*, în *Sociometrie Reader*, ed. by J. L. Moreno, *The Tree Press of Glencoe*, Illinois, 1960. De asemenea R. H. Maucorps și R. Bassoul, *Jeux de miroirs et sociologie de la connaissance d'autrui*, în „Cahiers internationaux de sociologie", vol. 32, 1962; P. H. Maucorps și L. Courchet, *Le vide social*. O tratare complexă a fenomenului disonanței în plan cognitiv este realizată de L. Festinger în *A Theory of Cognitive Dissonance*, Standford, 1957.

[2] Această problemă am analizat-o prin intermediul termenilor de *evoluție inter-status* și evoluție *intra-status* în lucrarea *Rol-statusul—formă a dezvoltării psihosociale a individului*, în volumul *Tineretul azi*, publicat de „Centrul de cercetări pentru problemele tineretului", 1969, p. 38—59.

STATUS ŞI APRECIERE

În procesul de conducere, fenomenul inerţiei percepţiei sociale se manifestă în primul rînd în *activitatea de apreciere* care există între diferitele nivele ierarhice ale unui grup. Aprecierea are, atît la nivelul membrilor cu funcţii de conducere, cît şi la nivelul celorlalţi membri, o valoare reglatoare în activitatea grupului. Perceperea şi aprecierea care se produc între doi indivizi sînt influenţate direct atît de *statusul celui care percepe*, cît şi de *statusul celui perceput.*

Un experiment foarte sugestiv, realizat pe un grup de maimuţe, evidenţiază cîteva din aspectele relaţiei status-apreciere. Plecîndu-se de la observaţia că cimpanzeii imită uneori numai gesturile celor mai vîrstnici care au un rang superior în colectivitate, s-a făcut următorul experiment : o maimuţă tînără (deci cu rang inferior) a fost izolată de restul maimuţelor din grup. Ea a fost învăţată să scoată o banană dintr-un mecanism construit special. După ce maimuţa a învăţat să manipuleze bine mecanismul, ea a fost readusă în grup împreună cu aparatul. Deşi maimuţele cu rang superior au încercat fără succes să obţină şi ele banana pe care maimuţa cu rang inferior o scotea cu uşurinţă din mecanismul respectiv, totuşi nici una nu a încercat să înveţe de la „maimuţa specializată" (dar cu rang inferior în grup) manipularea mecanismului. Apoi s-a trecut la izolarea unei maimuţe cu rang superior (o maimuţă bătrînă), învăţînd-o şi pe aceasta să manipuleze aparatul pentru obţinerea bananei. Cînd mecanismul şi maimuţa cu rang superior au fost reintroduse în grup, de această dată celelalte maimuţe au observat şi au imitat cu atenţie mişcările maimuţei cu rang superior şi au reuşit să scoată şi ele banana de la prima sau a doua încercare [3].

Acest experiment semnalează dependenţa efectului unui act de modul în care este perceput cel care-l produce. Maimuţele din grup nu au reuşit să distingă între valoarea reală a comportamentului efectuat de maimuţa cu rang inferior şi poziţia ei de maimuţă tînără. Noi am reprodus acest experiment şi pe un grup de elevi. Fără a prezenta în detaliu experimentul, ne vom opri doar la trei procese : a) ca şi la grupul de maimuţe, se observă o rezistenţă în admiterea unor acte valoroase produse de membrii cu un status inferior ; b) reţinerea de către ceilalţi membri ai grupului a unor acte valoroase produse de indivizi cu un status inferior se realizează în primul rînd prin *preluarea soluţiei*, neglijîndu-se sau chiar depreciindu-se autorul ei ; c) apare uneori şi un proces de *reevaluare a statusului* celui care a prezentat soluţia (este vorba de persoana care deţinea un status inferior) ; această reevaluare este condiţionată de capacitatea individului de a influenţa opinia grupului prin alte acte valoroase sau recurgînd la mijloace exterioare acţiunii.

În ambele cazuri, modul în care a fost perceput individul de membrii grupului pînă la apariţia noului element se menţine şi influenţează atitudinea membrilor grupului faţă de noua acţiune realizată de acesta.

Inerţia percepţiei sociale influenţează nu numai aprecierea statusului actual al individului, ci şi aprecierea acţiunii prezente întreprinse de

[3] Experimentul este redat de Konrad Lorenz în *Das Sogenannte Böse*, „Zur Naturgeschichte der Aggression", Viena, Dr. G. Borotha, Schoeler-Verlag, 1970.

individ. Prin indiferența pe care ceilalți membri ai grupului o manifestă față de eficiența actului prezent al individului cu status inferior i se *anihilează acestuia singura posibilitate autentică de evoluție în sistemul apreciativ al grupului.*

Exemplele prezentate pun în evidență relația dintre statusul celui care este perceput și modul în care el este apreciat de ceilalți. În același timp există o relație de dependență între statusul celui care emite aprecierea și modul în care el percepe situația lui și a celorlalți.

În interiorul organizațiilor, *procesul de percepere* care are loc între șef și subalterni sau între membri cu același status în organizație este, așa cum spune A. Tannenbaum [4], *personalizat* într-un înalt grad, motivele și statusul fiecărui membru al organizației influențînd modul în care el percepe activitatea organizației. L. W. Porter [5] a studiat corelația care există între nivelul poziției în organizație și perceperea deficitului în nevoia de realizare. Din studiul acestei probleme, Porter a obținut două concluzii importante : a) în general, membrii organizației se percep ca avînd mai puțină autoritate decît ar trebui să aibă ; b) discrepanțele percepute între poziția ocupată și nevoia de realizare descresc distinct o dată cu ascensiunea ierarhică.

Noi am surprins o corelație pozitivă între ponderea pe care o ocupă în producerea satisfacției în muncă „aprecierea celorlalți" [6] și statusul individului. Cu cît individul chestionat ocupă un status mai înalt în grup, cu atît ponderea aprecierii celorlalți în producerea satisfacției în munca sa era mai mare.

Statusul influențează nu numai perceperea propriei situații, ci și perceperea acțiunilor, motivelor celorlalți membri ai organizației. O serie de studii efectuate atît asupra unor lideri, cît și asupra subordonaților lor au pus în evidență un decalaj mare în perceperea aceleiași situații între cele două categorii de indivizi. R. L. Kahn [7] a încercat să afle care este opinia unor șefi și subordonați asupra „diferitelor lucruri pe care oamenii le așteaptă de la o anumită muncă". Pentru aceasta, el a întrebat atît pe subalternii dintr-o organizație economică, cît și pe conducătorii acesteia : „Care sînt lucrurile pe care le așteptați dumneavoastră de la munca prestată ?". Conducătorilor li s-a mai adresat o întrebare privind : „Care sînt lucrurile pe care credeți că le așteaptă de la muncă oamenii pe care-i conduceți ?". Fără a comenta rezultatele obținute de Kahn, subliniem doar dependența directă (care se menține chiar și în producerea unor erori) între statusul celui care răspunde și perceperea problemei enunțate.

---

[4] Arnold S. Tannenbaum, *Social psychology of the work organization*, Wadsworth Publishing Comp., Inc., 1968, p. 31.

[5] L. W. Porter, *Job attidues in management. Perceived deficiences in need self-sulfillment as a function of job level*, în „J. appl. Psychol.", 1962, *46*, nr. 6, p. 375 și 384.

[6] Această constatare am obținut-o prin corelarea a două variabile : funcția tînărului, pe de o parte, și factorii care determină, conform opiniei lui, cea mai mare satisfacție în muncă, pe de altă parte. Cercetarea a fost realizată în 1968 de „Centrul de cercetări pentru problemele tineretului" asupra unui număr de 21 000 de tineri din mediul industrial.

[7] R. L. Kahn, *Human relations on the shop floor*, în A. Tannenbaum, *op. cit.*

INERȚIA PERCEPȚIEI SOCIALE ȘI IRADIEREA PRESTIGIULUI

Cunoașterea valorii și semnificației activității unui individ poate fi facilitată și aprofundată prin *cunoașterea personalității și a vieții autorului ei*. Această interdependență este recunoscută de multă vreme nu numai ca o legătură obiectivă, ci și ca un principiu operațional în analiza diferitelor realizări ale unui individ. Procesul de înțelegere și de apreciere a unor acțiuni, efectuat prin raportare directă la autorul ei, poate da naștere, mai ales în comportamentul cotidian, unor distorsiuni în recepționarea valorii actului efectuat. Acest fenomen care se manifestă în general prin *influența originii asupra efectului* este descris astfel de Fritz Heider : „În percepția socială, actul este în multe cazuri asimilat originii. Actele sau produsele sînt colorate de calitățile persoanei cărora le sînt atribuite" [8]. Asimilarea efectului la originea sa se realizează printr-o *transpunere neselectivă a aprecierii persoanei asupra actului produs de aceasta*. Asimilarea presupune menținerea nealterată a modului în care este percepută persoana și în perceperea actului executat de ea recent. În cazul în care o persoană este bine apreciată, această apreciere se va răsfrînge și asupra actelor sale, chiar și atunci cînd valoarea lor reală nu justifică acest lucru. În relația dintre diferitele compartimente ierarhice ale unui grup uman, asimilarea efectului la origine și inerția percepției implicate determină un fenomen de *iradiere a prestigiului* și a autorității.

În analiza iradierii prestigiului unei persoane distingem două dimensiuni principale care interesează procesul de conducere :

a) *Iradierea prestigiului asupra altor domenii de activitate decît cel care a stat inițial la baza formării prestigiului*. Se întîmplă ca prestigiul dobîndit în mod justificat într-un domeniu să se extindă, cu sau fără voia posesorului său, și asupra altor domenii în care prestigiul celui în cauză nu mai găsește acoperire în *competența* sa. Referindu-se la cazuri de viață în care un jucător celebru de fotbal recomandă un sistem de filozofie sau o vedetă de cinema susține prin intermediul publicității calitățile unui aparat electronic etc., psihosociologul Otto Klineberg scrie : „Admiterea superiorității legitime a unui om într-un domeniu particular duce la presupunerea nefundată că el are autoritate în orice alt domeniu".

Acest proces de iradiere a prestigiului are efecte atît la nivele subordonate, cît și la cele de conducere ale unui grup organizat [9]. Vom exemplifica cîteva dintre efectele acestui proces, manifestate mai ales la nivelele subordonate și care au apărut în urma unui experiment asupra unor elevi. Elevilor li s-a cerut să aprecieze niște obiecte de artă. Într-o primă fază a experimentului, produse artistice aparținînd unor nume de prestigiu au fost prezentate ca aparținînd unor autori necunoscuți, iar creații artistice îndoielnice au fost atribuite unor nume consacrate. În a doua fază a experimentului, subiecților li s-a cerut să aprecieze niște creații artistice atît consacrate, cît și neconsacrate, dar în două modalități : în primul caz,

[8] Fritz Heider, *Social Perception and Phenomenal Causality*, în *Person Perception and Interpersonal Behavior*, ed. by Renato Tagiuri și Luigi Petrullo, Standford University Press, 1958, p. 9.

[9] Pentru analiza funcțiilor pe care le poate avea în procesul de conducere mediul psihosocial, vezi Petru Pânzaru, *Aspecte psihosociale ale raporturilor de conducere*, în *Știința conducerii societății*, București, Edit. politică, 1971, p. 354—376.

aprecierea era făcută cunoscîndu-se numele real al autorului; în al doilea caz, aprecierea trebuia făcută fără ca subiectul să cunoască numele autorului (fie el celebru, fie „necunoscut").

În primul caz, așa cum era de așteptat, s-a observat o dependență directă a aprecierilor efectuate în funcție de numele autorului (care, de fapt, era o capcană) și nu în funcție de caracteristicile creației apreciate. În al doilea caz, și lucrul acesta ni se pare deosebit de semnificativ, timpul de elaborare al aprecierilor în fața creațiilor al căror autor era necunoscut era mai mare (dublu, uneori triplu) decît timpul de elaborare a aprecierilor emise în fața produselor artistice al căror autor era numit dinainte.

b) *Iradierea prestigiului asupra altor persoane cu care posesorul prestigiului nu are legături specifice domeniului său de autoritate.* Prestigiul unei persoane poate iradia nu numai asupra unor domenii cu care ea vine în contact, ci și asupra unor persoane cu care are relații, indiferent dacă aceste relații sînt specifice sau nu domeniului în care s-a clădit prestigiul persoanei în cauză. G. C. Homans scrie: „Dacă este adevărat, și în general acest lucru este adevărat, că persoane cu un status ridicat sînt într-o frecventă interacțiune cu alte persoane cu status ridicat, dacă nivelul înalt al statusului și interacțiunea socială frecventă sînt congruente, atunci un om care poate face să fie văzut adesea în compania unor persoane cu un status înalt în ocazii sociale, atît timp cît acest lucru e posibil, stabilește în ochii colegilor lui presupunerea că și statusul lui este de asemenea înalt. Aceasta este o metodă favorită a arivi[ș]tilor sociali" [10].

Dacă istoria unui individ și statusul ocupat de el pînă la un anumit moment în grup pot să constituie un sistem de raportare și de comparare a rezultatelor actuale obținute de individ fără a perturba aprecierea acestuia, *prin iradierea prestigiului statusul individului este substituit* de fapt *acțiunii* lui prezente, deformînd valoarea acesteia. În acest sens, credem că, dacă o raportare la istoria și la personalitatea unui individ ne poate ajuta în încercarea noastră de interpretare a comportamentului unui individ, efectuarea unei *disocieri* între acțiune și persoană, între rezultat și statusul individului este necesară atît pentru a evita o apreciere eronată, cît și pentru a educa capacitatea noastră de apreciere.

CONCLUZII

Inerția percepției sociale, în special atunci cînd se manifestă în colective umane bine organizate, poate să determine apariția unor distorsiuni între diferitele nivele ierarhice ale grupului respectiv.

1. *Accentuează decalajul dintre structura ierarhică formală* a grupului și *structura ierarhică informală* a grupului, frînînd *actualizarea* (și implicit recunoașterea formală) a structurii informale a grupului.

2. Constituie un *baraj în dezvoltarea psihosocială a individului.* Perceperea comportamentului actual al individului prin prisma statusului și a comportamentului său anterior scoate din cîmpul apreciativ singurele elemente (performanțele prezente) care permit o evaluare reală a stării

[10] G. C. Homans, *Social Behavior — Its Elementary Forms*, Harcourt Brace Orld, Inc., 1961, p. 255.

de evoluţie a individului. Prin aceasta, indivizii cu un status anterior mic sînt „ajutaţi" să se resemneze, iar celor care au avut un status ridicat li se măresc şansele de a obţine recompense nemeritate.

3. Facilitează procesul de recepţionare defectuoasă atît a mesajului transmis, cît şi a personalităţii şi a *zonelor de influenţă competentă* a conducătorului grupului respectiv.

ABSTRACT ŞI CONCRET ÎN ABORDAREA SISTEMICĂ A ORGANIZĂRII SOCIALE [1]

DE

VICTOR SĂHLEANU

„Teoria sistemelor" este un instrument euristic a cărui utilitate nu este înţeleasă la fel de către cercetători. Am putea deosebi trei tendinţe principale. Unii dintre ei (printre care şi V. I. Sadovski) preconizează constituirea unei *teorii generale a sistemelor*, înţeleasă ca o metateorie, preţioasă în diferite domenii de elaborare a teoriilor despre obiecte, fenomene etc. [2]. Alţii sînt preocupaţi de elaborarea unui formalism matematic riguros, preţios mai ales în sectoare diferite ale tehnicii (printre ei menţionăm pe L. Zadeh şi, la noi în ţară, pe C. Penescu [3]. Noi ne raliem celor care văd în abordarea sistemică o cale de abordare *ameliorată* a cercetărilor concrete, cu aplicaţii practice obiective. Este o abordare *abstractă* a concretului, o *transcriere* abstractă a concretului pentru o înţelegere mai bună a acestuia, o mediere abstractă între două apropieri de concret. Este o cale de îmbogăţire a teoriilor speciale, printre altele prin mecanismul unui „transfer de concepte" şi de modele : aceeaşi abordare abstractă sistemică, adecvată în două sau mai multe sectoare ale realităţii, stabileşte asemănări (deci legături) nebănuite de cel care rămîne pe planul concretului, face posibilă studierea *unui sector* prin mijlocirea *celuilalt* (sau, cel puţin, formularea unor noi probleme, sugerate de studierea sectorului „analog"). Teoria sistemelor este valoroasă şi pentru că, graţie ei, se realizează cîteodată transformarea unei *metafore* în *model euristic*. Astfel, este veche asemănarea (poetică şi filozofică) a vieţii cu o flacără. Metafora „a prins consistenţă" o dată cu descoperirea importanţei oxidaţiilor în metabolismul substanţial şi energetic (flacăra este „un gaz care arde", adică un gaz care se oxidează ; respiraţia este o „ardere lentă"). Dar *valoarea de model* a acestei comparaţii s-a dezvăluit abia o dată cu subsumarea atît a flăcării, cît şi a organismului viu conceptului de sistem

---

[1] Expunerea noastră este o schiţă preliminară în cadrul unor cercetări de antropologie abstractă, sistemică.

[2] Cf. I. B. Blauberg, V. I. Sadovski şi E. G. Iudin, *Problemî metodologhii sistemnogo issledovaniia*, Moskva, Izd. „Mîsl", 1970.

[3] Cf. Edm. Nicolau şi Alex. Popovici, *Algoritmi, automate finite, calculatoare electronice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970.

deschis[4]. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea au avut circulație în sociologie unele „concepții organiciste" (H. Spencer ș.a.), care „identificau" (de fapt comparau în interes euristic) societatea cu un organism. Atît la adepții acestor concepții, cît mai ales la criticii lor, această comparație a fost înțeleasă, mai mult sau mai puțin, ca o variantă de *biologism*; critica unor asemenea concepții era o variantă a criticii tuturor doctrinelor *reducționiste*[5]. În realitate, gînditorii respectivi, reprezentînd o fază încă insuficient de evoluată a gîndirii științifice și a metodologiei, *sesizau* valoarea euristică a analogiei dintre sistemul social și sistemul organismic, dar nu înțelegeau semnificația metodologică (de modelare) a acestei analogii. Ei nu reușeau să se ridice la acel grad de abstractizare care le-ar fi permis elaborarea unei *teorii generale a sistemelor*, alimentată, printre altele, de biologie, ca și de sociologie, cu o terminologie „neutră" (sau convențională), care să nu dea naștere la echivocuri și la interpretări de tip „reducționist". O asemenea *teorie a sistemelor* ar fi pus în lumină însușiri funcționale și evolutive comune, caracteristice, deși nu specifice. După cîteva decenii, o elaborare riguroasă (și „respectabilă") care a folosit virtuțile euristice ale analogiei, dar și instrumentul matematic, și anume *cibernetica*, și-a permis „să atace" *atît* probleme de biologie, *cît și* probleme de sociologie, fără să stîrnească proteste consistente din partea antireducționiștilor. De fapt, modul de constituire și de perfecționare a ciberneticii ne va sluji ca „model de referință" (dar și ca „model exemplar") pentru explicitarea abordării sistemice (abordarea cibernetică poate fi privită ca un *tip* de abordare sistemică)[6].

După opinia noastră, esența abordării sistemice este folosirea (operatorie și operațională) a ceea ce am numit *lege de sistem*[7]. Prin *lege de sistem* vom înțelege[8] legea care exprimă caracterele funcționale și evolutive ale unui ansamblu structurat. Orice ansamblu structurat are o schemă de compoziție, de conectare și de structurare a elementelor componente, schemă care face, de exemplu, ca un aparat de radio să fie un aparat de radio și nu o aglomerare nefuncțională de circuite, condensatori, rezistențe, triode etc. Ce este *definitoriu* pentru un astfel de sistem: prezența componentelor sau modul lor specific de structurare? Atingem în felul acesta faimoasa problemă a „emergenței" și cea a „saltului calitativ". S-ar putea

---

[4] *Fenomenologic*, însușirile flăcării și ale organismului viu au fost analogate încă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, de către Max Verworn în a sa *Allgemeine Physiologie*. Teoria organismului ca „sistem deschis" a fost clar dezvoltată de L.v. Bertalanffy în 1942 (*Theoretische Biologie*, Bd. II).

[5] „Reducționism" sociologic = reducerea socialului la biologic; „reducționism" biologic = reducerea biologicului la fizico-chimic etc. „Reducționismul" este etichetat de obicei ca „mecanicism": unei forme superioare de mișcare a materiei nu i se recunoaște specificul calitativ; în biologic nu se vede *decît* fizico-chimicul etc.

[6] În ultimii ani, o încercare de „reînviere" a notelor pozitive din teoriile organiciste cu ajutorul formalismului matematic se datorește lui N. Rashevsky. În teoria sa „organismică" (*organismic sets*), N. Rashevsky face tentativa unei abordări *uniforme* a problemelor fizicii, biologiei, sociologiei și istoriei.

[7] *Operatorie*, deoarece presupune asimilarea conceptului pînă cînd devine *modalitate curentă de gîndire* a problematicii curente din sistem; „operațională", pentru că cere folosirea acelor elemente de caracterizare care sînt *necesare* și *suficiente* pentru rezolvarea acestor probleme și diferă, așadar, de acumularea cunoștințelor „pentru ele însele" (și nu pentru *cunoașterea* semnificațiilor funcționale și evolutive).

[8] V. Săhleanu, *Probleme filozofice ale biofizicii*, în „Cercetări filozofice", 1963, tom. 10, p. 881–894.

răspunde că *importante* sînt în egală măsură atît *elementele*, cît și *structura* pe care o alcătuiesc. Dar structuri *analoge* funcțional (și evolutiv) se pot obține cu diverse mulțimi de elemente, iar elementele pot fi *înlocuite* nu numai prin altele similare (la uzura unei lămpi de radio de pildă) ci și prin altele *izofuncționale*. Pentru ca un element să fie „funcțional" într-un sistem anumit, el trebuie să aibă cîteva *condiții necesare* și *suficiente* particulare, în funcție de „natura" (= specificul calitativ al) *sistemului*. *Orice* conductor, indiferent de calitatea metalului (= a „elementului") sau de unele caracteristici cantitative ale sale, poate satisface cerința de a lega între ele două borne dintr-un sistem electrotehnic. *Orice* corp insolubil în apă, de o anumită formă geometrică și de anumite dimensiuni, poate „funcționa" ca dop, oprind scurgerea apei dintr-un vas cu orificiu. Înțelegem că există o *relativă independență a legii de sistem față de natura elementelor constitutive*; elemente de diferite naturi pot fi elemente constitutive dacă posedă capacitatea de a intra în relațiile respective specificante. *Într-o abordare sistemică, ceea ce interesează este „rolul" funcțional și evolutiv al elementelor* și nu, în primul rînd, detaliile care-i precizează compoziția și morfologia. Rezultă că abordarea sistemică este interesată în primul rînd de *analogii*.

Mai rezultă că *legile de sistem sînt cele care definesc specificul calitativ al unui sistem*. În natură și în societate întîlnim două situații extreme, cu numeroase situații intermediare :

a) în unele cazuri, sistemul rezultă „spontan" și liber din interacțiunea componentelor. Interacțiunile elementelor[9] sînt suficiente pentru a explica geneza, persistența, funcționarea și evoluția sistemului. Este (se pare) cazul nașterii atomilor sau a cristalelor. O anumită „configurație" sistemică este posibilă *dacă și numai dacă* interacționează anumite elemente componente ;

b) în alte cazuri, sistemul rezultă „forțat", „constrîns" din exterior. Interacțiunile elementelor sînt alimentate energetic, și această alimentare, ca și alte constrîngeri exterioare, explică *în mare parte* geneza, persistența, funcționarea și evoluția sistemului. O anumită „configurație" sistemică este posibilă prin interacțiunea unor elemente componente a căror natură nu este *obligatoriu* de un anumit fel. Există o „libertate" de alegere a componentelor, dar ea este „plătită" cu o investiție energetică inegală (și cu un „risc" inegal).

Abordarea sistemică nu este numai o apropiere de *ansamblul structural*, de „pădure", cu ignorarea „copacilor", întrucît sînt copaci *„ai pădurii"*. Utilitatea epistemologică și praxiologică de bază este, după opinia noastră, aceea dată de *clasificarea atributivă* (de exemplu de caracterizarea sistemului ca sistem deschis sau ca sistem cu autoorganizare etc.). O astfel de încadrare într-o „clasă abstractă" se face prin constatarea unor *calități* (note) necesare și suficiente. Această etapă este o caracterizare *calitativ-sistemică*. Dintr-o astfel de caracterizare „se deduc", ca aparținînd sistemului în cauză, și alte note caracteristice clasei respective

[9] În anumite condiții (permisive) de mediu !

de sisteme [10]. Teoria specială a clasei respective ne arată „raţiunea profundă" a legăturii dintre toate aceste note caracteristice [11].

Abordarea sistemică va cerceta într-un mod propriu relaţiile dintre *component* şi *ansamblu*. Anume va putea examina „competenţa" fiecărui element component individual, măsura în care el satisface cerinţele constitutive. Va putea analiza felul în care se reflectă în caracteristicile calitativ-sistemice natura particulară a componentelor (substratarea) [12] şi măsura în care există *servituţi* ale „legilor de sistem" sau ale desfăşurării existenţei sistemelor faţă de aceste componente [13]. Va putea studia şi alte aspecte ale dialecticii dintre „element" şi „organizare".

Un capitol însemnat al abordării sistemice îl reprezintă analiza *forţelor motrice concrete* în dublu sens; funcţional şi evolutiv. În cazul organizării sociale, ele sînt *obiective* şi *subiective* (aspiraţii, idealuri comune, voinţa etc.). Fiecare element constitutiv va putea fi apreciat, ca atare, în ce priveşte *rolul* său în procesele funcţionale (sincronice) şi evolutive (diacronice), rol pozitiv, negativ sau neutru.

Distingem mai departe caracteristici pe care le numim *cantitativ-calitative* sau *extensive*: *volumul*, care poate fi privit sub aspect *metric* sau sub aspect *statistic*:

1) sub aspect metric (*volumul* în sens restrîns) înseamnă cantitate, masă, extensiune spaţială, „mărime" (în sens de *mare* sau *mic*), pe scurt „dimensiune" metrică, măsurabilă;

2) sub aspect statistic (*demic*) înseamnă număr, mulţime (în sens de *mulţi* sau *puţini*): un sistem poate fi privit şi ca o populaţie. „Volumul" este important cel puţin pentru următoarele motive:

a) manifestarea unui anumit specific necesită un volum suficient. Altul este specificul la nivel microsocial şi altul, de exemplu, la nivelul la care se manifestă lupta de clasă;

b) depăşirea efectului fluctuaţiilor, ca şi neutralizarea perturbaţiilor accidentale şi incidentale, necesită o *mulţime* suficientă;

c) orice evoluţie progresivă pretinde un volum minim necesar pentru autoconsistenţă, polarizare, atracţie şi asimilare a ceea ce este „străin".

*

Care sînt *modelele sistemice* interesante pentru sociolog? După opinia noastră, este util să luăm în considerare, într-o abordare sistemică *convergentă*, următoarele modele suficient de bine analizate pentru a avea o valoare euristică reală:

1. Modelul sistemului deschis. Sistemul deschis este capabil de a creşte, de a-şi scădea entropia (de a-şi creşte gradul de organizare), de unele autoreglări elementare; de a se menţine în echilibru fluent (dinamic) cu un consum mic de energie; de a evolua spre o asemenea stare pe o cale

---

[10] „Deducţia" este clasic-silogistică: *Socrate este om*; *toţi oamenii sînt muritori*; *Socrate este muritor* (= *va muri cîndva*).

[11] De exemplu sistemele cu cauzalitate „circulară" (avînd circuite cu reacţie) pot oscila. Demonstraţia *poate fi* matematică.

[12] De exemplu natura „omenească" a elementelor constitutive dintr-o organizare socială se manifestă prin existenţa legăturilor de tip afectiv, a motivaţiilor, a conexiunilor lingvistice etc.

[13] De exemplu organizările sociale sînt susceptibile de a fi perturbate de către epidemii.

non monotonă; starea de echilibru atinsă nu depinde de „cantităţile" (şi „concentraţiile") iniţiale ale componentelor, ci de parametrii dinamici.

2. Modelul sistemului informaţional. Sistemul în care există „legături de tip informaţional" (LTI) este cel în care „pulsuri" cauzale mici pot declanşa efecte disproporţionate faţă de cauză; ele au atunci funcţiunea de comandă. LTI este caracterizată prin valorificarea semnalelor şi a semneior; conţine substanţă şi energie structurate specific [14].

3. Modelul cibernetic [15]. Vom înţelege (în cercetările noastre) prin „sistem cibernetic" sistemul în care există o autoreglare prin legături de tip informaţional (*feed-back* asigurat de semnale sau de semne) sau în care există o desfăşurare programată. Prima asigură homeostazia, iar ultima necesită un *homeoresis*, o dezvoltare asigurată prin redundanţă sau autoreglări antialeatoare de un tip special. Modelul cibernetic a fost aplicat la studiul sistemelor social-politice, printre alţii, de către K. Deutsch [16].

4. Modelul economic. În cercetările noastre înţelegem prin „gîndire economică" abordarea care ţine seama de diviziunea muncii, care apreciază „investiţiile" (de substanţă, de energie etc.) în raport cu randamentul lor şi care, implicit, îşi pune probleme de minimizare a „costului" şi de maximizare a „cîştigului". *Un sistem economic* mai dezvoltat este cel cu caracteristici funcţionale de schimb, cerere şi ofertă, reproducţie lărgită etc. indiferent dacă domeniul la care aplicăm modelul este din sfera economică-socială sau din altă sferă (de exemplu a culturii) [17]. Modelarea *economiei concrete* reprezintă o altă problemă, pentru a cărei rezolvare pot fi necesare, de exemplu, modelele cibernetice [18] şi pot fi utile modelele strategiei jocurilor [19].

5. Modelul biomorf. Prin „model biomorf" se înţelege modelul inspirat din biologie (model organismic; model populaţionist; model filogenetic etc.). Aşa după cum am subliniat în prima parte a lucrării noastre, *analogia* biomorfă nu înseamnă „reducţionism".

*

Abordarea sistemică poate avea grade diferite de concretete. Alături de caracterizarea *calitativ-sistemică* abstractă, abordarea sistemică va duce întotdeauna la o caracterizare *calitativ-concretă*, în termenii care reflectă specificul calitativ al fenomenelor manifestate (de exemplu în termeni psihologici, sociologici). Gîndirea sistemică, întrucît este o *gîndire operatoare*, va tinde spre o cuprindere sintetică, în care raportarea *la întregul funcţional şi în evoluţie* este neîntreruptă. Raportarea funcţională la întreg presupune o gîndire *teleonomică* şi nu numai o gîndire cauzală; o gîndire

[14] V. Săhleanu, *Ontologia şi metodologia „universului informaţional"*, în „Revista de filozofie", 1971, tom. 18, p. 1 149–1 157; V. Săhleanu, *Caracteristicile informaţiei sociale*, în *Ştiinţa conducerii societăţii*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 76–103.

[15] Cf. V. Săhleanu, *Cibernetica şi unele probleme filozofice ale ştiinţelor naturii şi societăţii*, în *Dialectica cunoaşterii ştiinţifice*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1962, p. 215–280.

[16] K. W. Deutsch, *Politische Kybernetik*, Freiburg, Rombach, 1969.

[17] P. Apostol (*Cibernetică, cunoaştere, acţiune*, Bucureşti, Edit. politică, 1969) a aplicat modelul marxian al reproducţiei lărgite în domeniul dezvoltării sociale a cunoaşterii.

[18] O. Lange, *Introducere în cibernetica economică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967.

[19] T. Schatteles, *Jocuri strategice şi analiză economică*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969.

în *rețele deterministe* (inclusiv în „circuite cauzale") și nu o gîndire în „spiritul cauzalității liniare"; o gîndire determinist-dialectică în care necesitatea se împletește cu întîmplarea și nu o gîndire *strict* cauzală.

Abordarea sistemică poate ajunge la o analiză *idiografică*. Prin acest termen se înțelege, după cum se știe, o descriere științifică relativă la un „obiect" singular. De la Aristotel ne-a rămas teza după care știința se ocupă *numai* cu generalul (și cu „universalul"), dar această teză nu a fost interpretată întotdeauna în mod adecvat. Cunoașterea *concretului* înseamnă de obicei cunoașterea particularului, individualului, chiar a singularului; dar ea se face *prin mijlocirea* unor concepte generale (cu grad variabil de generalitate). Poate exista o *știință* a unui obiect particular? De vreme ce s-au constituit o *geo*grafie, o *geo*fizică, o *seleno*logie etc., răspunsul este afirmativ. Ni se pare perfect argumentabilă ideea după care se poate constitui o *știință* despre o *anumită* organizare socială.

Abordarea *concretă* este de obicei o abordare *multi-* sau *interdisciplinară*. Concretul natural (și nu numai el) nu este de obicei diferențiat după criteriile care au stat la baza diferențierii disciplinelor științifice tradiționale! Omul concret nu este *cînd* anatomie, *cînd* fiziologie, *cînd* psihologie, *cînd* sociologie, *cînd* cultură.

Există o înțelegere sistemică în care „sistemul *global*" este considerat ca o „sinteză" sau o „interacțiune" de aspecte înregistrate după punctele de vedere ale disciplinelor științifice tradiționale. Deși sistemul social concret *nu* este o „interacțiune de aspecte" psihice, economice, culturale etc., ci o întrepătrundere intimă de factori adesea cu semnificații *simultan* psihice, economice, biologice etc., *modelarea* sistemică poate recurge și la o schematizare după această logică.

Nevoile abordării sistemice ne cer examinări și caracterizări din puncte de vedere „neclasice". Una dintre cele mai prețioase reexaminări este cea care folosește „triada metodologică": *substanță-energie-informație*. Abordarea sistemică (mai precis: intersistemică) este, de altfel, cea care reușește să clarifice și unele probleme ontologice legate de structuralitate și de evoluție.

PROBLEME ALE CREATIVITĂȚII UMANE

(SIMPOZION, 10 NOV. 1971)

Publicăm sub acest titlu cinci referate susținute în cadrul unui simpozion cu tema „Creativitatea umană — abordare multidisciplinară", organizat în seara zilei de 10 noiembrie 1971 în aula Facultății de drept din București. Inițiativa manifestării aparține Secției de filozofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice și se înscrie în planul mai larg al secției de a contribui prin asemenea acțiuni publice la dezbaterea și la elucidarea problemelor filozofice de interes general ale culturii și societății noastre. Tema creativității comportă, fără îndoială, cel mai larg interes cultural, atît practic, cît și teoretic, ea fiind implicată, sub diferite forme de manifestare, în întreaga activitate omenească. Ceea ce numim obișnuit *progres* social și *noul* în istorie nu se pot defini și lămuri ca noțiuni fără a presupune în structura omului, ca subiect al progresului și noutății istorice, calitatea și capacitatea de *a crea*, de a imagina și de a promova schimbări în ordinea valorilor.

Ce este și ce înseamnă creativitatea, cum apare și cum se manifestă ea, în ce fel sînt detectate și dezvoltate aptitudinile creatoare, iată doar cîteva din întrebările la care autorii celor cinci referate au încercat să răspundă multidisciplinar : un reprezentant eminent al creativității tehnice moderne, un psiholog cu cercetări în problema creativității, un scriitor cu experiență de creație literară și doi reprezentanți ai catedrelor de filozofie (estetică și metodologie).

Fără a intra în detalii, consemnăm aici perspectiva inedită din care eminentul savant Henri Coandă ne face să privim „fenomenul care duce la creație". Ca om de știință și creator în domeniul tehnicii (este autorul a circa 700 de brevete obținute în diferite țări, pentru cele peste 250 de invenții realizate pînă astăzi) domnia-sa pornește de la fapte de observație precise, experimentale, descinde interogativ sau reflexiv la originile cele mai adînci („haos", Calea lactee, soare, pămînt, apă, viață, evoluție, civilizație), spre a reveni — cu imagini și proiecții edificante — la aceleași fapte de observație supuse interogației științifice : neuronii creierului uman și cristalele de zăpadă. „Fenomenul de creație" apare într-o lumină nouă, nebănuită : în contextul nemărginit al Universului, microcosmul neuronilor și al cristalelor de zăpadă comunică în secret cu legile macrocosmului, cu totalitatea, cu posibilul... Organul inteligenței omului : un accident acvatic? Ca savant umanist, îl simțim îngrijorat de

Rev. filoz., **19**, *1*, p. 73–92, București, 1972.

evoluția civilizației moderne, de o posibilă întoarcere a oamenilor „în contra științei" sau a științei împotriva oamenilor. Remediul : să urmărim țeluri demne de inteligența omului și de poziția lui în Univers...

Expunerile simpozionului s-au bucurat de o largă audiență și participare publică (referatele au fost urmate de întrebări, aprecieri, discuții), ceea ce pare să îndreptățească inițiativa secției Academiei de a programa asemenea dezbateri filozofice în continuare.

Redacția

„FENOMENUL DE CREAȚIE"

DE

HENRI COANDĂ

Ceea ce voi căuta să expun astăzi este felul meu personal de a analiza fenomenul care duce la creație, considerîndu-l ca o perfecționare datorită presiunilor de selecționare *.

Prin studiul camerelor cu bule la Saclay, la realizarea cărora am avut norocul să asist în timpul fabricării unui aparat destinat lui Yuri Procotcin de la Serpukhof, mi-am dat seama că universul nostru actual face parte dintr-un ocean de particule infinit de mici, fără masă de repaus, deplasîndu-se cu viteze extraordinar de mari, rămășițe probabile din timpurile îndepărtate, prestelare, cînd universul nostru a ieșit din „haos".

Aceste particule purtătoare de energie ne lovesc ziua de sus în jos și noaptea de jos în sus ; cu alte cuvinte au o direcție fixă, independentă de rotațiile Pămîntului. Aceste raze cosmice, care umplu ceea ce numim noi „vid" sau „gol", poate că nu fac parte din universul nostru gravitic. Acesta, adică universul nostru, plutește în spațiul ocupat de particule elementare, la fel cum în materia noastră cristalină plutesc unele impurități. S-a dat numele de „neutrini" acestor particule care umplu oceanul înconjurător.

Dacă am atras atenția asupra acestui fel de a vedea ansamblul în care trăim este pentru că voi căuta să explic unele aspecte ale creației realizate de creierul nostru.

Particulele elementare sînt, în general, însoțite de radiații electromagnetice, care au o acțiune termică. Acest fenomen a fost enunțat de Gamow și asociații lui și, foarte recent (1969), confirmat de grupul Bertolot.

Teoria evoluției universului rece a lui Zeidovici a fost complet abandonată.

Gamow cu echipa sa au considerat că evoluția mediului fierbinte, care supraviețuiește sub forma radiației corpului negru, evidențiază acest fapt.

---

* Academicianul Henri Coandă atribuie un loc și un rol însemnat—în procesul evoluției—fenomenului „presiunii de selecționare", prin care natura organică dezvăluie legături cu nivelele mai adînci ale „ansamblului în care trăim" *(Nota Red.)*.

La „Bell Telephon Laboratory" s-au făcut primele măsurători confirmînd ipotezele grupului Gamow, adică existența radiațiilor electromagnetice care au o acțiune termică. Dar concentrațiile de energie care conduceau la o estimație cifrată nu pot fi luate în serios, căci pentru măsurătoarea timpului în secunde nu există Soarele și nu există, pe de altă parte, greutatea (gravitația). Eram în epoca *prestelară*. Astăzi, sub formă de stele, nebuloase, galaxii, o parte din substanța primordială s-a materializat și gravitația a apărut.

Într-unul din brațele uneia dintre galaxii (printre cele mai mici, poate cea mai mică) se găsește o stea dintre cele mai mici. I se zice „Soarele". În jurul acestuia se învîrtește o bucățică foarte mică de materie, zisă „Terra". Și pe aceasta există un infinit de mic vieţuitor, zis „omul". În creierul acestuia sînt 10 miliarde de particule, zise „neuroni", și una dintre acestea este capabilă să înregistreze și să înțeleagă ce se petrece în jurul ei.

Ce mare este omul ! Sau, mai bine zis, creierul omului !

Îmi permit să vă arăt primele fotografii ale unui „neuron" din creierul uman realizate recent în S.U.A.* (vezi reproducerea în facsimil).

★

Sub acțiunea presiunii evolutive, neutrinii au acționat violent cînd au dat de o anomalie în fenomenul de răcire în timpul destinderii. Este vorba de monoxidul de hidrogen, pe care l-am numit „apă", o anomalie. Atunci cînd, în condițiile terestre, toate combinatele cu doi de hidrogen trebuie să fie gazoase, acest monoxid este lichid ; cînd se solidifică, își mărește volumul, atunci cînd în general celelalte corpuri își micșorează volumul ; sub presiune își reduce viscozitatea și cîte și mai cîte anomalii. Cea mai interesantă, poate, din punctul de vedere pe care îl urmărim aici este că, atunci cînd cristalizează, monoxidul de hidrogen este foarte influențat de ionizarea mediului unde este adus la această fază.

Omul, fiind constituit din apă în proporție de 70% și creierul lui de peste 80%, putem spune că este un *fenomen acvatic* și că ceea ce impresionează apa impresionează personalitatea omului.

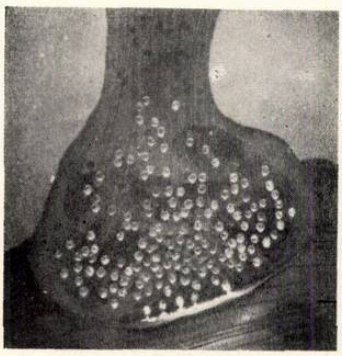
În ultimii ani, atît sovieticii, cît și americanii au reușit să creeze un *polimer* plecînd de la un monomer H_2O direct (se solidifică la $-42°C$ și clocotește la $+500°C$). Între timp, americanii au analizat gheața de-a lungul pereților sistemului vascular al omului și au constatat că această apă *se topește la 42,8°C în același timp cu dispariția vieții ca atare.*

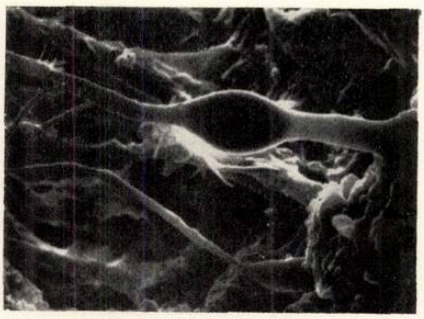
La 4°C, cînd apa este cea mai grea, se pare că este o oprire în descompunerea apei în H și OH și în același timp se oprește și orice fermentație (și oamenii au creat frigiderul).

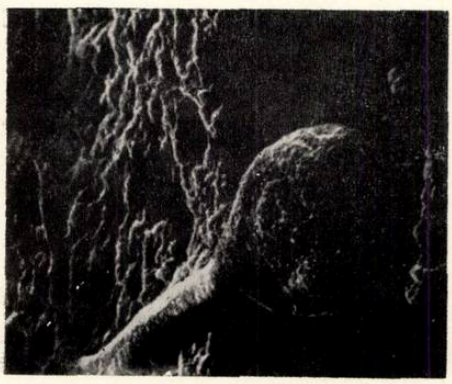
Dar să revenim la începutul creației, al creierului uman. În timpul exercitării presiunii evolutive de la începutul începutului, putem urmări ce se petrece în cadrul biosferei. Toată creația vieţuitoarei umane s-a făcut

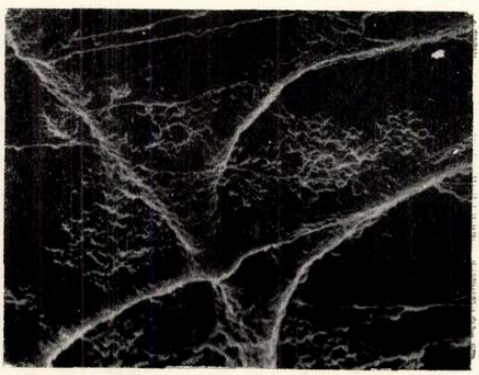
---

* În timpul proiecției, savantul Henri Coandă a atras atenția asupra faptului că neuronul reprezintă 1/200.000 dintr-un micron, a explicat raporturile neuronilor cu materia gelatinoasă din jurul lor, lipsa lor de contact cu sîngele, rolul monoxidului de hidrogen în fenomenele cerebrale *(nota red.)*.









Imagini mărite ale neuronului

din interior. Omul (probabil australantropul este primul om, urmat de zingantrop) de la început a fost făcut așa cum trebuia, adică cu diferențe foarte mari față de celelalte animale, urmînd indicațiile date de presiunea evolutivă. De exemplu, craniul lui nu este o prelungire a coloanei vertebrale, ci un soi de capac pus deasupra ei; piciorul lui nu se aseamănă cu nici un picior de animal, membrele anterioare fiind libere și nu legate de cele posterioare, și alte și alte excepții. Și proteinele, cele două feluri, s-au construit așa cum voiau, s-au grupat, dezvoltînd posibilitatea limbajului. Și în ziua cînd unul dintre strămoșii noștri a reușit să comunice ceva personal, grație limbajului, unui alt om, o „eră" nouă a început, *era ideii*. O nouă evoluție, aceea a culturii, devenea posibilă. Și cît timp a durat această evoluție a limbajului? Se pare că a fost foarte lungă!

Poate că stigmatele celor dintîi oameni au rămas ca niște fosile în structurile microscopice ale proteinelor și erau greu de manipulat. Dar, o dată cu dezvoltarea sub presiunea constantă de selecționare, limbajul se dezvoltă și cu el se produce evoluția mintală. Vedem cum în ființa umană, sub presiunea de selecționare, se formează o rețea a sistemului nervos central.

Din acel moment, omul își întinde dominația lui asupra universului subuman. Presiunea care a împins toată evoluția pentru apărarea speciei poate acum să fie redusă sau, mai bine zis, să ia un alt aspect. Omul nu mai avea de ce să se teamă de ce-l înconjura, ci de semenul său. Lucru care nu există la nici un animal, dar care devine factorul principal în cadrul speciei, lupta intraspecie (*the struggle for life*).

Se poate că omul de Neandertal a dispărut din cauza lui *homo sapiens*. Presiunea selectivă favorizează grupurile mai bine dotate cu inteligență, imaginație și cu ambiție. Această favorizare ajută la coeziunea acestor grupuri, dar împiedică dezvoltarea curajului individual. Invențiile, cu toate că sînt individuale, aparțin și sînt dezvoltate de grup.

Mai aproape de noi vedem cum s-au dezvoltat unele idei și invenții la chinezi. După cîteva încercări foarte interesante la popoarele de culoare închisă (negrii, pieile-roșii, industanii — portocaliu-închis), ajungem la piei de culoare mult mai deschisă, galbenă. Și vedem atunci cum invenția scrisului, care merge în paralel cu cuvîntul, dezvoltă evoluția mintală. Acești oameni, dîndu-și seama că vorba și graiul sînt foarte influențate de ambianță, au cumințenia de a păstra un scris din imagini. Așa că astăzi avem peste un miliard de oameni care scriu la fel, cu toate că limbajele lor sînt complet diferite unul de altul.

Între timp, popoarele din Asia au inventat întîi de toate plugul și aproape în același timp hîrtia, cerneala și pensula. Presiunea selectivă se face din ce în ce mai puternică și aceasta încă înainte de a se descoperi focul. Dar această epocă nu durează și, în ceea ce privește aservirea animalelor, ei nu ezită să emasculeze taurii pentru a-i domestici. Între timp, fenicienii au găsit întrebuințarea focului și vedem și la chinezi, care se foloseau de această invenție, porțelanul, ceramica, bronzul, mîncarea caldă; pe urmă busola, sticla, mătasea, coloritul ei, fire de aur, de argint, de cupru și mai tîrziu pulberea neagră.

Niciodată chinezii nu s-au gîndit să se servească de acest sistem ca de o armă. Între timp vedem în Asia, în Persia, în Asiria și în Egipt o desfășurare enormă de creații ale oamenilor, pînă cînd cultura se întinde

la aceea, ca să zic aşa, „pur cerebrală" : arta, literatura şi ştiinţa. Secolul lui Pericle. Dar gelozia oamenilor unul contra celorlalţi, împinşi de aceeaşi energie transmisă nouă de neutrinii în care ne găsim înecaţi, distruge şi reclădeşte.

În jurul lui Thales din Milet, prietenul lui Pitagora, începe să se cristalizeze ceva nou, chihlimbarul lui (pe greceşte *elektron*) excită pe cîţiva, dar omenirea este copleşită de oamenii veniţi din nord, care nu sînt cultivaţi la fel şi care, trecînd pe aici, se duceau spre sud şi apus.

Această mişcare a oamenilor m-a intrigat enorm de mult; nu-mi dădeam seama de forţa care îi atrăgea pentru a realiza aceste migraţiuni. Este oare în presiunea selectivă locală ceva care schimbă comportamentul nostru? Dat fiind că creierul nostru este compus din peste 80% apă, am căutat să-mi dau seama dacă aceasta este, în momentul cînd revine condensată pe Pămînt, tot aşa cum a fost cînd s-a evaporat sau dacă s-a schimbat ceva. Din punct de vedere chimic, totdeauna este H_2O. Dar din punct de vedere fizic poziţia electronilor face ca apa să fie diferenţiată după cristalizare. Cristalele (zăpada) sînt diferite după regiunile în care, în timpul solidificării, au fost realizate. Masa mare este de aceeaşi structură, dar după regiuni are alte aspecte. Am ales din cele circa 1 500 cîteva figuri* (a se vedea cele 9 reproduceri în facsimil).

*

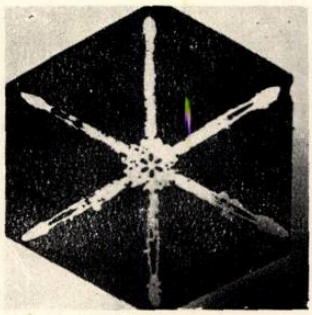
În fine, avem cîteva noţiuni precise asupra terenului care este creatorul. El este compus din :

1) peste 80% apă (! !);
2) ceva zahăr ribonic;
3) puţin azot;
4) foarte puţin fosfor şi
5) acid A.D.N.

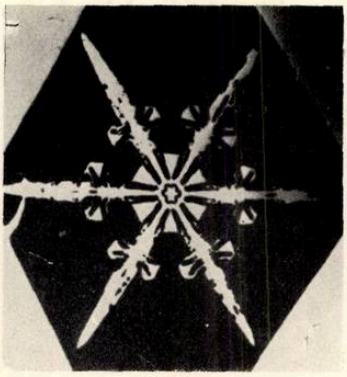
Acest ansamblu este foarte influenţat şi influenţabil de energia neutrinilor, şi acesta este norocul lui. Căci, dacă ar fi omul singur şi ar şti exact că este ultimul rezultat al tuturor elementelor şi fără alt scop pe lume decît el, ar fi teribil. Îi trebuie sub o formă oarecare un suport

---

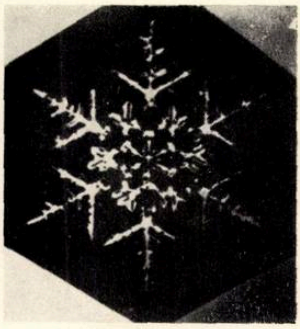
* Au fost prezentate fotografii ale cristalelor de zăpadă recoltate din Italia, România, Franţa, Statul New York, Conecticut, Japonia, India, Maroc, Africa Centrală. Vom reţine aici ideea vorbitorului exprimată la sfîrşitul proiecţiilor: „Ne dăm seama că influenţele exterioare acţionează asupra elementului apă şi prin el asupra elementului om. M-am gîndit că este aşa, dar probabil că multe forme de mimetism ale oamenilor şi ale plantelor sînt datorite faptului că apa şi-a schimbat caracterul de cristalizare". Reproducem, de asemenea, explicaţia ce se dă fotografiilor de cristale expuse la muzeul ce poartă numele savantului. „Folosind studii ale lui Louis Pasteur şi Danet cu privire la cristale, Henri Coandă a făcut numeroase observaţii şi studii reuşind să creeze o teorie proprie în domeniul biologiei cu privire la influenţa apei din diferite regiuni ale globului pămîntesc asupra structurii biologice a unor grupuri umane. Savantul a constatat că deşi au aceeaşi formulă chimică, apa din natură nu este identică cu cea existentă în structura plantelor şi animalelor. De asemenea, apa din natură diferă de la o regiune la alta, lucru evidenţiat în aspectul foarte variat al cristalelor de apă. Constanta hidrică din corpul omenesc de 70% şi îndeosebi cea din creierul uman depăşind 80% a condus pe savant la explicarea modificărilor biologice şi fiziologice, ca o consecinţă a acţiunii apei". Fiind vorba în cadrul simpozionului de „abordarea multidisciplinară" a creativităţii, ar fi de notat că ipoteza savantului Coandă privind legătura fenomenelor biologice cu problemele cristalelor şi apei este ea însăşi rezultatul unor cercetări multidisciplinare ale autorului *(nota red.)*.



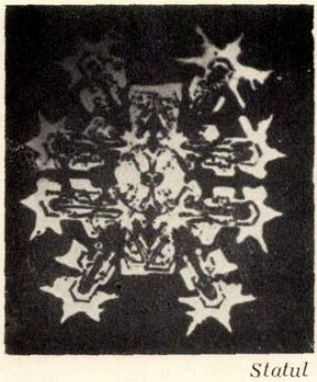
Italia

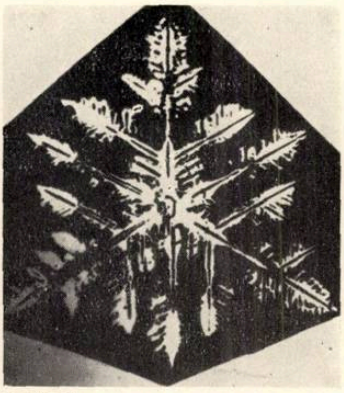


Italia

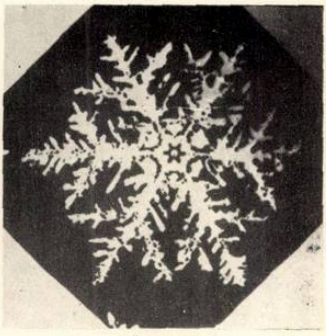


Franța

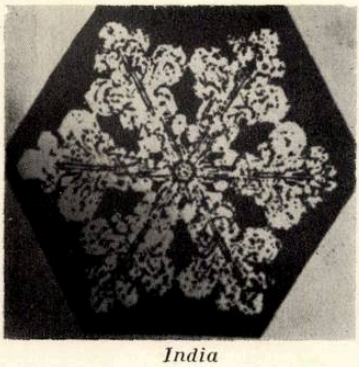




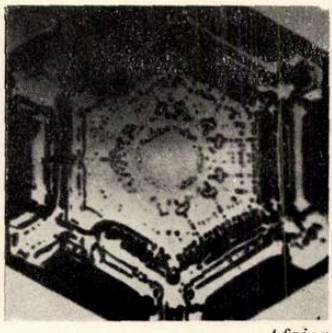
Statul New York

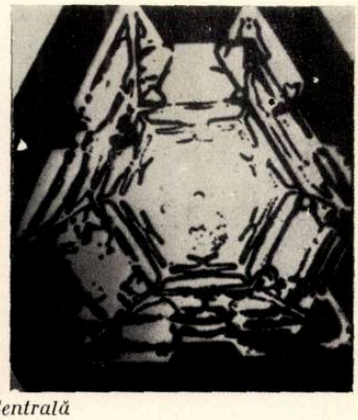


Japonia



India





Africa Centrală

exterior care să-l îndrumeze în alegerea obiectivului pe care trebuie să-l realizeze.

Omul trebuie să aibă senzația că ceea ce realizează are un scop, căci altfel s-ar întoarce nu către, ci contra științei și i-ar cere socoteală ! Pentru ce i s-au deschis ochii ? Ar fi îngrozitor ! El acum visează sub dubla acțiune a unei zone zilnic ionizată, care acționează în mod local asupra vaporilor de apă și în timpul nopții sub acțiunea neutrinilor care au trecut prin Pămînt și care s-au îmbibat, ca să zic așa, prin neutrini de acțiune locală a Pămîntului în acest timp al nopții. Dar cît timp va dura acest fel de a visa ?

Este curios cum tendința în general, și mai ales cea actuală, este de a visa în afară de Pămînt : pe Lună, pe Marte etc.

Vitezele găsite, reale, nu visate, de savanții francezi de curînd, cu radaruri și laseri, depășesc cu mult cele din universul lui Einstein, adică universul nostru, cu limită viteza luminii. Omului îi este frică să se găsească mîine-poimîine singur în lume și pe Pămînt. Știința a mers așa de repede pe Pămînt în ultimele jumătăți de veac, de parcă presiunea evolutivă a depășit cu mult valorile din trecut.

Visurile tineretului sînt în cea mai mare parte orientate spre antigravitație. Presupuse și estimate antimaterie acum 100 de ani de Pasteur, astăzi sînt în toate mințile tineretului de peste tot.

Antimateria specifică nu mai este o ficțiune și nu mai figurează ca o armă : omul astăzi nu numai prin visurile tineretului său părăsește Pămîntul.

În general, omul știe sau crede că știe că este singur în imensitatea indiferentă a unui univers din care face parte, și aceasta îl preocupă foarte mult și ar vrea să iasă din el.

DETECȚIA ȘI FORMAREA CREATIVITĂȚII ȘTIINȚIFICE

DE

AL. ROȘCA

În psihologie, studiul creativității a început cu problema detecției, a identificării timpurii a celor cu aptitudini și capacități creatoare și a punerii lor în condiții, mai ales de învățămînt, care să le permită *să se realizeze*, să devină din creatori potențiali creatori reali. Avem în vedere în primul rînd cercetările lui L. Terman în S.U.A., detectarea copiilor superior înzestrați.

Cercetările au plecat de la mai multe ipoteze : a) factorul principal al creativității în orice domeniu este inteligența ; nivelul de dezvoltare al inteligenței poate fi determinat pe baza testelor de inteligență ; coeficientul de inteligență, stabilit chiar la o vîrstă timpurie, rămîne destul de constant pe tot parcursul vîrstelor.

După trei-patru decenii de studii intense în diferite țări, inclusiv în țara noastră, concluzia principală care se poate desprinde este că inteligența singură nu poate să asigure performanțe creatoare superioare, deci inteligența nu este singurul factor al creativității. Pentru ca cineva

să ajungă un creator autentic este necesar să aibă un nivel minim de inteligență, nivel care pentru cercetarea științifică este ceva deasupra mediei, circa 118 (cel mai mic coeficient găsit de Mackinnon printre oameni de știință creatori este de 107). Menționăm că, în populația generală neselecționată, coeficienții care exprimă limitele normalului variază de la 90 la 110 și cuprind circa 50% din populația neselecționată. Peste coeficientul de 110, procentul persoanelor dintr-o populație neselecționată este de circa 25; peste coeficientul de 120 sînt circa 10%; iar peste 130 circa 2%. Pentru alte domenii ale creației, de exemplu arta, coeficienții minimi variază între 95 și 100, în acest domeniu succesul fiind asigurat și de prezența unor aptitudini speciale pe lîngă factorii motivaționali, asupra cărora vom reveni.

Peste coeficientul minim de 118 (sau 120) nu mai există, în cazul creativității științifice, corelație între nivelul inteligenței și nivelul performanțelor creatoare; nivelul cel mai ridicat al inteligenței poate fi însoțit de performanțe creatoare reduse și invers. Acest fapt arată că sînt și alți factori, foarte importanți, ai creativității. Printre acești factori se enumeră: motivația, trăsături de personalitate, îndeosebi factori de caracter (de exemplu tenacitatea), factori de mediu social-economici și educaționali. Dacă selecția viitorilor cercetători creatori în știință s-ar face numai pe baza testelor tradiționale de inteligență, ar intra în grupul prezumptiv al viitorilor creatori mulți care n-ar ajunge niciodată creatori și mulți cu posibilități reale pentru creație ar rămîne pe din afară.

S-a formulat o nouă ipoteză, anume că factorul intelectual implicat în creația autentică nu este inteligența măsurată prin testele tradiționale, ci gîndirea, cu calitățile ei de fluiditate, de originalitate și mai ales de flexibilitate. S-a trecut la elaborarea de teste de gîndire creatoare, dar pînă acum se pare că aceste teste nu fac decît să completeze testele tradiționale de inteligență cu noi aspecte, fără să avem dovada că, în esență, ar fi altceva decît vechile teste de inteligență. Se poate însă de pe acum prevedea că, dacă se vor găsi teste autentice de gîndire creatoare, ele nu vor putea constitui un instrument îndestulător pentru selecționarea viitorilor cercetători creatori. Numai factorii intelectuali, oricare ar fi ei, nu pot asigura singuri creativitatea.

S-a studiat și valoarea predictivă a notelor școlare. Dat fiind că testele de inteligență sînt validate obișnuit pe baza succesului școlar, nu pot fi nici ele un mijloc satisfăcător de predicție a creativității. Un elev sau un student pot să reproducă cu multă fidelitate cunoștințele din manual sau informația comunicată de profesor, performanțe pentru care se acordă de obicei note mari, dar capacitatea de reproducere nu se identifică cu cea de creație. Se presupune că notele vor putea să aibă valoare predictivă pe măsură ce vor reflecta gîndirea creatoare și motivația intrinsecă și în măsura în care învățămîntul va tinde să dezvolte aceste trăsături, creînd condiții adecvate acestui scop.

Studiul antecedentelor biografice ale unor oameni de știință a arătat că, la majoritatea lor, interesul pentru o disciplină sau alta a variat pe parcursul școlarității și că unii din ei au intrat chiar în universitate fără un interes deosebit pentru specialitatea în care au devenit creatori (matematica sau fizica). Aceste date sugerează că aptitudinile nu au caracter de

destin, că ele se formează în mare măsură în funcție de numeroși factori sociali educativi. Răspunzînd unei anchete întreprinse cu multe decenii în urmă de Sextil Pușcariu, Rădulescu-Motru a răspuns că vocația lui de filozof o datorește tradiției din familie, fără care ar fi studiat matematicile, pentru care avea o deosebită aplicație.

Totuși sînt și indici cu o valoare predictivă destul de ridicată. Este vorba de valoarea predictivă a unor activități cu elemente de creativitate apropiate de creativitatea autentică. Ca semne predictive ale creativității în știință ar putea fi considerate : premierea, ca elev sau student, pentru o lucrare susținută la o sesiune științifică ; construirea unui aparat științific din inițiativă proprie, patentabil sau valabil pentru cercetare ; publicarea unei lucrări cu caracter științific într-o publicație studențească sau a elevilor ori într-o revistă de specialitate ; îndeplinirea ca student a unei funcții de ajutor de asistent pentru lucrări de laborator ș.a. După datele noastre, din 40 de matematicieni eminenți au colaborat ca elevi la reviste de matematică destinate elevilor 40%, iar ca studenți au publicat unul sau mai multe articole științifice în reviste de matematică 30%.

Concomitent cu încercarea de a găsi mijloace de detecție a creativității, sau, mai exact, ca o consecință a succeselor modeste obținute cu metodele de detecție încercate, testele în primul rînd, s-a trecut la studiul adîncit al factorilor educaționali ai creativității. Aceste cercetări s-au dezvoltat cu deosebire în țările socialiste, ele exprimînd o mai mare încredere în om și în posibilitățile transformatoare ale educației. Principiul marxist al unității conștiinței și activității, principiu după care în procesul activității omul nu se manifestă numai, ci se și schimbă, se transformă, s-a dovedit deosebit de fecund în cercetarea psihologică a formării aptitudinilor și a capacităților omului. Totodată, experiența partidelor comuniste și muncitorești din țările socialiste, care au promovat cu succes clasa muncitoare, oamenii muncii în posturi de conducere a economiei și statului, a arătat că aptitudinile și capacitățile creatoare nu sînt un privilegiu al unui număr restrîns de oameni, reprezentanți ai claselor exploatatoare.

Desigur, nu se pune problema de a nega rolul dispozițiilor naturale, dar astăzi sînt tot mai rari aceia care susțin că pentru fiecare aptitudine ar exista o dispoziție a cărei bază ar fi reprezentată de proprietățile fizice mai mult sau mai puțin fixe, ale sistemului nervos, care ar determina în mod fatal dezvoltarea aptitudinilor omului. În procesul activității individului și în funcție de natura și de tipul acestei activități se modifică și dispozițiile, a căror bază trebuie căutată în proprietățile analitice-sintetice ale creierului. Psihicul nu poate fi substanțializat și detașat de activitate. În legătură cu aptitudinile pentru matematică, V. A. Krutețki consideră că rolul dispozițiilor este diferit, în funcție de ce anume aptitudine este vorba. Acest rol este minim în cazul dezvoltării aptitudinilor obișnuite pentru matematică și este foarte mare cînd este vorba de cazuri de înzestrare matematică excepțională a unor mari matematicieni.

Mai adăugăm că se observă tendința de a apropia detecția de educație, în sensul de a detecta pe viitorii creatori în procesul educării și formării lor, în activitățile de rezolvare creatoare a problemelor, mai ales în activități cît mai apropiate de creația științifică autentică.

Revoluția științifică-tehnică a zilelor noastre face tot mai necesară studierea multilaterală a creativității, cu deosebire a posibilității de edu-

care și de formare a creativității. Mașinile de calcul preiau tot mai mult activitățile algoritmice, activitățile formalizabile, lăsînd omului tot mai mult activitățile creatoare. Totodată, datorită schimbărilor rapide ce se ivesc în activitatea profesională a omului, el trebuie să se adapteze continuu și creator la aceste modificări.

Pentru a corespunde acestor noi cerințe produse de revoluția științifică-tehnică, învățămîntul trebuie să se transforme: din deductiv să devină în mai mare măsură inductiv, din informativ să devină în mai mare măsură euristic. În învățămîntul mediu au început să-și facă apariția numeroase forme de învățămînt, care solicită într-un fel sau altul gîndirea creatoare a elevului. Astfel este învățarea prin descoperire, învățarea pe bază de probleme, participarea tot mai intensă la activități de investigare cu elemente de cercetare științifică. În învățămîntul superior se observă tendința, atît la noi, cît și în alte țări, de depășire a academismului tradițional, care pune accentul pe lecția academică, și se impun tot mai mult formele active de însușire a cunoștințelor, inclusiv în procesul aplicării lor (seminariile, cursurile speciale, lucrările de laborator, stagiul în producție, lucrările din cercul științific studențesc, elaborarea lucrării de diplomă) și de formare a aptitudinilor creatoare. Din acest motiv, psihologii și pedagogii, ca și alți oameni de știință și din învățămînt, au primit cu deosebită satisfacție indicațiile date de tovarășul Nicolae Ceaușescu, secretarul general al P.C.R., în cuvîntarea de deschidere a noului an universitar, de legare a învățămîntului de cercetare și de producție. În acest proces unitar — învățămînt-cercetare-producție — se va forma temeinic specialistul de tip nou, constructor al socialismului și comunismului, stăpîn pe toate laturile specialității lui, capabil de inițiative și de performanțe creatoare. Totodată, această îmbinare constituie și pentru promovarea cercetării științifice, atît a celei fundamentale, cît și a celei aplicative, un climat deosebit de favorabil.

În formarea cercetătorului științific, un rol foarte important revine colectivului științific. Pe lîngă cercetarea complexă în echipă a unor probleme complexe care sînt atacate concomitent din mai multe laturi, în cadrul grupului cercetătorii se ajută în documentare, fac schimb de informații și de idei, se controlează și se corectează reciproc. Discuțiile, cît mai informale, dau naștere la idei noi, dezvăluie aspecte noi, fac să crească certitudinea. Ideile unuia pot servi de catalizator pentru ideile altuia. Un colectiv activ și entuziast transmite tînărului cercetător pasiunea pentru cercetare, îi oferă o experiență bogată, iar discutarea multilaterală a problemelor îl ajută să găsească mai ușor teme noi de abordat.

Discuțiile în grup duc și la creșterea flexibilității gîndirii. În fața unei probleme noi, gîndirea membrilor grupului este, în general, diferit orientată, în funcție de activitatea și de experiența lor anterioară, de modul de organizare a cunoștințelor lor. Această organizare și orientare prezintă o anumită inerție, o anumită rezistență la restructurare. În cursul încercării de găsire a soluției are loc o zdruncinare reciprocă a sistemului de legături temporare, a stereotipiei, ceea ce facilitează ieșirea dintr-un „punct mort". Această relație din cadrul grupului duce la o creștere a flexibilității gîndirii la toți membrii grupului, ceea ce are ca efect rezolvarea, de regulă, mai ușoară a problemelor în grup decît individual.

Cred că este important să subliniem că Edison adunase în jurul său în anii de creație un grup de lucru, ai cărui membri îi compensau aptitudinile sale individuale și îi stimulau gîndirea. Biografii însă, dominați de ideea geniului individual, detașat de societate, au deformat și au minimalizat adeseori rolul colectivului.

Discuțiile în grup duc în cele din urmă la formarea unui stil de lucru marcat prin abordarea flexibilă a problemelor, evitarea formării unor atitudini rigide, dezvoltarea capacității de a privi din unghiuri diferite și de a schimba ușor unghiul de vedere, ceea ce este, fără îndoială, o trăsătură a creativității gîndirii.

DETERMINAREA SOCIALĂ ȘI FACTORUL PERSONAL ÎN CREATIVITATEA ARTISTICĂ

DE

MARCEL BREAZU

O problemă atît de gravă ca aceea care a fost enunțată și care îmi revine sarcina s-o dezvolt cere fără îndoială o tratare amplă, care nu poate fi realizată în timpul restrîns al cuvîntului rostit aici. Trebuie deci să mă mulțumesc a pune în discuție doar cîteva elemente care mi se par esențiale. Oricît ar părea de banală ideea că artistul este *om* și nu o entitate biologică situată deasupra sau în afara speciei din care face parte, nu pot să nu o reamintesc, pentru că, apăsînd asupra plenitudinii conținutului noțiunii de *om*, vom reuși, cred, să privim întrebările noastre în lumina cea bună (De altfel, se uită adeseori că cele mai banale idei sînt dense de adevăr și tocmai de aceea s-au impus convingerilor unanime.)

Cînd vorbesc despre om, mă refer la acea vietate care, depășind biologicul, ancorează în social; la acea vietate care își făurește unelte pentru a supune natura și care, iscînd graiul articulat și dînd întregii existențe în ansamblu (și în detaliile ei) semnificații, făurește o a doua realitate alături de cea ontică, realitatea axiologică a culturii.

Ființa aceasta, căreia antropologii îi spun *homo sapiens*, este totodată însă, cum vedem, *homo faber* (omul făuritor), *homo loquax* (omul care vorbește) și, mai cu seamă, *homo significans* (omul care dă semnificații întregii realități). Semnificînd, omul luptă împotriva entropiei unei oglindiri neutre a existenței în conștiința sa și acționează, esențialmente, ca un factor negentropic, element de primă importanță mi se pare, a creativității sale. El creează valori, adică dă dimensiuni noi realității.

Să-mi fie îngăduit să propun aici o definiție a valorii fără a o mai putea detalia în timpul scurt pe care îl avem la dispoziție. Valorile sînt acele calități pe care le capătă *pentru om* elementele realității (obiecte, procese, fapte) privite prin prisma unei atitudini umane (etice, teoretice, politice, estetice) a unei colectivități (trib, clasă, națiune, popor), atitudine determinată de cauze sociale. Valorile estetice sînt și ele activități deter-

minate de factorii sociali, care, *în ulttmă analiză*, cum ştim cu toţii, sînt condiţionările vieţii materiale a societăţii. Dar bazei materiale a societăţii i se suprastructurează numeroşi factori spirituali, în care relaţia obiect-subiect, societate-personalitate joacă un rol de prim ordin. Determinanţilor de ordin social ai creaţiei artistice li se adaugă factorul personal al individualităţii creatoare, care, trăgîndu-şi seva din solul condiţiilor sociale, face să rodească valoarea originalităţii ei.

În conturarea valorilor estetice ale unei societăţi, ca şi în evoluţia şi transformarea lor, uneori în mutaţia lor, aportul personalităţii creatoare este pe prim plan.

Originalitatea este o condiţie *sine qua non* a marilor idei artistice (altă idee „banală" pe care nu pot să n-o reamintesc). Şi aici intervin acele aptitudini personale ale creatorului care aduc un spor de negentropie cunoaşterii artistice a lumii, care coordonează într-un fel nou, într-o structură expresivă proprie ceea ce realitatea socială îi pune la dispoziţie. Această nouă structură expresivă nu poate fi ruptă totalmente de structurile deja existente, tradiţionale, pentru că nu ar mai găsi contactul cu ansamblul valorilor sociale în mijlocul cărora apare, dar ea are obligaţia să fie inovatoare. De aceea *determinarea socială* trebuie privită în relaţia ei dialectică cu *originalitatea personalităţii creatoare*, trebuie înţeleasă ca — îngăduind acea distanţare pe care germanii o numesc *Verfremdung* (adică înstrăinare de ceva, *obiectivare*) — să înlăture *alienarea personalităţii* (*Entfremdung*, înstrăinarea în ceva, înstrăinare asupra căreia a insistat Marx ca fiind caracteristică unui anumit tip de societate, aceea bazată pe exploatare). În vreme ce alienarea aceasta, acest „Entfremdung", înseamnă *dezumanizarea* omului, care se pierde pe sine în obiectul făurit de el, „distanţarea", *tensiunea dialectică societate-personalitate*, înseamnă, dimpotrivă, *potenţarea esenţei umane*, afirmarea puternică a capacităţii personalităţii de *a umaniza* realitatea, de a-i da amprenta ei, a personalităţii, de a-i crea *dimensiunea semnificaţiilor*, despre care am pomenit mai înainte. Numai situarea personalităţii în contextul complex al reţelei relaţiilor sociale, *determinate istoriceşte*, îi dă posibilitatea *să nu fie unidimensională*, îi dă posibilitatea să exprime *multilateralitatea* umană în societatea zilelor noastre, în toate aspectele ei caleidoscopice.

Numai în această tensiune personalitatea se poate manifesta. Aş aminti aici ceea ce spunea Saint-Exupéry că personalitatea are nevoie de obstacol spre a se putea manifesta. André Leroi-Gourhan, cunoscutul antropolog, într-o lucrare intitulată *Le geste et la parole* — lucrare de stufoasă erudiţie şi de pătrunzătoare meditaţii asupra datelor cunoscute astăzi cu privire la apariţia şi la dezvoltarea omului, la desprinderea lui din biologic, pentru a se constitui ca atare, ca *homo sapiens* şi ca *homo significans*, o dată cu societatea —, dovedeşte, bazat pe descoperiri paleontologice recente, că sensibilitatea şi comportamentul estetic al lui *homo sapiens* trebuie căutate „în toată grosimea percepţiilor, în felul în care se constituie în timp şi în spaţiu un *cod de emoţii* care asigură subiectului etnic *elementul cel mai clar de* inserţie afectivă în societate". André Leroi-Gourhan arată că (cu toate elementele originare comune întregii umanităţi, adică acelea ce ţin de structura biologică a omului şi sînt influenţate de mediul cosmic, cum a arătat acad. H. Coandă astăzi) nici un grup uman nu se repetă de două ori, că „fiecare etnie este diferită de celelalte, diferită

de ea însăși în două momente ale existenței sale, și că, dacă inovația individuală joacă un rol de prim ordin, ea nu-l joacă decît *în influența directă a generațiilor precedente și a mediului contemporan*". Spre deosebire de inovațiile tehnice care se impun prin forța eficienței lor practice, inovațiile estetice apar într-un cadru unde individul judecă a fi frumos un obiect estetic nu în absolut, ci, cum spune Leroi-Gourhan, „în securitatea estetică a grupului său și în libertatea imaginară a alegerii sale".

Formularea mi se pare deosebit de sugestivă. Este vorba, prin urmare, de *necesitatea inserției creativității individuale* în acea *ambianță socială* care permite ca ea să fie sesizată ca *valoare* și care creează condițiile pentru a împinge mai departe capacitatea generală de valorizare estetică.

De altfel, poziția aceasta, departe de a fi singulară, poate fi regăsită în opiniile unor cercetători dintre cei mai avizați ai creației artistice. Iată, de pildă, Pierre Francastel, într-o lucrare tradusă de curînd și în românește, *Peinture et société*, ridicîndu-se împotriva conceperii istoriei artei ca o istorie exclusivă a personalităților artistice, spune: „Istoria artei este istoria operelor și nu a oamenilor. Adevăratul scop pe care trebuie să-l atingem este a descoperi în masa lucrărilor realizate într-o epocă dată pe acelea care conțin *principii de expresie susceptibile de a furniza oamenilor mijloace de a se exprima și de a se înțelege*... A identifica critica de artă sau numai cu studiul mișcărilor, sau numai cu acela al personalităților care au produs operele înseamnă a retrage orice posibilitate studiilor noastre de a se impune printre elementele indispensabile dezvoltării acelei antropologii culturale care va fi, fără nici o îndoială, opera epocii noastre". Este aici, mi se pare, exprimată tocmai acea poziție adecvată la care putem subscrie, care păstrează *tensiunea dialectică* a cuprinderii în cîmpul de observație al cercetătorului, totodată *determinarea socială și factorul personal* al creativității artistice.

O asemenea adecvare lipsește însă, cred, în abordarea problemei de către unii cercetători afiliați pozițiilor structuraliste. Iată, de pildă, Michel Foucault, în lucrarea care a stîrnit atîta vîlvă acum cîțiva ani, *Les mots et les choses*, a încercat să demonstreze că ceea ce se concretizează în operele produse într-o epocă sau alta nu ar fi decît „structura" pe care o impune *episteme*-ul epocii respective. Ideile epocii, crede Foucault, „se gîndesc" pe ele însele, creația artistică se făurește pe sine însăși, omul, individul, personalitatea ca atare este o simplă iluzie, apărută de altfel, după Foucault, foarte de curînd în istoria culturii.

Nu ne putem declara de acord cu o asemenea *dezumanizare*, cu o asemenea depersonalizare a procesului de creație, care devine *nu un act uman obiectiv, ci un proces obiectual*, analog proceselor fizicale sau biologice.

Constituirea *obiectivă* a criteriilor de valorizare a creației în cadrul social dat, în raportul obiect-subiect social, este înlocuită la Foucault, după părerea mea, cu o statuare mecanicistă a valorilor, cu înlăturarea intolerabilă a acelei subiectivități (spun *subiectivități* și nu *subiectivism*) pe care o simțim ca alcătuind plinătatea vieții noastre spirituale umane. O asemenea poziție este cu totul străină înțelegerii noastre marxiste, a relațiilor dialectice dintre social și individual. Oricît de complexă s-ar dori o asemenea poziție, ea se întîlnește de fapt cu simplismul poziției materialismului vulgar.

În lumea noastră, înțelegerea interacțiunilor dintre determinantele sociale și factorul personal în creativitatea artistică este limpede. Forurile conducătoare ale vieții noastre culturale, ca și ale întregii noastre societăți românești, au arătat clar că, în iluminarea generală a idealului nostru estetic, strălucirea stilurilor personale își găsește o incandescență mai puternică. „Arta pătrunsă de umanismul socialist — spunea recent secretarul general al partidului — trebuie să fie închinată maselor largi populare, în rîndul cărora personalitatea nu se pierde, ci se afirmă tot mai puternic". Iar mai de mult, la Congresul al X-lea al P.C.R., s-a arătat că în cadrul aceleiași ideologii marxist-leniniste, corespunzătoare determinării sociale a orînduirii noastre, sîntem pentru o mare diversitate de stiluri și de forme în creația literar-artistică. Nu poate fi vorba deci în concepția noastră de o uniformizare a creației artistice pe motivul existenței determinantelor sociale, ci, dimpotrivă, de o stimulare a facultăților creative originale, menite să-și aducă aportul la dezvoltarea continuă a artei și a literaturii noastre, la deschiderea largă a orizontului nostru estetic, la densificarea și la amplificarea continuă a gusturilor și a idealului nostru artistic.

CREAȚIE ȘI METODĂ

DE

ȘTEFAN GEORGESCU

Dintre așa-numitele probleme ale omului, creativitatea este, cred, cea mai fascinantă. Notă definitorie a ființei umane și, după cîte ne dăm seama pînă în prezent, privilegiu al său, creativitatea este o temă de reflecție de actualitate inalterabilă. Studiul creativității trebuie să rămînă de aceea o obligație permanentă a omenirii, nici una dintre generații neputîndu-se sustrage de la aceasta fără a aduce mari prejudicii umanității. Fenomen cu adevărat de intersecție, creativitatea este susceptibilă de investigație cu cele mai diverse mijloace și din unghiurile cele mai diverse.

Filozofia creației, istoria ei, logica, psihologia, sociologia, metodologia, semiologia creației, politica creativității și a creației explorează și exploatează cu egală îndreptățire aceeași mină inepuizabilă. Că limitele dintre aceste discipline sînt fluente, că efortul de a le sintetiza este cît se poate de util, am constatat și astăzi, cînd un mare creator de știință și de tehnică, academicianul Coandă, expresie concretă, exponent strălucit și ferment neobosit al creativității celei mai aplicate, a făcut un expozeu de filozofie, aș zice de ontologie, de cosmologie a creativității umane.

Împrejurarea confirmă încă o dată justețea vechii soluții date de Aristotel dilemei dacă trebuie sau nu să filozofăm : *si philosophandum est, philosophandum est, si non est philosophandum, philosophandum est* ; deci și dacă nu vrem să facem filozofie, ci dorim să facem știință și tehnică tot trebuie să filozofăm.

Expozeul la care mă refer are și semnificația, după părerea mea, a unui răspuns foarte prompt, neîntîrziat la acel admirabil îndemn pe care documentele cele mai recente ale partidului nostru îl dau la studiul științei, la învățarea filozofiei, la gîndire creatoare, la visare chiar.

În ceea ce mă privește, tema anunțată mă obligă la o schițare cît de sumară a conceptelor de *creație* și de *metodă*. Beneficiind de ceea ce deja s-a spus aici, aș adăuga numai că, *în perspectiva metodologică*, prin creativitate se poate înțelege, fără a face mari concesii asociatioismului, acea aptitudine mintală de reorganizare, de rearanjare în mod original și susceptibilă de a conduce la o mai bună priză asupra realului, a cîmpului cunoștințelor; o reorganizare, o rearanjare a ceea ce alcătuiește zestrea mintală, cultura intelectuală a fiecărui individ, adică a fondului de semanteme, de atomi de semnificație, de fragmente de idei de care dispune orice gîndire.

Se înțelege că actele de creație în știință, în artă, în tehnică, în politică, în practică în general sînt de valori foarte diferite. Distincția care se uzitează curent în limbajul tehnic între inovație și invenție este perfect transpozabilă științei, în înțelesul că există și aici mici descoperiri constînd în extinderea și aprofundarea cunoașterii existente, spre deosebire de saltu-rile calitative, de revoluțiile „copernicane" care se produc în istoria cunoașterii; primele se numesc contribuții sintetice, prin care cunoașterea este extinsă, pentru a subsuma faptul nou cu care este confruntată. Desigur, ea se extinde pînă cînd nu mai poate face față, nu mai poate subsuma faptele noi, pe care devine incapabilă să le explice, și atunci intervin marile acte de creație științifică, constînd în introducerea de teorii noi care dau o viziune radical schimbată unor cîmpuri întregi de fapte, teorii noi care explică și faptele rămase neexplicate pentru vechile teorii, teorii noi care mai ales prevăd fapte cu totul noi, care nu erau nici bănuite, a căror existență era complet necunoscută din punctul de vedere al vechilor teorii. Se poate face comparație cu ceea ce sînt pentru compoziția muzicală variațiunile pe o temă dată, creație și ele, spre deosebire de crearea *a novo* a unei melodii cu totul originale. Creația științifică, celelalte în egală măsură, evoluează deci și prin mici acumulări, dar și prin zvîcniri, prin mari explozii.

În ceea ce privește metoda, concept cu o comprehensiune mai ușor de sesizat, semnifică „calea către", „drumul către". Trebuie să precizăm din capul locului că în natură nu există metode; natura procedează arbitrar, spontan. Metoda este intim corelată cu activitatea umană, fie mintală, ideală, fie practică, materială. Metoda reprezintă tocmai efortul de organizare a unei activități materiale sau spirituale a omului. O activitate organizată, făcută cu metodă este antiteza uneia haotice, dezordonate.

Ordinea existentă la nivelul existenței este exprimată de conceptul de structură. Structura și metoda își corespund reciproc dar la niveluri diferite, structura exprimînd contrarul haosului în planul existenței, în timp ce metoda exprimă același lucru în planul acțiunii (ideale sau efective) a omului.

Metoda poate fi deci definită ca o cale fie a gîndirii către adevăr, și ansamblul metodelor constituie atunci metodologia cunoașterii, fie calea acțiunii către scop, ansamblul metodelor considerate în acest sens alcătuind ceea ce se cheamă praxiologie sau teoria organizării acțiunii eficace.

Pentru noi însă chestiunea era de a răspunde la întrebarea dacă există sau nu metode capabile să conducă gîndirea la creație, la inovație, dacă deci este posibilă și utilă o știință despre metode de creație științifică în primul rînd, artistică, tehnică. Răspunsul este, firește, pozitiv; studiul actului de creație a condus la degajarea unor metode, iar sistematizarea lor alcătuiește ceea ce se cheamă metodologia creației în general, metodologia euristică, sau, scurt, euristica, termen construit pe exclamația lui Arhimede, *evrika*. Euristica a reușit să descrie 70—80 de metode de creație științifică, a căror cunoaștere și aplicare conduc la rezultate surprinzător de bune, rezultate care depășesc infinit pe acelea ale gîndirii călăuzite exclusiv de bunul-simț.

N-au lipsit însă, printre filozofi și mai ales printre oamenii de știință, gînditori care contestă posibilitatea și eficacitatea euristicii și a metodologiei în general. Pozitiviștii, de exemplu, afirmă că așa cum nou-născutul respiră și digeră corect fără să știe ce sînt respirația și digestia, tot astfel savantul creează știința fără să se intereseze de metodă. John Stuart Mill scrie, de pildă, că o știință poate progresa fără ajutorul altei logici decît aceea pe care o dobîndește în mod empiric orice om dotat cu un intelect sănătos. Savantul deci se dezinteresează de metodă, ignorează metoda; pentru el logica este un lux și el se poate lipsi de acest lucru.

Eroarea acestui punct de vedere constă în transformarea unei stări de fapt în stare de drept, constă în tentativa de a prezenta caracterul empiric al științei rezultînd dintr-o condiție obiectivă într-o stare a științei rezultînd din principiu, din convingere. Este foarte adevărat că știința, atunci cînd era simplă, în faza incipientă, se putea dezvolta fără nici un fel de metodă. Au existat în această fază situații în care nici nu era nevoie de mari cunoștințe pentru a aduce contribuții importante în știință. Un foarte subtil biofilozof cum este Jean Rostand arată că pentru călugărul Gregor Mendel, de pildă, ignoranța trebuie să fi fost favorizantă atunci cînd a formulat legile geneticii. Ignoranța nu poate fi decît avantajoasă într-un domeniu în care nu se pot învăța de la alții decît erori.

Situația aceasta este de mult depășită. În faza actuală de integrare și diferențiere, cercetarea științifică nu mai este satisfăcută nici de specialiștii foarte bine informați; este nevoie din ce în ce mai mult de echipe de cercetare ai căror membri își unesc eforturile și cunoștințele pentru a putea împinge cît de cît înainte știința.

Aversiunea pozitivistă față de metodologie și în general față de filozofie are o oarecare răspîndire printre cercetători, fără ca cvasitotalitatea acestora să cunoască sau să recunoască faptul. Nu este de aceea de mirare că cercetători care cred în utilitatea unor cercetări oricît de abstracte, de academice se dezinteresează sistematic de studiul metodologiei, care le-ar putea fi de cel mai mare folos. În mod paradoxal, se face încă știință în mod neștiințific, în mod empiric, meșteșugărește, pe bază de rutină, și, firește, cu un randament foarte scăzut.

Împotriva metodologiei creației științifice se aduce și argumentul că esența geniului este de a se sustrage de la orice regulă, de a învinge orice regulă, de a fi imprevizibil, de a nu putea fi deci favorizat, pregătit în nici un fel. Théodule Ribot reproșa că s-a dizertat în mod savant asupra metodelor invenției, dar nu se pot face inventatori cum se fac mecanici sau ceasornicari.

Este adevărat că degajarea metodelor euristice este dificilă, întrucît cum spunea Gaston Bachelard, metoda este antiteza obișnuinței. Metoda desemnează mersul unei gîndiri care *caută* ceva și nu al aceleia care *regăsește* ceea ce știa. De îndată ce metoda este bine stabilită și regulat urmată, ea decade din metodologie, devenind ceea ce se cheamă rețetă sau program de gîndire sau de acțiune, și este transferabilă mașinilor; de unde rezultă că metoda este într-adevăr o tatonare greu de fixat precis. Deși dificilă, degajarea metodelor euristice rămîne totuși posibilă, întrucît, cu toată variația demersurilor ei, gîndirea nu procedează în mod pur aleatoriu. Există în funcționarea gîndirii anumite traiectorii mai constant urmate și metodele nu fac decît să fixeze pe cît posibil aceste traiectorii. Metodologia euristică dezvăluie deci mecanismele mintale ale celor care creează noul în știință. Ea este știința metodelor descoperirii.

Se pune însă întrebarea : ce utilitate are ea ? Răspunsul este că metodele servesc la căutarea și la găsirea unui drum de urmat de către gîndire în cîmpul cognitiv. Psihologia gîndirii și metodologia tratează cîmpul cognitiv ca un labirint cu mai multe ieșiri. Metodele servesc la căutarea drumului și la găsirea lui, dar nu oferă mijloace de a-l parcurge.

Se întîmplă în viața oricărui cercetător științific și a oricărui creator să se afle în pană de idei, să fie lipsit de orice inspirație, gîndirea să-i fie goală de orice ipoteze. Metodele servesc tocmai la relansarea, la reorientarea gîndirii.

Trebuie reținut că oricît de bună ar fi o metodă și oricît de bine însușită ea nu garantează succesul. În același timp însă, nici nu este imperativă. Ea nu terorizează gîndirea, ci o ghidează doar. Cunoașterea metodelor creației este din mai multe motive necesară, dar insuficientă pentru a crea. Insuficientă, în primul rînd, pentru că nici o metodă nu se aplică în gol, ci asupra unei materii prime a invenției, care este o informație obținută cu obidă în primii 20—25 de ani de viață. În absența acestei informații, metoda, oricît ar fi de bună, rămîne sterilă. Însușirea metodelor nu este suficientă și pentru faptul că nici o metodă nu este utilizabilă de două ori în același mod. Metoda depinde de natura problemei, în primul rînd, și, în al doilea, de însușirile mintale și caracterologice ale cercetătorului. O metodă fecundă anterior poate să nu mai ducă la rezultate, după cum, dimpotrivă, o metodă modestă poate, în condiții schimbate, să dea mari rezultate.

Însușirea metodei nu duce deci automat la creație, pentru că randamentul depinde de multe lucruri. Se poate, în consecință, ca metodele să aibă valoare variabilă în funcție de problemele la care se aplică. Concluzia este că metodologia nu poate să facă genii din oameni puțin dotați sau slab pregătiți. Ea poate însă să dea maximum de șanse de reușită unei gîndiri echipate pentru cercetare.

Studiul euristicii comportă un interes crescînd și pentru că metodele pe care ea le poate decela pot procura soluții și pentru alte dificultăți grave care confruntă gîndirea epocii noastre.

Una dintre aceste mari dificultăți rezultă din ritmul cu adevărat infernal de acumulare a informației, rezultat, la rîndul său, din caracterul exponențial al dezvoltării științei. Acumularea aceasta poate să sufoce gîndirea nepregătită, poate provoca ambuteiajul de idei constatabil atît

de frecvent în jurul nostru tocmai la oameni dintre cei mai culți și mai conștiincioși.

Metodologia, cea euristică în primul rînd, trebuie să indice apoi căile de asigurare a echilibrului între două funcții mintale fundamentale, și anume între funcția critică și cea constructivă. Fiecare dintre acestea, în exces, poate fi nocivă; nelimitată, necontrolată în nici un fel, creativitatea face imposibilă deosebirea ipotezei științifice de literatura fantastică și chiar de divagațiile schizofrenice, după cum spiritul critic excesiv sterilizează gîndirea mai radical decît orice lipsă de metodă; el poate să ucidă în față orice tentativă de inovație mintală. Dacă aceste funcții — critică și constructivă — sînt armonios realizate de un individ, acesta este de o valoare excepțională; cazul este însă foarte rar. Cel mai adesea ele se armonizează convenabil asociindu-se indivizi diferiți în ceea ce se cheamă echipele de cercetare care formează „geniul colectiv", tot mai frecvent astăzi cel puțin în știință, în artă creația rămînînd pregnant individuală.

Este drept că metodologia însăși are multe de făcut. Maniera de a gîndi, de a acționa în colectiv, participarea colectivă la decizii nu sînt clar cunoscute; ele trebuie descrise și optimizate în continuare.

O ultimă problemă este următoarea: dacă metoda se află în serviciul creației, chestiunea nu se pune și invers, nu trebuie ca și creația să servească metoda, metodologia? Se înțelege că trebuie, pentru că crearea soluțiilor nu este totul; trebuie create și metodele. Puține metode sînt universale și, în acest caz, ele au de fapt valoare de principii. În general, cum am mai sugerat, metoda trebuie adecvată la natura problemei, la natura datelor și a dificultăților acestei probleme. Or, problemele și metodele nu se fac nici ele de la sine, ci trebuie create. Crearea metodelor și a problemelor necesită adeseori mai mult efort creator decît găsirea soluției. Că formularea problemelor și indicarea căilor de abordare și de rezolvare a lor cer cel puțin tot atîta geniu ca și soluționarea unor probleme clar puse la plecare se demonstrează și prin programul dezvoltării spiritualității socialiste românești, trasat de plenara recentă, care este, pe de o parte, o expresie a gîndirii politice creatoare și, pe de altă parte, un îndemn la creativitate.

CREAȚIE ȘI EXPRESIE

DE

AL. IVASIUC

După atîția oameni de știință și profesioniști în ale filozofiei, poziția unui om care se ocupă în mod evident cu practica creației literare este cel puțin specială și tocmai din această cauză, servind aici mai mult sau mai puțin ca ilustrație a lucrurilor despre care s-a vorbit mai înainte, mă simt obligat să schimb puțin șirul expunerilor de pînă acum și să încep o mică polemică pe loc. Adică, în timp ce vorbea tov. prof. Georgescu mă întrebam dacă este posibilă o metodă și în ceea ce privește creația artistică,

și în timp ce căutam să găsesc argumente logice pro și contra acestui lucru mi-am adus aminte că un anumit curent despre care se poate discuta foarte mult a fost considerat la un moment dat în estetică drept **metodă** iar rezultatele practice nu au fost încurajatoare, atîta timp cît s-au ținut realmente de această metodă care, ca orice metodă, putea să ajute pe oamenii care făceau meseria aceasta a literaturii și a artelor în a-și găsi subiecte și în a le găsi soluții de rezolvare. În toate problemele acestea ale creației intervine întotdeauna următorul factor :

Activitatea științifică, care vreme îndelungată a fost activitate a foarte puțini oameni, pentru că nici necesitățile practice ale societății nu cereau un efort uman atît de mare investit în acest domeniu, a devenit acum o adevărată industrie. Oamenii de știință sînt astăzi niște ingineri mult mai specializați decît înainte, pentru că este nevoie de o cantitate extrem de mare de prelucrare de informații, de creații, de invenții ș. a. Spre deosebire de acest fapt, care face ca știința să se dezvolte într-adevăr exponențial și cere mai mulți oameni de știință pentru a răspunde la numărul foarte mare de probleme practice și teoretice care se pun, în artă și literatură nu există aceeași necesitate, cu alte cuvinte nu este nevoie neapărat, dat fiind că sînt mai mulți cititori, să fie și mai mulți scriitori. Pentru că, în definitiv, mai bine citim de trei ori o poezie bună decît să citim trei poezii proaste. Din acest motiv și din altele considerăm că arta e destul de refractară unei idei de metodologie, ea fiind o formă de creație aproape pură și evidentă. De aceea limbajul ei are trei posibilități distincte : cercetare, invenție și creație, primele nefiind însă, nici ele, lipsite de caracter creator, așa cum un anumit coeficient de creativitate există în orice fel de activitate umană.

Subiectul pe care l-am ales — *raportul dintre creație și expresie* — are un anumit sens polemic. Și anume, faptul că în ceea ce privește creația artistică mai mult decît în orice alt domeniu, actul de creație se desfășoară și este deplin chiar în momentul în care se exprimă.

Cu alte cuvinte, creația, cel puțin în domeniul artei și literaturii, nu este traducerea unui concept într-un material verbal de altă natură, altfel aranjat, și nici traducerea unui concept într-un material plastic ș. a. m. d. *Momentul creației este chiar momentul trecerii în expresie*, este chiar momentul de obiectivare, de înstrăinare (în sensul în care vorbea tov. Breazu). De altfel, oricine s-a ocupat cu arta știe un lucru și cred că lucrul este ceva mai general, că de fapt numai trecerea în expresie dă maximum de satisfacție și că există un fel de simț al valorii lucrului pe care l-ai produs, care se detectează mai mult sau mai puțin în felul următor : În momentul în care te gîndești să scrii o scenă dintr-o carte ai un fel de schemă prestabilită pe care o umpli cu cuvinte. Dacă ceea ce ai făcut înainte se realizează integral în pagină, poți liniștit să arunci pagina. Nu este bine. Numai atunci ea îți dă un sentiment de reală plăcere și nu te plictisește pe tine creator — și deci sînt șanse să nu-l plictisească nici pe cititor —, atunci cînd pe această schemă păstrată cumva reușește să intervină un element nou, ca o iluminare a lucrului care determină o tensiune cu totul specială între cadrul afectiv pe care ți l-ai fixat și momentul expresiei care este într-adevăr o iluminare. Pentru că nu cred că este corect să se facă o distincție între două aspecte, două laturi ale

creației artistice, două funcții ale ei — o funcție de cunoaștere și reflectare și o funcție de expresie. Funcția de expresie și de cunoaștere se realizează simultan, arta fiind deci *forma de reflectare și cunoaștere prin expresie*. Cu atît mai mult cu cît intervine încă un factor dintre cei mai interesanți.

Știți că Hegel și-a construit estetica pe ideea unei adevărate lupte, a unui conflict între formă și fond. Și lucrul acesta, care în filozofia și estetica hegeliană are cu totul altă funcție, de realizare a ideii etc., poate fi acceptat și poate să reprezinte o bază de meditație ulterioară, datorită unui fapt care derivă din caracterul special al materialului (limbajul fiind materialul din care se realizează creația literară). El este dat, are o funcție conservatoare ca orice limbaj. Pe de altă parte, creația propriu-zisă creează o tensiune nouă într-un lucru care este gata dat, așa după cum sculptorul creează un obiect nou dintr-un material care este gata dat. Și această tensiune aproape temporală între un trecut care este solidificat în limbă sau în material și expresia cu totul nouă constituie poate una dintre sursele valorii autentice în artă. Deci raportul dintre creație și expresie trebuie să fie văzut ca un raport dialectic, un raport de luptă între ele.

În consecință, literatura, pe lîngă funcțiile sale multiple de a transmite, de a forma oamenii, are și valoarea unei *funcții de întinerire continuă a omului prin întinerirea limbajului* și aceasta este una dintre funcțiile foarte importante ale poeziei, la fel de importantă ca și aceea de a permite celorlalte tipuri de creatori să aibă o prospețime tinerească de spirit, dezvoltîndu-le imaginația.

Mi se pare că rolul acestor activități uman artistice este în primul rînd de creare a unei labilități interioare, a unei capacități de ieșire din sine care face ca arta să nu fie numai o formă precisă și înaltă specifică de creație, dar în același timp face ca receptarea ei să fie aproape o condiție *sine qua non* a oricăror manifestări creatoare*.

---

* Consemnăm aici esența replicilor și explicațiilor ocazionate de viza polemică din alocuțiunea scriitorului Al. Ivasiuc. Într-o scurtă intervenție, prof. Șt. Georgescu a precizat că admițînd o metodă în creația artistică, avea în vedere un înțeles mai larg al ei, care „nu înseamnă rigoare, coercițiune" : „În metodologie există numeroase metode, submetode, procedee, trucuri și șiretlicuri chiar, care stau la îndemîna creatorului". Prof. Marcel Breazu, în intervenția sa, a replicat de asemenea la ideea „iluminării" în creația artistică : „Dacă nu există o metodă riguroasă în creație, nu cred că se poate spune că această creație ar fi de o spontaneitate totală, procesul creator realizîndu-se și în lumina unei meditații asupra lui, a unui grad de luciditate" (nota red.).

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

OPERA DE ARTĂ – ORIGINEA ȘI IDEALUL ESTETICII

DE

ADRIAN RĂDULESCU

Lumea fascinantă a mitologiei fură spre trecut idealurile oricăreia dintre activitățile și îndeletnicirile omenești: meseriașului și agricultorului, artistului și savantului, călătorului și luptătorului, performerului de atitudine fizică sau intelectuală etc. mitologiile le-au găsit strămoși excepționali spre care istoria reală a evoluției personalității omenești va privi mereu cu venerație și invidie. În orizontul alegoric al mitului, omul și-a contopit închipuirea începuturilor prime cu idealurile de devenire, astfel încît lupta pentru emanciparea situației sale reale să-i apară mereu sub îndreptățirea stimulatoare a unui imperativ al „redobîndirii" unor calități, drepturi și favoruri care i-ar fi aparținut inițial.

Dacă, totuși, a existat un strămoș mitologic care a pășit în lume cu stîngul, acesta pare să fi fost strămoșul criticului de artă: pus să arbitreze un concurs între flautul lui Pan și lira lui Apolo și preferîndu-l pe cel dintîi, el, Midas, înfăptuitorul mitologic al primei aprecieri critice, sfîrșește nedemn și ridicol, fiind pedepsit de cel de al doilea să-i crească două lungi urechi de măgar. De la Midas încoace (să ni-l închipuim pe Apolo drept și inegalabil), dezonorantele urechi ale părtinirii personale („Cîntă mai frumos Apolo, dar mai prieten îmi este Pan"), ale lipsei de cultură, de gust și de obiectivitate planează mereu amenințătoare deasupra acestei atît de pretențioase și subtile „grădini a tuturor" care este arta. Se poate bănui că, imaginîndu-l pe criticul prim în atare situație penibilă, plăsmuitorii de mitologii, ei înșiși artiști, au mizat pe o compromitere inițială a condiției actului critic cu scopul de a pune opera de artă la adăpost de orice reproșuri și obiecții; se poate crede că întîmplarea postulează *in ovo* așazisa „contradicție" dintre gust și obiectivitate, atît de mult și de nostim „teoretizată" în vremurile moderne; se poate închipui că acest „conflict" dintre Midas și Apolo (dacă poate fi „conflict" o situație în care învingătorul este cunoscut inițial, iar victima, inocentă și sigură, nu opune vreo rezistență) ar reprezenta o subtilă ironie la adresa primejdiilor ce-l pîndesc pe criticul care nu cunoaște estetica și că întreaga străduință a încropirii

Rev. filoz., **19**, *1*, p. 93–105, București, 1972.

concepţiilor şi sistemelor estetice apare ca o încercare de a oferi criticii criterii de apreciere în stare s-o ferească de căderea în „păcatul critic originar" etc. Dincolo de această ironie mitologică, rămîne un merit al actului critic acela de a-şi fi definit prin evoluţia lui reală idealurile, de a fi, poate, singurul act omenesc ce se leagă de mitologie nu prin valorile, ci prin nonvalorile sale.

Continuînd parcă ironia mitologică, istoria artei a cunoscut de-a lungul vremurilor o anumită sfidare a importanţei şi utilităţii criticii, a esteticii şi teoretizărilor despre artă în general, sfidare datorită, desigur, nu citirii mitologiei, ci unor greutăţi reale pe care creaţia şi înţelegerea artei le-au întîmpinat adesea datorită unor idei estetice false şi unor judecăţi critice neadecvate. În această situaţie, estetica şi critica au încercat de-a lungul timpurilor o asiduă şi obsedantă căutare de legi şi de principii obiective, de obicei prin împrumutul unor „adevăruri" şi metode din ştiinţe, logică sau folozofie. Căutare sfîrşită, de cele mai multe ori fără rezultatele scontate, aceste criterii, de notorie obiectivitate în domeniul lor, dovedindu-se fie prea limitate, fie incapabile să exprime o realitate atît de diversă, de individualizată şi de originală cum este cea artistică. O asemenea înţelegere a posibilităţii esteticii de a dobîndi prin împrumut obiectivitatea (considerată ca un atribut exclusiv al logicii, ştiinţelor şi filozofiei, din care ar urma să fie transpusă în celelalte discipline teoretice) a constituit şi cauza postulării unei aşa-zise „contradicţii" între gust şi obiectivitate, „contradicţie" care s-ar impune fatal oricărei judecăţi estetice. Pare de-a dreptul surprinzător cum filozofi şi esteticieni dintre cei mai de seamă au putut să aibă o înţelegere atît de confuză asupra obiectivităţii judecăţii estetice, confundînd-o cu posibilitatea discursului teoretic de a descoperi legi, criterii eterne şi riguroase pretutindeni, indiferent de natura obiectului cercetării, ca şi cum fenomenele subiective n-ar putea beneficia de o analiză, de o apreciere şi o judecare obiectivă. Faptul că nu dispun de legi obiective similare cu cele ale colegilor lor din domeniul ştiinţelor exacte i-a deranjat atît de tare pe esteticieni, încît i-a împins de multe ori spre o fetişizare a obiectivităţii. Dacă savantul s-a îndreptat de obicei spre cercetarea unor fenomene concrete în particularitatea lor şi, prin aceasta, a descoperit legităţi, esteticianul s-a avîntat ades în artă direct spre descoperirea legilor (în cazul în care nu le-a împrumutat iniţial din alte domenii), în loc de a cerceta specificul individual al manifestărilor artistice. Fără să mai vorbim de situaţiile în care concepte şi categorii filozofice au fost preluate de esteticieni în accepţii dintre cele mai puţin adecvate fenomenului artistic. În a sa *Critică a puterii de judecare*, Kant ajunge la o adevărată melodramă a imposibilităţii de conviețuire a gustului şi a obiectivităţii în sînul avramic al judecăţii estetice, fără să pornească iniţial de la o „critică" a celor două concepte puse în discuţie şi să se întrebe dacă, în estetică, obiectivităţii unei judecăţi trebuie să i se păstreze acelaşi înţeles ca în ştiinţă atunci cînd obiectul acesteia este unul diferit, estetic. A încerca să găseşti o simbioză sau o contradicţie între gustul specific receptării artei şi obiectivitatea specifică predicaţiilor despre fenomenele şi relaţiile din sfera de interes a ştiinţelor (a naturii, a ştiinţelor „exacte", a logicii etc.) este la fel de nepotrivit ca şi cum i-ai pretinde „gustului", preferinţelor practice sau ştiinţifice ale savantului faţă de un obiect specific acestora să se asocieze neapărat cu exigenţele unei viziuni artistice

asupra lui (sau pomilor dintr-un tablou să evolueze după legile botanicii). În fiecare domeniu există un anume „gust" și un anume specific al obiectivității în raport cu natura obiectului cercetat, a particularităților practicii legate de el, încercarea de a pune alături gustul din artă și obiectivitatea din știință și a deplînge apoi incompatibilitatea lor fiind deopotrivă neadecvată și absurdă.

A intrat însă în obișnuința teoreticienilor de a participa ades la dezbateri fără o definire prealabilă (presupusă sau inclusă) a termenilor discuției, fără a judeca posibilitatea punerii problemelor înainte de încercarea soluționării lor (deși de la Socrate încoace necesitatea unei astfel de abordări s-a aflat mereu în lumina imperativelor logice ale discursului teoretic). Participarea, polemică sau explicativ-afirmativă, la dezbaterea unor probleme implică în orice domeniu o revizuire inițială a posibilităților de punere logică a acestora și, mai ales, a modului în care ele trebuie puse în raport cu specificul domeniului căruia soluționarea lor tinde să-i folosească. În cazul nostru, străduința spre obiectivitate a esteticianului putînd proveni nu din încercarea de a face ca afirmațiile sale să semene cu cele ale unui savant sau logician, ci ca ele să exprime cît mai adecvat și în specificitatea ei realitatea artei. Avînd un obiect rezultat din creația talentului individual unic și irepetabil, un obiect simbolic ce presupune și include subiectivitatea viziunii și diversitatea interpretărilor, obiectivitatea unei judecăți estetice asupra acestuia apare în legătură cu sesizarea și cu relevarea „ambiguității" specifice a operei de artă și nu în contradicție cu ea. Legile generale nu pot asigura obiectivitatea aprecierii unui fenomen individual decît atunci cînd îi sînt interioare acestuia, cînd îl exprimă în esențialitatea lui. Primordială pentru obiectivitatea înțelegerii și aprecierii unui fapt rămîne necesitatea întemeierii afirmațiilor în analiza faptului însuși, cu individualitatea existenței și a relațiilor sale; metoda este cu deosebire importantă pentru considerarea operei de artă, cunoscute fiind tendințele ei spre unicitate și irepetabilitate. În această situație, condiția valabilității unei judecăți estetice pornește de la modul în care ea permite operei de artă să-și dezvăluie propriile sale gusturi și idealuri și o apreciază în raport cu posibilitățile de realizare ale acestora, posibilități pe care criticul nu le poate, desigur, sesiza decît atunci cînd este el însuși un om de gust și de cultură artistică și cînd dispune de un orizont filozofic și ideologic, de o cunoaștere și înțelegere a vieții capabile să-i asigure un elevat simț al sesizării valorilor estetice și umane. Se poate observa astfel că obiectivitatea judecății estetice nu numai că nu este în contradicție cu individualitatea gustului celui ce apreciază, ci o presupune chiar, ca o condiție a posibilității acestuia de a remarca, la rîndul lui, individualitatea definitorie a operei de artă, de a o releva și a intra în rezonanță cu ea. Astfel, fără a fi subiectiv (fără a avea el însuși capacitatea de a reconstrui opera în raport cu idealurile valorice pe care le consideră proprii acesteia), criticul n-ar putea să fie obiectiv. Subiectivitatea și individualitatea criticului trebuie înțelese însă în ipostaza lor estetică, vizînd posibilitatea acestuia de a retrăi și de a regîndi el însuși opera de artă, de a o raporta, așa cum este ea, la modelul ei așa cum ar trebui să fie (model pe care criticul îl poate propune prin realizarea unei sinteze personale a unor multitudini de exigențe estetice : etic, filozofic, istoric și ideologic determinate). După cum obiectivitatea criticului nu trebuie înțeleasă ca o simplă consecință a raportării

operei la niște criterii obiective exterioare, ci ca relevare a unor „criterii" estetice interioare operei analizate, prin care aceasta își definește propriile idealuri de realizare. O nouă operă de artă nu vine numai să se integreze într-un context, anterior ei, de exigențe valorice, să satisfacă, doar, gusturi și preferințe existente, ci are capacitatea de a deștepta gusturi, preferințe și idealuri noi, de a propune noi idealuri, de a dezvălui criterii posibile de apreciere și de valorizare necunoscute pînă la ea. În acest sens, esteticii îi revine deopotrivă menirea de a se strădui să elucideze perspectivele de evoluție, de înnoire valorică a tezaurului artistic, cît și cea de a se înnoi, de a se îmbogăți ea însăși și de a pune la dispoziția criticii noile exigențe de valorizare, noile dimensiuni conceptuale ale gîndirii despre artă, pe care însăși evoluția artei le-a adus. Fiindcă arta nu este față de estetică și critică un teren „steril conceptual", pe care acestea vin să-l defrișeze, să-l sistematizeze și să-l valorizeze cu ajutorul unor criterii, principii, concepte și categorii exterioare ei, ci opera de artă reprezintă însuși izvorul lor originar și scopul idealurilor lor de existență, condiția adevărului și a utilității sociale a criticii și a esteticii. Dacă opera de artă reprezintă originea și idealul esteticii și al criticii, atunci înseamnă că primul estetician și critic a fost și este artistul însuși, iar primele creații artistice pe care le-a cunoscut istoria au fost, într-un anume sens, și cele dintîi lucrări de estetică și critică, de teoria artei în general. Eterna nostalgie a criticului și esteticianului după „vîrsta lor artistică" poate fi înțeleasă nu doar în sensul banal al provenirii lor dintr-o ratare a încercărilor lor artistice, ci și, într-un sens mai profund, ca un regret al neputinței de a-și „aminti" ideile și criteriile estetice în forma de taină în care ele l-au stăpînit pe artist atunci cînd și-a creat opera.

Orice operă de artă include, dincolo de sunet, de culoare ori de cuvînt, nu doar simbolurile unei lumi pătrunse în simțămintele și cugetările artistului, ci și o meditație, o atitudine și o viziune asupra însuși actului de creație prin care ea a apărut, sugerînd atît condiții, relații și finalități ale artei în general, cît și concepția despre lume a artistului. Cînd gîndul acesta al operei de artă despre propria sa natură și-a „găsit" esteticianul care să-l „vadă", să-l eleveze prin spirit filozofic și științific, să-l conducă pe căile abstractizării și generalizării, el a reușit să spargă coaja de culoare a picturii, să iasă din labirintul metaforei sau din beatitudinea melodiei, cristalizînd premisele unor teorii estetice. Prin aceasta opera de artă și-a dovedit „capacitatea" de a-și defini într-un univers teoretic propria sa conștiință de sine, de a se ridica prin abstractizare deasupra existenței sale metaforice, pentru a-și privi originea, evoluția, menirile și idealurile cu ochiul conceptului și al ideii. Această dobîndire a „independenței" de către meditația operei de artă despre sine, această afirmare a statutului său teoretic dincolo de imperiul imaginii artistice nu trebuie privită ca o „evadare", ca o „fugă" a ideii din simbolul artistic în conceptul filozofic discursiv, ci ca un semn al evoluției formelor de manifestare ale conștiinței umane, al rolului social al artei, ca o „încercare" a fenomenului artistic de a-și crea o „avangardă teoretică" proprie, menită să favorizeze înțelegerea, circulația și valorizarea operei de artă, să elucideze condițiile sociale și individuale, culturale și ideologice etc. ale optimizării potențelor creației și ale receptării artistice. Conceptele, categoriile, principiile și metodele prin care estetica, în idealul său de existență, este chemată să analizeze, să

aprecieze, să explice și să prospecteze sfera creației artistice (în circulația prezentă și în evoluția ei valorică) vor putea apărea astfel ca o dezvăluire a însuși orizontului interior de intenționalitate pe care opera de artă (asemenea oricărui produs al creației omenești) îl include inițial în sine. Ideile și conceptele estetice pot reprezenta o avangardă teoretică a creației și a receptării artistice doar atunci cînd se manifestă ca o altă formă de existență (una conceptuală) a artei însăși, cînd pot să exprime dimensiunile esențiale ale originilor și idealurilor imaginii artistice, ale atitudinii estetice în general.

Desprinderea ideilor, categoriilor, principiilor etc. estetice din universul ideatic al operei, condiția lor de a reprezenta o conștiință de sine a artei, legătura și reevaluarea lor continuă în raport cu evoluția și cu determinările social-istorice ale fenomenului artistic apar ca o primă determinare a caracterului științific al unei concepții estetice, a obiectivității ei. Respectarea acestor exigențe oferă teoreticianului de gust și de cultură, criticului înzestrat cu simțul actualității și profunzimii valorilor, posibilitatea unor aprecieri de elevată receptivitate și înaltă principialitate estetică, atunci cînd el păstrează libertatea sa de alegere, în limitele unor argumente estetice și ale unui teren ideatic adecvat universului metafizic al operei. Posibilitate realizabilă, desigur, prin condiția culturii filozofice a criticului, prin calitatea și valoarea concepției lui despre lume. Este o absurditate să i se atribuie esteticii, în general, neajunsurile, greșelile sau limitările unui estetician sau altul sau să se pună pe seama ei incapacitatea unui critic de a o înțelege și aplica. Atunci cînd n-au vizat anumite programe estetice sau anumite lucrări ale esteticii de ramură literară, muzicală, teatrală etc., cînd s-au referit doar la anumite programe estetice (neinteresante și fără valoare dincolo de idealul artistic pe care-l propovăduiau), acuzațiile de „normativism" aduse esteticii generale s-au dovedit adesea a pleca de la o interpretare neîntemeiată a aserțiunilor cuprinse într-o lucrare estetică sau alta. Cazul lui Aristotel sau Boileau, de pildă, ale căror poetici, sintetizînd dimensiunile esențiale ale unor perioade artistice anterioare (cu exemplificările necesare), au rămas departe de a afirma undeva că toate caracteristicile artei la care se refereau vor trebui să rămînă condiții eterne și obligatorii ale valorii artistice. Suspiciunile față de oportunitatea prezenței esteticii în evoluția fenomenului artistic (plecînd de la „normativismul" provenit din dogmatizarea anumitor „principii" estetice) sînt, în principiu, neîntemeiate, putînd acuza nu ideile estetice în sine, ci calitatea lor, forța lor de pătrundere și de înțelegere a fenomenului artistic, a fenomenului uman în general. După cum neîncrederea în estetică datorită amintitei „contradicții" dintre gust și obiectivitate nu poate dovedi altceva decît incapacitatea exegetului în cauză de a înțelege dialectica obiectivității de la o judecată la alta. Datorită deosebitelor calități individuale pe care le pretinde celui chemat să aprecieze opera de artă, datorită unei relații specifice între obiectul ei (opera, creația, receptarea, valorizarea) și subiectul care apreciază, obiectivitatea judecății estetice rămîne în mare măsură dependentă de personalitatea, de înzestrarea individuală a criticului, după cum, la timpul ei, valoarea operei s-a născut din capacitatea creatoare a artistului ca fenomen excepțional al societății. Așa cum pe cel lipsit de talent nici o estetică nu-l poate ajuta și nici o critică nu-l poate îndruma să creeze o operă valoroasă, tot astfel nici o concepție este-

tică, oricît de ştiinţifică ar fi ea, nu poate face dintr-un anost receptor de artă un critic valoros.

Foarte mulţi exegeţi uită de dragul „rigorii" şi „obiectivităţii" ştiinţifice că obiectul teoriei lor îl reprezintă, totuşi, arta, confundînd definirea caracterului ştiinţific al esteticii cu posibilitatea acesteia de a opera cu metode logice-matematice, cu mijloace şi adevăruri care au dobîndit un prestigiu de generalitate prin teoria informaţiei, logica simbolică, cibernetică etc., prin cuceririle unor ştiinţe îndreptate spre studiul naturii, societăţii, omului etc. De pildă, unii esteticieni şi-au pus mari speranţe în cîştigul de obiectivitate pe care l-ar putea aduce judecăţii estetice teoria informaţiei, plecînd de la posibilităţile acesteia de a formaliza, modela, codifica etc. anumite aspecte ale fenomenului artistic. Într-un domeniu cu o capacitate, s-ar putea spune universală, de integrare simbolică-axiologică a manifestărilor umanului cum este arta, „împrumuturile" de idei, de metode şi de procedee de analiză nu pot decît să servească dezvăluirii continue a condiţiilor „inefabilului" artei, înţelegerii complexe, promovării eficiente şi valorizării ei judicioase, dar simpla lor utilizare nu poate indica întemeierea concluziilor la care se poate ajunge prin ele. Caracterul ştiinţific al unei teorii poate impune în multe situaţii capacitatea acesteia de a se „matematiza", dar el rămîne în cele din urmă a fi definit prin caracterul confruntării cu obiectul ei; mai ştiinţifică printre imaginile acestuia fiind cea care-l exprimă păstrînd specificul existenţei şi devenirii lui, şi nu cea care îi prezintă imaginea în structurile cele mai riguroase, fiindcă nu întotdeauna şi nu orice fenomen include asemenea structuri riguroase. Mai „matematizabilul", mai „algebricul" unei teorii nu poate presupune prin sine şi „mai ştiinţificul" ei faţă de alte teorii fără asemenea modalităţi în prezentarea aserţiunilor lor.

Fiecare dintre formele de manifestare ale conştiinţei teoretice ce-şi propun să analizeze fenomenul artistic aduce, spre deosebire de estetică, viziuni din exterior asupra acestuia, presupunînd manifestarea şi valabilitatea în afara artei a unor principii adevărate şi existente indiferent de existenţa sau de luarea în considerare a faptului de artă. Folosind rezultatele acestor studieri „din exterior" ca puncte de sprijin, de referinţă şi de informare a aserţiunilor ei şi interiorizîndu-le, estetica dezvăluie dimensiunile interioare ale artei, care depind de existenţa şi de manifestările ei. Astfel, estetica poate să apară ca o dedublare teoretică a artei, ca o ridicare a propriei sale meditaţii despre sine (pe care prin natura sa de creaţie conştientă orice operă de artă o include) într-un orizont teoretic-explicativ, trăind prin concepte, dar putînd primi oricînd gestul însufleţitor al sunetului, al cuvîntului sau al culorii. Prin ideea estetică, opera de artă îşi poate desprinde, din simbioza lor originară, realitatea realizării sale de idealul său de realizare (din perspectiva căruia urmează a fi analizată şi apreciată), critica ei proiectînd în viitor o nouă posibilitate valorică, noi dimensiuni de cuprindere şi de exprimare a trăirii şi a cugetării omeneşti, a înţelegerii umane. Contrar a ceea ce se crede tocmai datorită esteticii şi criticii, „normativismul" rigid care ar putea stăpîni pe artist (cunoscute fiind, ca primare omului, tendinţele spre imitaţie) poate fi ocolit, înlăturat, prin critică şi estetică, artistul fiind avertizat asupra specificului originalităţii pe care-l pretinde creaţia valorilor artistice şi primind conştiinţa valorică a originalităţii. Departe de a fi promotoare ale mimetismului,

ale repetării în creația artistică, estetica și critica de artă sînt, în idealul lor de existență, cele ce-l fac pe artist conștient asupra pericolelor unei creații orientate spre imitarea înaintașilor; prin însuși specificul esteticii de a opera cu idealuri, cu esențe ale operei de artă individual definite și prin însăși vocația criticii de a include critica operei așa cum este ea realizată. Ideea de largă răspîndire cum că originalitatea ar fi o tendință specifică a artistului, criticul și esteticianul (mai pe drept ori, de cele mai multe ori, mai pe nedrept), oprindu-l pe artist să creeze pe măsura aspirațiilor sale, este o idee falsă, potrivită doar pentru apostrofarea individuală, de la Midas încoace, a criticilor care n-au fost adevărați critici și a esteticienilor fără idei estetice valoroase. Se poate astfel observa că sensul continuității pentru care militează estetica este unul al continuității creației de valori în direcția manifestării permanente a originalității și nu împotriva ei. Atunci cînd ea se străduiește să dezvăluie artistului orizontul de posibilități valorice al manifestării talentului, estetica nu se mai prezintă ca o teorie normativă, ci ca una prospectivă, legată nu de păstrarea unor accepții depășite de realitatea evoluției artei, a conceptelor estetice, ci de istoria concretă a fenomenului artistic în diversitatea contextelor sale istorice-sociale și cultural-ideologice. Estetica și critica se pot prezenta din această perspectivă în fața artistului ca propria lui avangardă cultural-teoretică, menită să-i asigure obiectivitatea valorică a originalității sale, să-i dezvăluie poziția sa în univers. Originalitatea, valoarea și libertatea creației artistice sînt și ele dimensiuni originare ale operei de artă, înainte de orice artistul fiind liber prin puterea creatoare a talentului său, talent care include în sine întreaga personalitate a artistului, de la măiestria exprimării la profunzimea spuselor ei, de la cultura și experiența sa de viață la conștiința menirilor sale umaniste.

Unul dintre păcatele capitale ale esteticii tradiționale, cu repercusiuni dintre cele mai negative asupra situației artistului, a creației și a operei sale, a fost și rămîne încă înțelegerea talentului, a frumosului, a expresivului, a esteticului în general, ca ceva rupt de social, de concret-istoric, de idee și de trăire omenească, acestea fiind considerate ca un fel de conținuturi nude, cărora artistul, prin talentul său, ar urma să le dea o formă frumoasă, expresivă, estetică, artistică. Asemenea considerări au putut favoriza concepții estetice normativist-dogmatice, care, socotind că anumite forme artistice îmbracă mai bine și mai călduros realitatea, au căutat să îngrădească în limitele acestora creația artistică ulterioară. Considerarea existenței unei separații între conținutul operei de artă (ca aparținînd lumii exterioare artistului) și forma ei (ca funcție a talentului acestuia) a fost supusă de-a lungul istoriei esteticii unei critici judicioase și convingătoare. Hegel, de pildă, scria în *Logica* sa: „O operă de artă căreia îi lipsește forma sa justă... nu este o adevărată operă de artă și este o slabă scuză pentru un artist ca atare cînd se spune că opera sa are un conținut bun (ba chiar excelent), dar, e drept, îi lipsește forma justă", dar criticii au rămas doar la nivelul unei demonstrații filozofice generale a corelației dintre conținut și formă în artă. Or, în domeniul artei, această corelație trebuie privită dintr-un punct de vedere estetic, capabil să surprindă specificul artistic al unității formă-conținut în opera de artă. Specificul ar consta, cred eu, în faptul că (deși în intimitatea sa orice act uman include o intenționalitate specifică — Brentano a conceput o întreagă

filozofie a „intenționalității"), în artă, stările de spirit, simțămintele ce-l însoțesc pe artist în momentul creației fiind incluse în operă (și prin aceasta creația artistică devenindu-și sieși obiect), atît conținutul, cît și forma apar ca manifestări ale eului creator al artistului, relevînd deopotrivă cugetarea și simțămintele lui față de un anumit sau anumite aspecte de viață, precum și față de actul însuși al creației lor. Valoarea social-umanistă a unei opere de artă apare din această perspectivă condiționată nu de natura reală a motivului de inspirație posibil al operei, ci de modul în care artistul îl trăiește și îl înțelege, de rolul și de interpretarea pe care el i-o atribuie acestuia potrivit concepției despre lume pe care talentul artistului o interiorizează. Din moment ce o operă de artă în afara gîndului și sentimentului omenesc asupra lumii și asupra sa însuși nu poate exista, este o lipsă de logică să consideri dimensiunile social-umane, morale, politice, ideologice etc. ale acesteia ca deosebite, separate de calitățile ei estetice. Refuzîndu-se simplei aplicări a unor principii estetice asupra anumitor valori exterioare, creația artistică se poate realiza doar ca o expresie a eului omului de talent întors spre universul pe care ființa sa îl include, artistul definindu-se ca artist prin capacitatea sa de interiorizare și de exprimare a acestuia. Presupunînd exprimarea unui obiect interior artistului (artistul fiind în același timp zidul, ziditul și ziditorul dacă ar fi să concepem creația artistului în sensul legendei *Meșterului Manole*), opera de artă se confundă cu expresia conștiinței de sine a creatorului său (conștiință individuală excepțională prin capacitatea sa de a-și integra și de a înțelege universul uman, de a face înțelese și expresive valorile acestuia).

Spre deosebire de celelalte forme de manifestare ale conștiinței sociale care nu pot trăi decît într-o lume impusă de obiectul lor (științele naturii sau științele sociale sînt legate de domeniul lor determinat de cercetare, prin nerespectarea legităților acestuia desființîndu-se ca științe; religia de subordonarea față de supremația unei sau unor divinități; dreptul de legile juridice etc.), arta, prin posibilitatea artistului de a-și proiecta ființa sa imaginară în orice domeniu și de a exprima prin sine acel domeniu, are posibilitatea de a cuprinde întregul univers și, în acest sens, ea pare cea mai „universală" dintre formele conștiinței umane. Neavînd un domeniu specific al ei, al „esteticului pur", imaginea artistică nu poate fi decît „impură" simbolic, dar în același timp, prin caracterul unic și irepetabil al valorii artistice, prin originalitatea sa, opera de artă își depășește propria „impuritate". Arta este „pură" nu prin absența finalităților sociale, politice, morale, ideologice etc., fiindcă, neexistînd prin sine o lume a esteticului, o asemenea valoare artistică „pură" este imposibilă, ci prin faptul că artistul are posibilități nelimitate de alegere și de exprimare a lumii, pe măsura propriilor sale dorințe și idealuri de creație. Pentru că nu poate apărea decît prin cuprinderea exteriorului (a „neartisticului") în sine, în artă totul este interior. De aici și deosebita putere de a capta interesul și încrederea, de a convinge și a educa a operei de artă. „Educația" prin artă este însă o educație cu un specific deosebit, ea necuprinzînd întotdeauna îndemnuri directe spre o atitudine sau alta, ci adeziunea publicului urmînd a fi captată prin capacitatea artistului de a-i atrage simpatia sau interesul spre ideile și atitudinile pe care el le socoate folositoare elevării spirituale a celor ce-i parcurg opera. După cum, de multe ori și în multe cazuri, valoarea educativă a unor opere de artă (în raport cu specificul lor) nu

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

trebuie confundată cu posibilitatea lor de a răspîndi anumite idei, ci ea trebuie înțeleasă ca plecînd de la capacitatea de a trezi stări de conștiință și trăiri deosebite, care sensibilizează sufletul omenesc și elevează cugetul, creînd în public deopotrivă o dorință de valori și o stare de spirit favorabilă asimilării acestora. Nu trebuie uitat nici faptul că, așa cum opera unui creator de talent are deosebita putere de a propulsa, de a acorda prestigiu anumitor idei și sentimente, tot la fel o operă nerealizată poate compromite din punct de vedere estetic idei și sentimente dintre cele mai nobile. De aceea importanța social-educativă a unei opere de artă, angajarea ei socială, nu se poate împlini doar dintr-o înțelegere și o dorință a artistului de a crea valoros și responsabil pentru colectivitatea în mijlocul căreia trăiește, ci, presupunînd talentul, ea depășește sfera simplă a datoriei, definindu-se în primul rînd ca un privilegiu al talentului, conștient pînă la interiorizare de menirile și destinul umanist al creației sale. Angajarea socială a operei de artă este o condiție intrinsecă a valorii ei artistice, imposibil de conceput în afara societății și demonstrabilă concret prin valoarea operei de artă. Este adevărat că și artiști mai puțin talentați obișnuiesc uneori să declare că ei „scriu, compun, pictează etc. pentru Patrie, pentru Popor, pentru Om..."; aceste declarații trebuie înțelese însă ca o dovadă a entuziasmului lor cetățenesc și nu ca niște argumente valorice ale angajării operei lor, așa cum unii dintre ei lasă uneori să se înțeleagă.

La fel cum considerarea menirilor social-umaniste ale operei de artă drept ceva exterior talentului și valorii artistice duce la o serie de neînțelegeri sau denaturări ale specificului fenomenului artistic, ale înțelegerii poziției artistului și creației sale în societate, tot astfel definirea esteticii doar ca o perspectivă exterioară, filozofică-științifică (teoretică în general) asupra artei și atitudinii estetice poate avea drept consecință fie o apreciere neadecvată a importanței acesteia pentru evoluția artei, fie o confundare a ei cu o simplă operație de aplicare în domeniul artei a unor teze, principii și criterii generale (atitudine prin care de-a lungul istoriei sale fenomenul artistic a cunoscut nu o dată explicații și aprecieri dintre cele mai nepotrivite și mai ostile evoluției lui valorice). Situație în care artiștii au negat în repetate rînduri rațiunea de existență a esteticii și utilitatea ei. „Negarea" importanței esteticii nu poate reprezenta, în fond, decît o respingere a anumitor concepții estetice și nu a esteticii în general. Renunțarea la estetică este, de altfel, un lucru imposibil, din moment ce orice act de creație artistică și orice operă de artă include în sine o anumită „concepție estetică", în virtutea căreia artistul își propune să realizeze și devine conștient că produsul creației sale este o operă de artă, că această operă trebuie să fie într-un anumit fel, să exprime un ceva anume și într-un fel specific etc. Astfel, ceea ce se pune în discuție nu este existența sau utilitatea în sine a ideilor estetice, ci calitatea, întemeierea și adecvarea acestora la condițiile teoretice generale ce i se pretind unei concepții estetice întemeiate, oportune și utile în explicarea și aprecierea valorii operei de artă, în înțelegerea locului artei în societate, a condițiilor, a drepturilor și a datoriilor sociale ale artistului, a motivațiilor individuale ale talentului artistic, a dorinței de delectare artistică etc. Din faptul că a trăi și a gîndi, a vedea lumea și a o exprima prin imagini artistice înseamnă

în acelaşi timp şi a cugeta despre arta însăşi, despre natura ei intimă (şi importanţa ei ca manifestare umană), am dedus că ridicarea pe o treaptă sistematizată, generalizatoare, abstractă a acestei cugetări numeşte teoria despre artă. Dar aceste idei estetice apar în gîndirea artistului şi a celui ce-i contemplă sau apreciază opera nu pe un teren gol, ci populat de alte idei, nu izolat, ci în legătură cu acestea şi, în mare parte, chiar din perspectiva privirii operei de artă prin prisma acestor „alte idei". De aceea formarea unei concepţii veridice despre artă, conforme naturii reale, specifice a acesteia se află în nemijlocită legătură cu concepţia filozofică a celui ce meditează asupra artei. Este adevărat că arta nu poate fi studiată, înţeleasă şi apreciată adecvat decît prin intermediul unor criterii estetice, dar înseşi ideile estetice nu pot apărea decît din perspectiva acestei concepţii general-filozofice despre lume şi, într-o formă sau alta, ele includ şi exprimă acest orizont filozofic : avîndu-şi propria lor raţiune de existenţă, ideile estetice se nasc mereu prin sinteza pe care cercetătorul o realizează între analiza concretă a fenomenului artistic şi concepţia lui filozofică sau, mai bine spus, prin modul în care această concepţie filozofică îl orientează spre desprinderea din universul imaginii artistice a ideilor esenţiale care o structurează, spre descoperirea orizontului intenţional, ideatic „inclus" iniţial prin creaţie de însuşi artistul în opera sa. În calitatea sa de condiţie fundamentală a posibilităţii unei teorii estetice, concepţia filozofică a esteticianului apare ca o corespondentă a însăşi concepţiei despre lume, pe care orice operă de artă o include iniţial prin capacitatea sa de a ascunde în sine personalitatea imaginară a artistului, conştiinţa lui asupra lumii. Valoarea ştiinţifică a unei teorii estetice se află astfel în directă legătură cu caracterul concepţiei filozofice a esteticianului, cu perspectiva pe care aceasta i-o oferă asupra realităţii naturale, sociale şi culturale, cu posibilităţile de interpretare pe care ea le presupune. Esteticianului îi este necesară o concepţie filozofică realistă şi ştiinţifică, sesizînd dialectica vie a lumii materiale şi spirituale, a existenţei şi a conştiinţei sociale, pentru că doar o astfel de concepţie poate face ca ideile sale estetice să exprime, pe măsura dimensiunilor istorice reale, fenomenul artistic, pentru că doar prin ea devine posibilă o explicaţie adecvată a originilor, a locului şi a rolului artei în societate. Concepţia filozofică a esteticianului trebuie să asigure condiţiile teoretice care să facă posibilă dezvăluirea esteticii inclusă *in nuce* în opera de artă : să fie realistă şi în conformitate cu datele ştiinţei, să sesizeze dialectica vie a lumii materiale şi spirituale, a existenţei şi a conştiinţei sociale, să ofere legi şi categorii adecvate şi operative, să păstreze fizionomia individuală a faptului analizat etc. O astfel de filozofie nu este necesară pentru a fi substituită iniţial înţelegerii fenomenului artistic, ci pentru că, prin specificul ei, ea permite „obiectivitatea" cercetării acestuia, păstrarea caracteristicilor lui existenţiale şi aprecierea acestora într-un context istoric real şi logic adecvat. A pleca în mod materialist de la fenomenul artistic real, a vedea în fiecare operă în primul rînd obiectivarea unei creaţii individuale, a-i interpreta semnificaţiile în raport cu momentul apariţiei sale, a explica importanţa creaţiei artistice în legătură cu condiţiile materiale şi teoretice, sociale şi culturale, a urmări evoluţia conceptelor

estetice prin evoluția fenomenului artistic, a gîndirii filozofice și a culturii sînt cîteva dintre imperativele principale ale oricărei estetici științifice. Or, ele definesc în același timp și o modalitate materialist-istorică de analiză și apreciere. Alături de gnoseologia materialist-dialectică, materialismul istoric reprezintă baza teoretico-metodologică a cercetărilor estetice marxiste ; el studiază arta ca formă a conștiinței sociale, explicitează condiționările concret-istorice și rolul social al artei, raporturile acesteia cu celelalte forme ale conștiinței sociale, deschizînd esteticii orizonturile unei aprecieri a artei din perspectiva statutului său valoric specific și a multiplelor sale relații cu celelalte valori și exigențe sociale. Dar, oferind cercetărilor estetice dimensiunile unei viziuni sociale, concret-istorice asupra fenomenului artistic și atitudinii estetice în general, materialismul istoric subliniază în același timp capacitatea operei de a depăși condițiile social-istorice ale apariției sale și de a se împlini valoric dincolo de gradul de evoluție al acestora. „În artă — scrie Marx — este știut că anumite epoci de înflorire ale acesteia nu au nici un raport cu dezvoltarea generală a societății, deci nici cu a bazei materiale, cu alte cuvinte a scheletului organizării sale".

Deși nici Marx, nici Engels și nici Lenin nu și-au propus să elaboreze o „estetică marxistă", deși o asemenea operă fundamentală (sistematic definită și riguros concepută) nu a fost încă scrisă de vreun estetician marxist, ideile referitoare la artă și la atitudinea estetică în general ale făuritorilor marxismului, teoriile estetice ale diferiților exegeți marxiști, aprecierile asupra statutului ideologic, concret al artei întîlnite în documentele de partid etc. s-au constituit într-un orizont ideatic specific, permițîndu-se o caracterizare distinctă și o legitimare a conceptului de „estetică marxistă". Concepția filozofică marxistă nu trebuie înțeleasă însă ca impunînd aprecierii estetice o respingere în sine a valorii artistice a unor opere legate istoric de concepții generale despre lume opuse marxismului (mitologice, religioase, idealiste), ci, definind arta ca formă a conștiinței sociale, reflectînd condițiile specifice ale unor anumite existențe, ale unor baze și suprastructuri istorice determinate, ea îi permite esteticianului o explicație științifică a apelării operelor la asemenea concepții, a valorii ideologice a acestora. În complexitatea dimensiunilor particulare ale fenomenului artistic, legile și categoriile generale ale materialismului istoric și ale gnoseologiei marxiste presupun o continuă adecvare și mijlocire a lor în raport cu natura de excepție a creației artistice și a operei de artă. Unele teze generale ale materialismului istoric nu pot și nu trebuie aplicate *tale quale* în domeniul artei, esteticianul fiind dator să fie mereu atent la adecvarea, la „metamorfozarea" estetică a acestora. Așa este, de pildă, cazul tezei materialist-istorice referitoare la caracterul reflectoriu al formelor conștiinței sociale și, de aici, al artei față de existența socială corespunzătoare lor, teză care trebuie deosebită de principiul estetic al înțelegerii artei ca *mimesis*, ca imitație (cu care în mod fals a fost confundată ades). Marxismul ne dezvăluie că, prin însăși natura sa de creație umană, faptul de artă exprimă condițiile concret-istorice, modul de a trăi și de a concepe lumea al artistului, fără a impune condiții formale, de exprimare, valorii artis-

tice în general, în timp ce principiul estetic al *mimesis*-ului pretinde valorii artistice o imagine care să permită recunoaşterea simbolică a faptului real în opera de artă. Departe de a impune limite sau dogme cercetării estetice şi fenomenului artistic însuşi, fenomen care reprezintă cea mai înaltă formă a obiectivării estetice a creaţiei omeneşti, materialismul dialectic şi istoric oferă esteticianului deopotrivă posibilitatea unei analize, explicaţii şi aprecieri a faptului de artă, păstrînd determinările lui specifice, intrinseci, precum şi imperativul continuei adecvări şi raportări a ideilor estetice la procesul evoluţiei artei, a gîndirii şi a societăţii. Prin îmbogăţirea continuă, prin străduinţa de a exprima schimbările survenite în existenţa şi conştiinţa socială, gîndirea marxistă însăşi constituie pentru estetică un permanent exemplu al necesităţii de a releva, la rîndul ei, schimbările survenite în domeniul artei, de a-şi reevalua conceptele şi teoriile în aşa fel încît ele să poată cuprinde şi exprima realitatea prezentă a artei şi sensurile valorice ale devenirii ei. La rîndul ei, cercetarea estetică contribuie şi ea la îmbogăţirea gîndirii marxiste, relevă caracterul antidogmatic, creator al acesteia, putînd avea implicaţii sociale directe în clarificarea şi orientarea politicii culturale a partidelor comuniste, a modalităţilor de punere în circulaţie şi în valorizarea de către instituţiile specializate a creaţiei artistice, în procesul educaţiei estetice etc. Filozofia marxistă apare astfel ca o condiţie fundamentală a spiritului ştiinţific al esteticii, a obiectivităţii acesteia, înţelegînd prin obiectivitate nu doar o simplă raportare şi corespondenţă a ideilor estetice cu nişte „principii obiective", ci în primul rînd un reflex al întemeierii cercetărilor estetice în studiul naturii individuale şi a condiţiilor concret-istorice ale operei de artă şi o continuă legătură cu realitatea fenomenului artistic. Obiectivitatea rămînînd necesară nu numai în evaluarea faptelor cu existenţă obiectivă, de sine stătătoare, ci şi a celor cu puternice determinări şi dimensiuni subiective, cum este cazul operei de artă. Din această perspectivă, critica de artă apare şi ea nu ca o simplă mijlocitoare între artă şi estetică sau ca o simplă analiză şi apreciere a unei opere după principii estetice definitiv stabilite, ci, venind spre operă cu un cîmp ideatic divers de posibilităţi de judecare estetică, ea trebuie înţeleasă a-şi căuta în opera însăşi şi a-şi orienta după natura ei principiile de apreciere. Prin critica de artă, fenomenul artistic îmbogăţeşte, diversifică şi corectează mereu gîndirea estetică, astfel încît ea să poată apărea, în ipostaza sa obiectivă şi ştiinţifică, ca o ridicare a fenomenului artistic însuşi la un nivel teoretic, conceptual de existenţă. O astfel de critică poate fi definită ca o conştiinţă de sine a artei, iar o astfel de estetică ca o conştiinţă de sine a criticii. Filozofia marxistă nu-i impune esteticii vreo negare a dimensiunilor „inefabile", general-estetice ale artei, ci, permiţîndu-i elucidarea condiţionărilor materiale şi spirituale, sociale şi individuale ale acestora, îi oferă un punct de plecare ştiinţific în încercările de a le explicita şi înţelege. Prin caracterul creator al concepţiei despre lume care o originează, prin însuşi exemplul dezvoltării creatoare a marxismului în politica partidului nostru, cercetării estetice îi sînt deschise atît orizonturile unei înţelegeri profunde a fenomenului estetic, cît şi posibilitatea de a face din aceste idei o prezenţă din ce în ce mai necesară şi mai activă în elucidarea evoluţiei culturii şi artei noastre, facili-

tîndu-i cunoașterea condițiilor valorice ale realizării sale, stimulîndu-i tendințele de integrare în contextul mondial al valorilor.

Fără această continuă legătură cu problematica evoluției reale a fenomenului artistic, a dimensiunilor estetice pe care emanciparea personalității umane le presupune, fără a constitui o permanentă avangardă teoretică și ideologică a acestora, cercetarea estetică riscă să se întîlnească și ea „cu « lucrări teoretice » care repetă niște adevăruri arhicunoscute, cu teze elaborate în urmă cu 50—100 de ani, prezentate mai pretențios, mai întortocheat — ca să se înțeleagă mai greu — dar care nu spun nimic nou și nu aduc nici o contribuție la dezvoltarea științei marxist-leniniste" [1].

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative.* 9 iulie 1971, București, Edit. politică, p. 58—59.

KANT ȘI „MELODRAMA" JUDECĂȚII DE GUST

Comentarii critice cu morala la urmă

DE

M. CIURDARIU

În articolul *Opera de artă — originea și idealul esteticii*, tipărit în numărul de față al revistei, Adrian Rădulescu dezvoltă o serie de considerații personale, în esență demne de tot interesul, cu privire la originea, particularitățile epistemice și statutul esteticii ca disciplină teoretică. Deși nu agreează în genere maniera justificării prin citate, preferînd să-și fundeze ideile pe raționamente proprii, necesitatea delimitării îl constrînge pe autor să se refere din cînd în cînd, în mod direct sau numai aluziv, la concepțiile și ideile altor gînditori. Cîteva referințe de acest fel se pot citi și în articolul menționat, dintre care una vizează în chip explicit contribuția lui Kant la gîndirea estetică. Este un pasaj pe care ne-am propus să-l detașăm din articol și să-l examinăm, propoziție cu propoziție, prin alăturare cu afirmațiile textuale ale filozofului german. Întreprindem acest lucru nu din plăcerea comentariului filologic, nici din dorința de a rectifica opiniile lui Adrian Rădulescu, ci pentru că ne oferă prilejul de a scoate dintr-un caz particular o interogație morală : *cum ne delimităm în genere de cei absenți* (cei morți, cei îndepărtați, cei uitați)? Dar să reproducem pasajul :

„În a sa *Critică a puterii de judecare* Kant ajunge la o adevărată melodramă a imposibilității de conviețuire a gustului și obiectivității în sînul avramic al judecății estetice, fără să pornească inițial de la o « critică » a celor două concepte puse în discuție și să se întrebe dacă, în estetică, obiectivității unei judecăți trebuie să i se păstreze același înțeles ca în știință, atunci cînd obiectul acesteia este unul diferit, estetic. A încerca să găsești o simbioză sau o contradicție între gustul specific receptării artei și obiectivitatea specifică predicațiilor despre fenomenele și relațiile din sfera de interes a științelor (naturii, a științelor « exacte », a logicii etc.) este la fel de nepotrivit ca și cum i-ai pretinde « gustului », preferin-

Rev. filoz., **19**, *1*, p. 107–115, București, 1972.

ţelor practice sau ştiinţifice ale savantului faţă de un obiect specific acestora să se asocieze, neapărat, cu exigenţele unei viziuni artistice asupra lui".

Pentru a furniza cel puţin un element de context, precizăm că pasajul în discuţie urmează şi exemplifică oarecum o altă apreciere, mai generală, a lui Adrian Rădulescu asupra unor esteticieni din memoria sa : „Pare de-a dreptul surprinzător cum filozofi şi esteticieni dintre cei mai de seamă au putut să aibă o înţelegere atît de confuză asupra obiectivităţii judecăţii estetice, confundînd-o cu posibilitatea discursului teoretic de a descoperi legi, criterii eterne şi riguroase pretutindeni, indiferent de natura obiectului cercetării, ca şi cum fenomenele subiective n-ar putea beneficia de o analiză, de o apreciere şi o judecare obiectivă".

Mărturisim că de multe lucruri ne-am fi putut îndoi în privinţa lui Kant, nu însă de preocuparea filozofului de a face distincţii între concepte şi domenii sau de a justifica asemenea distincţii mergînd uneori pînă la exces şi, spun alţii, pedanterie. Un efect al acestei preocupări de *a distinge* şi *separa* se reflectă, între altele, în insuficienta atenţie acordată de Kant dialecticii conceptelor, restabilirii unităţii distincţiilor în mersul viu şi concret al cunoaşterii. („Dacă o diviziune urmează să se facă *a priori*, ea va fi sau *analitică*, după principiul contradicţiei şi, în acest caz, ea este totdeauna dichotomică (*aut A aut non A*); sau este una *sintetică* şi atunci, după ceea ce se cere în general pentru unitatea sintetică, anume 1. condiţiunea, 2. un condiţionat, 3. conceptul care rezultă din unirea condiţionatului cu condiţia sa, diviziunea trebuie să fie cu necesitate o trichotomie"). Forţa şi noutatea istorică a celor trei „Critici" kantiene (a raţiunii pure, a raţiunii practice, a puterii de judecare) rezidă în mare măsură tocmai în capacitatea filozofului de a distinge şi separa acolo unde alţii vedeau indistincţie şi unitate. Mai mult încă, s-ar putea demonstra că grija lui Kant pentru corectitudinea gîndirii începea cu însăşi terminologia folosită şi mergea pînă la invocarea amănuntelor şi nuanţelor celor mai fine ale concretului ontic. „În ciuda marii bogăţii a graiurilor noastre — scrie el —, gînditorul se găseşte adeseori ştingherit cînd e vorba să găsească o expresie care să redea exact conceptul lui şi în lipsa căreia el nu se poate face înţeles bine nici altora, nici chiar lui însuşi". „Dacă pentru a exprima un anumit concept nu se găseşte decît un singur cuvînt care, în accepţia lui deja primită, să fie strict adecvat acestui concept, pe care este foarte important să-l distingem de alte concepte analoge, este prudent să nu procedăm risipitor cu el sau să-l folosim sinonimic numai din dorinţa de variaţie, înlocuind unii termeni cu alţii, ci să păstrăm cu grijă semnificaţia lui particulară". Aceeaşi grijă a preciziei o recomandă Kant şi în privinţa conţinutului conceptual al cunoaşterii : „Este de cea mai mare importanţă — notează el — *să izolăm* nişte cunoştinţe care, ca specie şi origine, sînt distincte de altele şi să prevenim cu grijă ca ele să nu se confunde într-un amestec cu altele, cu care ele sînt de obiceiu unite în folosire. Ceea ce fac chimiştii în separarea materiilor, matematicienii în teoria lor pură despre mărimi, aceasta îi incumbă şi mai mult filozofului, pentru ca să poată determina sigur partea pe care o anumită specie de cunoştinţe o are în folosirea susceptibilă de rătăcire a intelectului, valoarea ei proprie şi influenţa ei" [1].

[1] Im. Kant, *Critica raţiunii pure*. Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 624.

Să urmărim acum dacă și în cel fel sînt aplicate de către Kant aceste recomandări în cercetarea la care a supus fenomenele estetice, respectiv în determinarea „speciei de cunoștințe” cuprinsă sub denumirea de „Estetică”.

Dintre cele trei „facultăți de cunoaștere” superioare izolate de el prin critică (*Intelect*, *Putere de judecare*, *Rațiune*) și considerate a se aplica la domenii distincte (*Natură*, *Artă*, *Libertate*), cea mai subtilă, mai complicată și mai greu de determinat i s-a părut tocmai *puterea de judecare* cu cele două specii ale sale : *estetică* și *teleologică*. Acesta a și format în parte motivul pentru care Kant a refuzat, ca nepotrivit, termenul de „Estetică” aplicat disciplinei chemate să stabilească principii și legi într-un teritoriu atît de mișcător. (Hegel a acceptat termenul în titlul *Prelegeri de estetică*, deși în „Introducerea” lucrării el recunoaște „caracterul superficial” și nepotrivit al denumirii, considerîndu-și lecțiile mai curînd o „filozofie a artei”.) Reticența lui Kant în fața termenului ne-o explică, parțial, o notiță din *Critica rațiunii pure* : „Germanii sînt singurii care se servesc astăzi de cuvîntul *estetică* pentru a desemna prin el ceea ce alții numesc critică a gustului. Această denumire se bazează pe o speranță deșartă pe care o nutrise excelentul analist Baumgarten de a supune judecata critică a frumosului unor principii raționale și de a înălța regulile ei la rangul de știință. Dar această străduință e zadarnică. Căci aceste reguli sau criterii sînt, *în ce privește izvoarele lor principale, numai empirice și deci nu pot servi niciodată de legi* **a priori**, *după care ar trebui să se orienteze judecata noastră estetică; mai curînd judecata estetică constituie adevărata piatră de încercare pentru exactitatea regulilor*” [2]. Sublinierea din text ne aparține și nu o facem decît spre a reliefa o idee care, în articolul lui Adrian Rădulescu, constituie miezul considerațiilor sale cu privire la originarea criticii și esteticii în experiența artistică concretă.

În *Critica puterii de judecare*, lucrarea fundamentală a lui Kant în domeniul esteticii, nu puține sînt referirile întemeietorului criticismului la dificultatea de a defini particularitățile esteticului și, mai ales, de a stabili *principiul* în virtutea căruia cîmpul cercetat trebuie să-și legitimeze pretențiile de a deveni știință. Spre deosebire de facultatea intelectului și de cea apetitivă (respectiv, de legitatea naturii și de libertatea umană), cărora li s-au delimitat mai sigur principiile și domeniile corespunzătoare, *puterea de judecare* întîmpină „mari dificultăți de a descoperi un principiu propriu al ei”. „Această încurcătură de a găsi un principiu (fie subiectiv, fie obiectiv) se ivește mai ales în aprecierile ce le numim estetice, care privesc frumosul și sublimul, al naturii și al artei” [3]. Kant recunoaște „elementul enigmatic în principiul puterii de judecare”, „marea dificultate de a dezlega o problemă pe care natura a încurcat-o atît de mult”, motiv pentru care, în „Prefață”, el solicită cititorului îngăduință și scuza de a nu fi putut evita, în rezolvarea problemei, „o anumită obscuritate”, de a nu fi reușit să atingă „claritatea ce se poate cere cu drept aiurea, anume de la o cunoaștere după concepte” (= „în înțelesul științei”).

De aceea rămînem surprinși, nedumeriți cînd Adrian Rădulescu, în pasajul menționat, reduce toată această întreprindere teoretică la o meta-

[2] *Ibidem*, p. 66.
[3] Im. Kant, *Critica puterii de judecare*. București, Academia Română, 1940, p. 66.

foră ironică, despre care nu ştim ce a voit să fie în fond : o „judecată de gust" sau o apreciere „în înţelesul ştiinţei"?

„*Kant ajunge la o adevărată melodramă a imposibilităţii de convieţuire a gustului şi obiectivităţii în sînul avramic al judecăţii estetice*". Se atribuie, aşadar, lui Kant intenţia de a concilia „gustul cu obiectivitatea" („în înţelesul ştiinţei"), subînţelegînd prin gust „subiectivitatea" individuală, singulară, iar prin „obiectivitate" conceptul opus. Nu ştim dacă Adrian Rădulescu a manifestat curiozitatea de a cunoaşte în cîte înţelesuri foloseşte Kant termenii „subiectiv" şi „obiectiv" în cele trei „Critici" ale sale, cu grija, de cele mai multe ori, de a le preciza nuanţa semantică. Fiind un gînditor cu „sistem", Kant operează cu termeni a căror semnificaţie diferă — şi nu poate să nu difere la un filozof — de imprecizia sau de „precizia" nereflectată a vorbirii obişnuite („Un om obişnuit cînd spune că înşelarea este nedreaptă, el îşi întemeiază judecata pe principii confuze ; filozoful, afirmînd acelaşi lucru, şi-o întemeiază pe principii clare, însă amîndoi îşi întemeiază judecata pe aceleaşi principii raţionale"). Cu privire la conceptul *gustului* el face, în „analitica" sa, numeroase precizări pe care, din păcate, exegeţii săi le scapă uneori din vedere, după cum trec cu uşurinţă peste multe explicitări şi exemple menite a lămuri accepţia pe care o dă termenilor. Să citäm un exemplu, dintre multele. „Pentru unul culoarea vînătă e lină şi drăgălaşă, pentru altul moartă şi stinsă. Unul iubeşte tonul instrumentelor de suflat, alţii pe cel al instrumentelor cu coarde. Ar fi o nebunie de a discuta aci cu intenţia să arätäm inexactitatea judecăţii altuia, care diferă de a noastră, ca şi cum i s-ar opune din punct de vedere logic. Prin urmare, cu privire la agreabil e valabil principiul : fiecare îşi are gustul său deosebit (al simţurilor). În ce priveşte frumosul, lucrurile stau cu totul altfel. Ar fi (tocmai invers) ridicol, dacă cineva care se mîndreşte că are gust ar crede că şi-l dovedeşte zicînd : acest obiect (clădirea ce o vedem, haina ce o poartă acel om, concertul ce-l auzim, poezia supusă aprecierii) este frumos *pentru mine*. Căci el nu trebuie să-l numească *frumos* dacă-i place numai lui" [4].

Disociind între „gustul simţurilor" (agreabilul etc.) şi gustul „estetic" pentru frumos, Kant nu operează distincţia decît spre a pune în lumină specificul judecăţii estetice. Cu aceeaşi intenţie încearcă el să clarifice accepţiile termenilor „subiectiv" şi „obiectiv", cînd formulează cele două particularităţi ale judecăţii de gust (ca „gust al reflexiunii"). Cum e definită prima particularitate? „Judecata de gust determină obiectul său cu privire la plăcere (ca frumuseţe) cu pretenţie la asentimentul *oricui*, ca şi cum ar fi obiectivă" [5]. A doua particularitate : „Judecata de gust nu se poate determina nicidecum prin argumente, ca şi cum ar fi numai *subiectivă*" [6]. Reiese limpede că intenţia lui Kant nu a fost de a concilia atribute opuse, întrucît termenii „subiectiv" şi „obiectiv" numai aparent se contrazic în formulare, precum indică acel, atît de caracteristic kantian, „ca şi cum". Exemplificările folosite de Kant spre a-şi lămuri ideile sînt de altfel suficient de grăitoare. La prima particularitate : „De aceea, un poet tînăr, fiind convins că poezia sa e frumoasă, nu se clatină în această

[4] *Ibidem*, p. 91.
[5] *Ibidem*, p. 162.
[6] *Ibidem*, p. 165.

convingere nici prin judecata publicului, nici prin cea a prietenilor săi... Numai mai tîrziu, cînd puterea sa de judecare s-a mai agerit prin exercițiu, el părăsește de bună voie judecata sa de mai înainte, așa cum se comportă și cu judecățile care se întemeiază cu totul pe rațiune. Gustul are pretenție la autonomie. A admite judecăți străine ca principiu de determinare a judecăților proprii, ar fi eteronomie" [7]. Poetul tînăr, deci, își afirmă judecata *ca și cum* ar fi obiectivă „în înțelesul științei", în virtutea pretenției la autonomie a gustului. Iată și exemplificarea la a doua particularitate : „Cînd cineva îmi citește poezia sa sau mă duce la un spectacol care în urmă nu corespunde gustului meu, atunci poate să-mi citeze pe Batteaux sau Lessing sau critici ai gustului încă mai vechi și mai renumiți, și toate regulile fixate de dînșii ca dovadă că poezia e frumoasă, și, chiar dacă anumite locuri ce-mi displac se acordă foarte bine cu reguli de frumusețe (cum sînt date acolo în general), eu îmi astup urechile, nu vreau să aud nici un argument și nici un raționament, și voi presupune mai degrabă că acele reguli ale criticilor sînt greșite, sau cel puțin că aici nu e cazul pentru aplicarea lor, decît să admit ca judecata mea să fie determinată prin argumente *a priori*, dat fiind că ea are să fie o judecată de gust și nu a intelectului sau raționii" [8]. Așadar, cel ce judecă arta (critic, cititor, spectator etc.) își afirmă judecata *ca și cum* ar fi „subiectivă", în sensul că ar ține de gustul individual, nesupus la reguli constrîngătoare. Cele două exemple sînt elocvente pentru *ce* a vrut să spună Kant și ele nu îndreptățesc în nici un caz interpretarea lor în sensul încercării filozofului de a concilia termeni incompatibili. Nu gîndirii sale se cuvine să-i atribuim „melodrama", foarte reală în practică, a gustului, pe care Kant nu face decît s-o constate, s-o examineze și s-o explice „critic", în spirit obiectiv. *Spectatorul* teoretic al „melodramei" gustului nu se confundă cu *autorul* ei și, cu atît mai puțin, cu vreunul din *actorii* piesei.

Dar nu lipsesc în lucrarea lui Kant nici idei sau exemple care arată condiționarea gustului prin diverse împrejurări „eteronomice" : vîrstă, nivel de cultură, raporturi ale esteticului cu alte valori în sînul culturii. „Nu există — scrie Kant — nici o întrebuințare a facultăților noastre, oricît de liberă ar fi, și nici chiar a rațiunii, care n-ar cădea în încercări greșite, dacă fiecare subiect ar fi să înceapă întotdeauna de la dispoziția neformată a naturii sale și dacă alții nu l-ar fi precedat cu încercările lor. De aici nu rezultă însă că urmașii au devenit simpli imitatori, ci, prin procedeurile înaintașilor, urmașii au fost puși pe urma de a căuta principiile în ei înșiși, pornind astfel pe calea lor proprie, adesea mai bună" [...] „Dar, între toate facultățile și talentele, gustul are în cursul evoluției culturii, în primul rînd nevoie de exemple pentru ceea ce s-a păstrat mai lungă vreme în asentimentul tuturor, deoarece judecata gustului nu e determinabilă prin concepte și precepte. Lipsind acele exemple, gustul ar deveni repede iarăși necioplit și ar recădea în barbaria primelor încercări" [9].

Dar să revenim la afirmațiile lui Adrian Rădulescu. Dacă metafora „melodramei" i-a fost inspirată nu de textele din „analitica frumosului", ci de lectura paragrafelor privind „Dialectica puterii de judecare estetică"

[7] *Ibidem*, p. 163.
[8] *Ibidem*, p. 165.
[9] *Ibidem*, p. 164.

(teză și antiteză), interpretarea „antinomiei" kantiene în sensul unei încercări de a concilia „gustul cu obiectivitatea" este, după toate semnele, incorectă și inexactă. Întîi, pentru că termenii contradicției nu sînt cei presupuși de Adrian Rădulescu, ci două maxime antitetice *referitoare la* gust (Teza : Judecata de gust nu se întemeiază pe concepte. Antiteza : Judecata de gust se întemeiază pe concepte). În al doilea rînd, pentru că la Kant „antinomia", fiind aparență și „iluzie naturală", are întotdeauna o *dezlegare* („îndoitul înțeles" al conceptului în cele două maxime). În al treilea rînd, pentru că „dialectica" expusă de Kant nu este a *gustului* în exercitarea lui, ci a *principiilor* puterii de judecare estetică supuse criticii : „Nici opoziția (*Widerstreit*) judecăților de gust, întrucît fiecare om se referă numai la gustul său propriu, nu constituie o dialectică a gustului, deoarece nimeni nu se gîndește să facă din judecata sa o regulă universală. Nu rămîne deci nici un concept al unei dialectici care s-ar raporta la gust, decît cel al unei dialectici a *criticii* gustului (nu a gustului însuși) cu privire la *principiile* ei" [10].

Ne întrebăm dacă nu cumva această ultimă precizare a lui Kant a determinat pe Adrian Rădulescu să emită cealaltă judecată critică din pasajul comentat aici : Kant a întreprins critica gustului „*...fără să pornească inițial de la o « critică » a celor două concepte puse în discuție și să se întrebe dacă, în estetică, obiectivității unei judecăți trebuie să i se păstreze același înțeles ca în știință, atunci cînd obiectul acesteia este diferit, estetic*".

Distincția făcută de Kant între *modus aestheticus* și *modus logicus*, între *sensus communis aestheticus* (gust = „gust al reflexiunii", nu al simțurilor) și *sensus communis logicus* nu l-a împiedicat, se vede, pe subtilul analist al gustului („desfacem facultatea gustului în elementele ei, unindu-le la sfîrșit în ideea unui simț comun") să confunde sferele noțiunilor, nici să pretindă obiectivității judecății estetice „același înțeles ca în știință". Să dăm din nou cuvîntul lui Kant : „Dar am arătat — scrie el — că judecata estetică este unică în felul ei și că nu dă absolut nici o cunoaștere (nici chiar confuză) despre obiect ; ceea ce se face numai printr-o judecată logică... Judecata se numește chiar de aceea estetică pentrucă principiul ei de determinare nu este un concept, ci sentimentul (simțul intern) al acestui acord în jocul facultăților minții *care nu pot fi decît simțite*. Pe cînd, dacă am vrea să numim estetice concepte confuze, ca și judecata ce se întemeiază pe ele, am avea un intelect care judecă prin simțuri, sau un simț care reprezintă obiectele sale prin concepte, ceea ce ar fi contradictoriu" [11]. Am redat acest pasaj atît spre a fi comparat cu opinia lui Adrian Rădulescu, dar și, mai ales, spre a se reține argumentul prin care Kant justifică accepțiunea *sa* a termenilor „estetic" și „estetică".

Dacă în *Critica puterii de judecare* (estetică) există o „melodramă" a „conviețuirii" contrariilor ea nu poate fi în nici un caz cea indicată de Adrian Rădulescu, ci mai degrabă situația specială, în cadrul „sistemului" kantian, a puterii de judecare (estetică) ca „*termen intermediar între intelect și rațiune*", „*între natură și libertate*" sau — modernizînd puțin expresiile — între *valorile cognitive* și *finalitatea morală*, ca scop suprem al omului. Chiar admițînd însă, aici, o anumită „melodramă", conviețuirea *Frumosului*

---

[10] *Ibidem*, p. 219.
[11] *Ibidem*, p. 107.

cu *Adevărul* și cu *Binele* nu a fost văzută de Kant în sensul unei „imposibilități” de principiu. La un gînditor care a legitimat (în sens criticist) principiul *autonomiei* gustului și a valorii estetice, *pare* într-adevăr surprinzător să citești pasaje de felul acestuia: „Aducînd claritate și ordine în bogăția de gîndire, gustul dă ideilor trăinicie, le asigură un asentiment durabil și totodată universal și le face capabile să fie urmate și de alții și să se dezvolte printr-o cultură progresivă. Dacă deci în conflictul dintre cele două facultăți (dintre *geniu* și *gust* — n.n.) într-un produs de artă ar trebui jertfit ceva, atunci jertfa ar trebui adusă mai degrabă din partea genialității, și puterea de judecată, care în domeniul artei frumoase se pronunță din principii proprii, va îngădui să se păgubească mai curînd libertatea și bogăția puterii de imaginație, decît intelectul” [12].

La fel de surprinzător ar putea să *pară*, în „Critica puterii de judecare estetică”, penultimul paragraf intitulat „Despre frumusețe ca simbol al moralității”: „*Dar eu zic: frumosul este simbolul binelui moral și numai în această privință frumosul place*” [13]. Spunînd „simbol”, însă, Kant are grijă de a preciza *înțelesul* pe care îl atribuie termenului cînd îl folosește.

Ultimul alineat din „Critica puterii de judecare estetică”, exprimînd o intenție scumpă lui Kant și subiacentă în desfășurarea *Criticii* sale, merită a fi reamintit și reprodus în întregime ori de cîte ori esteticieni grăbiți se referă — unii în mod critic, alții apologetic — la *autonomismul* estetic al filozofului german: „Dar în fond, gustul este o facultate de apreciere a sensificării de idei morale... Din această sensificare precum și din mai marea receptivitate ce se întemeiază pe ea pentru sentimentul izvorît din ideile morale (care se cheamă sentiment moral) derivă acea plăcere pe care intelectul o declară valabilă pentru omenire în general, și nu numai pentru sentimentul personal al fiecăruia. Se vede deci limpede cum că adevărata propedeutică pentru întemeierea gustului este dezvoltarea de idei morale și cultura sentimentului moral; căci *numai atunci cînd sensibilitatea e pusă de acord cu acest sentiment, gustul adevărat poate dobîndi o formă determinată neschimbată*” [14] (sublinierea ns.—*M.C.*).

Cu aceste cuvinte își încheie Kant *Critica* la care a supus facultatea gustului, schițîndu-i la sfîrșit și „propedeutica” pe care o considera indicată în formarea sensibilității estetice. Însă nu mai puțin demnă de interes, am spune chiar de meditație îndelungată, este și considerația lui Kant cu privire la *artă* și mai ales la însușirea de către artist a *condiției* care dă valoare și substanță *durabilă* creației artistice:

„Propedeutica pentru toată arta frumoasă, întrucît se năzuiește la cel mai înalt grad al perfecțiunii ei, pare a nu sta în precepte, ci în cultura puterilor minții prin acele cunoștințe preliminare pe care le numim *humaniora*, probabil pentru că *umanitate* înseamnă pe de o parte *sentimentul universal de participație*, pe de altă parte facultatea de a se *comunica* în modul cel mai intim și universal. Aceste însușiri unite la un loc constituie sociabilitatea potrivită omenirii, prin care ea se deosebește de mărginirea

[12] *Ibidem*, p. 202.
[13] *Ibidem*, p. 235.
[14] *Ibidem*, p. 239.

animală" [15] (sublinierile aparţin lui Kant). Creaţia artistică adevărată, aşa cum a întruchipat-o în vechime poporul grec, s-a distins întotdeauna ca „*artă a comunicării reciproce a ideilor păturii celei mai culte cu cea de jos*", găsind „*între cultura superioară şi natura nepretenţioasă acel mijloc care constituie criteriul adevărat, ce nu poate fi arătat prin reguli şi pentru gust, ca un simţ universal uman*" (= *sensus communis aestheticus*). Numai într-o asemenea artă vedea Kant mărturia vie „despre fericita unire în unul şi acelaşi popor a constrîngerii legale a celei mai înalte culturi cu puterea şi echitatea naturii libere ce-şi simte valoarea proprie" [15]. Iar ceea ce gustul său „estetic" nu aprecia, în operele de artă, o spune tot el într-un alt pasaj al lucrării sale: „Romane, drame plîngăreţe, precepte morale răsuflate care vorbesc mereu de aşa-zisa noblеţe sufletească (deşi în mod greşit numită astfel), dar care în realitate ofilesc inima, făcînd-o nesimţitoare pentru preceptul sever al datoriei şi incapabilă de a respecta demnitatea omenirii în persoana noastră şi dreptul oamenilor... toate acestea nu se împacă nici cu ceea ce poate fi socotit frumos, cu atît mai puţin însă cu ceea ce ar constitui sublimitatea mentalităţii" [16].

Deşi dintr-o perspectivă numai (idealist) filozofică, şi în cadrul ei numai „*în intenţie transcendentală*", criticistă, Kant a sesizat cu excepţională pătrundere natura intimă şi dificultăţile cîmpului estetic („facultate curioasă") şi a explicat suficient de limpede — pentru cine îl citeşte atent — raţiunile adînci care imprimă uneori reflecţiilor asupra artei (la filozofi, esteticieni sau critici) fie o *direcţie dogmatică* de factură „metodologică" (*modus logicus*), avînd drept corelat în practică pretenţia „normativistă" şi apriorică, fie o *tendinţă spre scepticism* şi *relativism* total, de natură empirică, avînd drept corelat în practică „anarhia" valorilor şi „libertatea absolută" a imaginaţiei artistului. În termenii *criticismului* şi ai sistemului kantian însă, tendinţele sînt amîndouă *lipsite de o justificare teoretică*, întrucît au la bază presupoziţii ne-critice în felul de a concepe şi înţelege filozofic principiul puterii de judecare *. [După Kant, acest principiu îşi are originea în „ceea ce este numai natură în subiect, dar nu poate fi prins sub reguli şi concepte", într-o facultate „ascunsă nouă însine după izvoarele ei", funcţionînd — paradoxal — ca „un principiu subiectiv şi totuşi cu valabilitate universală".

★

[15] *Ibidem*, p. 238.

[16] *Ibidem*, p. 153.

* Că „dilema" semnalată de Kant nu e doar o problemă a speculaţiei, străină evoluţiei gustului, se poate vedea şi din aceste mărturisiri ale unui critic cu veche experienţă, împărtăşite nu de mult unui săptămînal literar: „De fapt, în forul său interior criticul trăieşte dificultatea dureroasă de a nu-şi putea baza pe certitudini absolute sentinţele şi aceasta cu cît are mai multă experienţă. Să adoptăm atunci relativismul impresionist? El, cel puţin, îşi recunoaşte deschis subiectivitatea inevitabilă şi-şi face din sinceritate criteriu fundamental. Mărturisesc că-mi e adesea foarte greu să lupt cu o astfel de ispită. Minte criticul care pretinde a nu o fi cunoscut niciodată. Dar detest în impresionism două lucruri: împăcarea minţii omeneşti cu umilirea raţiunii. Rămîne incontestabil un element inefabil al originalităţii artistice şi el nu se lasă tradus în termeni conceptuali. Dar avem datoria să-l încercuim cît mai strîns pentru că sîntem fiinţe cugetătoare..." (Ov. S. Crohmălniceanu, *Critică şi orgoliu*, în „România literară", nr. 48/1971).

Nu știm dacă mai este cazul, în încheierea acestor comentarii critice, să desprindem separat concluzia și morala. De altfel, acestea le aflăm gîndite și formulate cu claritate de însuși Adrian Rădulescu în articolul din care am extras pasajul comentat : „Primordială pentru obiectivitatea înțelegerii și aprecierii unui fapt rămîne necesitatea întemeierii afirmațiilor în analiza faptului însuși, cu individualitatea existenței și a relațiilor sale". Și aceasta, adăugăm noi, chiar și atunci *cînd ne delimităm critic de cei absenți* (cei morți, cei îndepărtați, cei uitați). În rest, sîntem de acord cu maxima ascunsă ce animă ideile din articolul lui Adrian Rădulescu și căreia Kant i-a dat această formulă laconică : „Facultatea de imitație nu este facultate creatoare" [17].

[17] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 620.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv:

Sociologia franceză contemporană

Antologie de

Ion Aluaş, Ion Drăgan,

Bucureşti, Editura politică, 1971.

O VIZIUNE VERIDICĂ DE ANSAMBLU ASUPRA SOCIOLOGIEI FRANCEZE CONTEMPORANE

DE

DUMITRU MAZILU

Antologia întocmită de conferenţiarii universitari Ion Aluaş şi Ion Drăgan, apărută în Editura politică, are semnificaţia unui eveniment editorial. Autorii *reuşesc să înmănuncheze, într-o lucrare prestigioasă, bogatul evantai al sociologiei franceze contemporane*, redînd cu fidelitate atît texte de *elevată reflecţie*, de *largă respiraţie teoretică*, cît şi unele de *descriere a fenomenului sociai* parcelar, în argumentare fiind folosite fragmente de orientări teoretice şi facturi metodologice diverse, aşa încît lucrarea să poată avea un caracter cît mai reprezentativ. Sînt surprinse atît tendinţele dezvoltării sociologiei franceze, cît şi punctele nevralgice, discutabile ale acestei ştiinţe. Este cunoscut că, în perioada postbelică — în ciuda unei

Rev. filoz., **19**, *1*, p. 117–125 Bucureşti, 1972.

evidente continuități pozitive în raport cu sistemele marilor sociologi din secolul al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea, Comte, Durkheim, Tarde — sociologia franceză a înregistrat o înnoire substanțială, atît sub raport teoretic, cît mai ales metodologic și tehnic. După cum relevă autorii antologiei, este o remodelare „în care și-a găsit expresie apropierea, desigur încă aproximativă a sociologiei de realizarea vocației sale imanente de știință teoretică și practic-aplicativă, edificată prin abordarea realului contemporan în fluiditatea și concretitudinea lui multilaterală". Această înnoire se dovedește a fi, la o analiză atentă, una *organică*, care a conservat într-o nouă expresie dimensiuni clasice ale culturii franceze : *raționalismul* și *umanismul*, spiritul *lucid*, *promovarea valorilor superioare ale umanității*.

Antologia elaborată reușește să ne înfățișeze diversitatea orientărilor — de la cele apologetice și liberale pînă la cele contestatare, marxiste —, dezvăluindu-ne sensul programatic al școlii sociologice naționale franceze spre integrarea atît de necesară a microanalizei sociale și a teoriei generale a societății, cultivînd intens spiritul teoretic, fără de care disciplinele socio-umane sînt sufocate de empirism. Sprijinindu-se pe reflecțiile sociologilor francezi asupra propriei lor discipline, Ion Aluaș și Ion Drăgan au aplicat punctele lor de vedere, detectînd și analizînd amplu — un bogat și substanțial studiu introductiv pe care l-au alcătuit — sorgintea, semnificația socială și teoretică a principalelor orientări și tendințe din mișcarea sociologică franceză postbelică. De la marile confruntări de clasă din anii imediat următori ultimului război mondial, trecînd prin perioada stabilizării regimului politic, pînă la furtuna revoluționară din mai 1968, sociologia franceză n-a încetat să fie angajată de partea sau împotriva forțelor sociale angrenate în lupta pentru înnoirea socială a Franței. După cum se cunoaște, cu toate că în Franța sociologii marxiști nu dispun de un institut propriu de specialitate, nu au condiții pentru efectuarea unor ample cercetări sociologice, numărul studiilor elaborate fiind încă destul de redus, ideologia marxistă este astăzi receptată de o mare parte a intelectualității franceze, nemaivorbind de largul ei ecou în rîndul altor categorii sociale. Acest fenomen a fost remarcat și subliniat de personalități de seamă ale culturii franceze de diferite orientări politice-ideologice. „Considerat îndeaproape, marxismul — declară Merleau-Ponty — nu este o ipoteză oarecare, înlocuibilă mîine cu alta, ci e enunțul condițiilor fără de care nu va fi pe lume umanitate în sensul unei relații reciproce între oameni, nici raționalitate în istorie. În acest sens, marxismul nu e o filozofie a istoriei, ci e filozofia istoriei. A renunța la ea ar însemna a pune cruce pe rațiunea istorică". Cunoscutul economist Jean Marchal consideră că întrebarea : cum poți să fii sau să nu fii marxist? și-o pune inevitabil orice intelectual francez de bună-credință din zilele noastre. Scriitorul catolic J. Folliet s-a socotit îndrituit să afirme că francezii de azi, inclusiv creștinii, *respiră marxismul o dată cu aerul epocii*. E. Mounier arată că marxismul a provocat gîndirea contemporană „*să lege cea mai elevată filozofie de problemele cetății*" moderne. Sub influența marxismului și sub semnul confruntării dintre marxiști și antimarxiști, sociologia franceză a abordat mai frecvent și într-un spirit mai realist decît sociologia din alte țări capitaliste problemele societății în ansamblul ei, conflictele de clasă, transformările de anvergură ale societății, semnificațiile umane ale aces-

tora și a adoptat o atitudine mai accentuat critică și contestatară față de societatea existentă, tendințele empirist-formaliste fiind astfel mai temperate.

Pentru a ne înfățișa opiniile autorilor francezi cu privire la *obiectul sociologiei și raportul ei cu celelalte științe despre societate* sînt grupate studii semnate de Georges Gurvitch, Raymond Aron, Alain Touraine, Armand Cuvillier, Georges Balandier, Gaston Bouthoul, Fernand Braudel, Pierre Vilar, Jean Fourastié, Louis Althusser ș.a.

Dacă Gurvitch ajunge la concluzia că *sociologia* este *tipologia calitativă și discontinuistă* — fondată pe dialectică — a fenomenelor sociale totale astructurale, structurabile și structurate pe care ea le studiază în profunzime și în același timp la toate palierele, la toate nivelurile și în toate sectoarele pentru a urmări mișcările lor de structurare, destructurare, restructurare și de destrămare, găsindu-le explicația în colaborare cu istoria, sau, mai pe scurt, o știință care studiază „*fenomenele sociale totale în totalitatea aspectelor și mișcării lor, captîndu-le în tipuri dialectizate microsociale, grupale și globale în curs de constituire sau de destrămare*" (p. 11), Raymond Aron susține că, „potrivit definiției pe care o vom da socialului, *sociologia va fi mai mult sau mai puțin totalizatoare*" (p. 13). El apreciază că, în cazul în care dăm socialului o definiție formală, de exemplu relațiile interindividuale, sociologia, chiar cu o intenție sintetică, va fi o disciplină particulară alături de alte discipline sociale; dacă dăm o definiție a socialului de același tip ca cea a lui Durkheim, sociologul va avea ambiția de a îngloba toate științele sociale, de a deveni principiul unității lor și modalitatea sintezei lor. Pericolul — în optica autorului — constă în aceea că, o asemenea definire ar părea că dă sociologiei *nu numai o autoritate științifică*, ci și *o autoritate filozofică*; începînd cu o anumită definire a socialului, se dezvoltă ceea ce s-a numit sociologism, „adică voința de a explica toate fenomenele, inclusiv fenomenele spirituale, morala sau cunoașterea, pornind de la societate" (p. 14).

În viziunea lui Alain Touraine — un sociolog care a analizat cu mai multă luciditate evenimentele din mai 1968 — „*sociologia este știința acțiunii sociale*" (p. 17). El este de părere că progresele realizate în ultimul secol *au fost direct legate de descoperirea obiectului propriu al sociologiei*, care s-a născut din doctrinele sociale și din filozofia istoriei, străbătînd o cale lungă înainte de a renunța la marile sisteme care vizau să interpreteze direct sensul istoriei. După opinia lui Touraine, sociologia — dezvoltîndu-se mai încet decît cele mai multe dintre celelalte științe umane, dar de o manieră tot atît de ireversibilă ca și acestea — *a trebuit să abandoneze orice intenție de a recurge la „legi" ale istoriei sesizate intuitiv*. Ea s-a format ca știință și nu numai ca o succesiune, ca o confruntare de opinii și doctrine, din momentul cînd a încetat să afirme *a priori* identitatea dintre un principiu particular de structurare și ansamblul devenirii istorice.

La rîndul său, Gaston Bouthoul, examinînd noțiunea de lege în sociologie, surprinde mai direct *raportul sociologiei cu celelalte științe*, tocmai din viziunea pe care legile îi îngăduie să și-o formeze asupra conținutului, sensului și rolului lor în dezvoltare. Legile însești sînt înțelese într-o continuă evoluție. „*Ele trec de la caracterul de certitudine la acela de simple aproximații* și nu mai sînt decît *enunțarea probabilităților. Coeficienții de corelație* pe care ele îi exprimă sînt din ce în ce mai slabi" (p. 40).

Legea fizică este *aproape absolută*; în chimie legea pretinde mai multe condiţii pentru a se aplica exact, în special noţiunile de proporţii definite şi de afinitate; în biologie apar *factorii de indeterminare*, deoarece reacţiile corpurilor vii sînt variabile. Acest lucru se observă foarte bine atunci cînd se caută reeditarea unui fenomen. Faptul fizic permite o repetare perfectă; în general el poate fi reprodus în laborator. În biologie se întîlnesc o serie de fenomene care stingheresc reproducerea perfectă a unui fapt. *Adaptarea*, *imunizarea*, obişnuirea sau, dimpotrivă, *sensibilizarea* (de exemplu în anafilaxie) etc. creează un fel de *ireversibilitate* imediată. Astfel, nu se poate formula o lege decît corelînd-o cu un număr crescînd de condiţiuni, toate necesare. El este de părere că în cazul în care „se abordează ştiinţele sociale se constată că la elemente de nedeterminare analoge celor din biologie se adaugă cele care rezultă din psihologia individuală" (p. 40).

Bouthoul este de părere că ceea ce este propriu legilor în sociologie este faptul că ele sînt foarte rar valabile *în orice timp şi loc*. Fiecare dintre corelaţiile sau relaţiile funcţionale pe care ele le exprimă *nu este exactă decît în anumite tipuri de societăţi, la anumite epoci sau în anumite împrejurări*, conchizînd că, „aceasta este ceea ce trebuie să se înţeleagă în realitate prin *caracterul istoric al legilor sociale*. Atunci cînd o consecinţă socială se realizează printr-un mare număr de acţiuni individuale, această fluctuaţie « incitatoare » (aşa cum spune Simiand) nu se produce decît în anumite condiţii" (p. 45).

Jean Fourastié pune un accent deosebit — în realizarea rolului sociologiei — pe informaţia ştiinţifică. „*Problema centrală a lumii moderne pentru omul de acţiune este deci cea a informaţiei şi a previziunii şi, mai ales, a informaţiei despre progresul ştiinţific, a informaţiei despre ştiinţa care se dezvoltă, despre progresele pe care le realizează în laboratoarele sau în cabinetele lor « savanţii » sau inginerii, sau cercetătorii în general, fie că sînt profesori la Sorbona, simpli meşteşugari sau simpli contramaiştri, lîngă maşină sau la tejghea*. E un caracter esenţial al lumii actuale această nevoie de informaţie şi această dificultate de informare. Omul se întîlneşte cu problemele de informaţie cum omenirea nu s-a întîlnit niciodată" (p. 103). Dacă, pînă în prezent, descoperirea era faptul fundamental, iar cînd o descoperire era făcută, omenirea avea din plin timpul să se informeze despre ea, pentru că între o descoperire şi alta se scurgeau intervale atît de lungi, încît oamenii aveau timp să le asimileze, acum *descoperirea se face mai repede decît informarea*. „Lumea e atît de complexă şi conexiunile dintre fapte atît de numeroase, încît, pentru a acţiona corect, trebuie să fii informat despre o mulţime de fapte, în realitatea lor mişcătoare; aceasta a dat naştere unei ştiinţe noi: *ştiinţa documentării*, despre care se poate spune că cea mai mare parte a elementelor ei sînt necunoscute în Franţa, în afară de cîţiva specialişti; ea trebuie să devină totuşi baza învăţămîntului nostru şi mai ales a învăţămîntului nostru profesional; a şti să te informezi, a şti să fii la curent cu faptele care condiţionează acţiunea, iată una din sarcinile cele mai grele şi cele mai esenţiale ale omului modern" (p. 103).

Louis Althusser insistă asupra „nevoii" de *elaborări teoretice*, explicînd consecinţele rămînerii în urmă pe acest plan. „Pentru a *gîndi* natura unei clase sociale este într-adevăr necesar să se facă să intervină *conjugat determinarea* prin baza economică, *determinarea* prin suprastructura

juridică-politică şi *determinarea* prin suprastructura ideologică" (p. 111). El este de părere că pentru a înţelege specificitatea ideologiei nu este suficient să se spună că şi ea este supusă „*cauzalităţii structurale*". Nu este suficient — precizează Althusser — să se spună că ideologia reprezintă cazul *conjugării* a două determinări diferite : o determinare care ţine de cunoaştere (ceea ce dă ideologicului o valoare *reprezentativă*) şi o determinare care ţine de împărţirea societăţii în clase (care explică faptul că această reprezentare este *eronată*).

Şi în configurarea *obiectului şi problematicii psihologiei sociale* sînt grupate puncte de vedere caracteristice, cum sînt cele exprimate de Jean Stoetzel, François Bourricaud, Jean Maisonneuve, Anne-Marie Rocheblave, Roger Lambert, Germaine de Montmollin.

Încercînd o analiză a raporturilor *psihologiei sociale cu sociologia*, Jean Stoetzel susţine că avem de-a face în existenţa lor instituţională, cu „două ştiinţe bine deosebite" (p. 118). De aceea, specialiştii fiecăreia din aceste două ştiinţe ar fi surprinşi şi fără îndoială nemulţumiţi dacă li s-ar afirma că ei lucrează în definitiv în acelaşi domeniu. Este însă tot mai evident faptul că *ei colaborează din ce în ce mai mult* şi că cercetările lor se întretaie şi se identifică în multe puncte : de foarte multe ori nu se mai ştie dacă se face sociologie sau psihologie socială. Şanţul care părea că separă psihologia socială de sociologie, conchide J. Stoetzel, este astăzi astupat. Desigur că ceea ce este propriu-zis psihologic în psihologia socială rămîne foarte distinct de sociologie, şi invers. Dar ceea ce rămîne important este că se trece, de acum încolo, în mod insensibil de la psihologia propriu-zisă la sociologie pe calea psihologiei sociale (p. 118).

François Bourricaud defineşte psihologia socială ca o *ştiinţă despre om*, susţinînd că „psihologia socială este o ştiinţă şi totodată o artă ; ea nu se mulţumeşte să descrie conţinutul relaţiilor umane şi ne propune, de asemenea, geneza şi explicarea lor. Dar nu se opreşte nici la aceasta, ci pretinde să facă mai mult : să vindece şi « să rezolve conflictele sociale ». Trebuie să adăugăm că ambiţiile acestea terapeutice nu se limitează la planul interpersonal. Pentru psihologul social problema nu este numai de a reconcilia bărbatul cu femeia pe care o iubeşte, ci şi pe patronul capitalist cu muncitorii lui" (p. 119). După cum arată însă practica relaţiilor de producţie în capitalism, este greu de crezut că psihologia socială ar putea oferi căi reale pentru această reconciliere, sugerată de F. Bourricaud ; ea va putea ajunge doar la concluzia caracterului ireconciliabil al acestor relaţii.

Sînt remarcabile punctele de vedere ale lui Germaine de Montmollin în examinarea interacţiunii sociale în grupurile mici, mai ales cu privire la controlul erorilor în munca colectivă. „Faptul de a se exprima în faţa altora antrenează la un individ o atitudine mai circumspectă faţă de propriile lui păreri : el nu exprimă decît ideile de care este sigur, ţinînd seama de judecata pe care ceilalţi pot s-o facă asupra lui şi de gama opiniilor exprimate ; această formă de autocontrol tinde să micşoreze numărul erorilor. Necesităţile acordului antrenează în timpul discuţiilor o altă formă de control al erorilor" (p. 173). Este una din tezele fundamentale ale psihologiei sociale verificate de viaţă, confirmată de practica socială.

Evantaiul opiniilor privind *metodologia şi epistemologia sociologică* este completat prin cercetări ale lui Georges Gurvitch, Armand Cuvillier,

Pierre Burdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, Claude-Lévi Strauss, Lucien Goldmann, Raymond Boudon, Roger Garaudy.

În legătură cu determinismul, Georges Gurvitch ajunge la o dublă concluzie : „a) este imposibil să detaşăm determinismul de cadrele reale şi concrete pe care el este chemat să le domine, precum şi de multiplicitatea timpilor în care el acţionează, ceea ce duce la un *pluralism al determinismelor limitate, relative, variate, „parţiale"*, distincte în funcţie de fiecare univers concret, de fiecare lume specifică, studiată de o ştiinţă particulară ; b) procedeele tehnice de constatare ale fiecărui fel de determinism sînt ele însele multiple şi totdeauna este posibilă descoperirea unor noi procedee" (p. 177). În această viziune Gurvitch defineşte determinismul ca : *„integrarea faptelor particulare într-unul din multiplele cadre sau universuri reale (trăite, cunoscute, construite, care rămîn totdeauna contingente ; el situează aceste fapte, adică le explică în funcţie de înţelegerea cadrului. Această înţelegere presupune, de fapt, înţelegerea coeziunii relative a cadrului contingent respectiv"* (p. 178).

Claude-Lévi Strauss insistă asupra *observaţiei* şi *experimentării*, făcînd precizări utile pe baza practicii cercetării în sociologie. „Prin «experimentare asupra modelelor» eu înţeleg ansamblul procedeelor permiţînd a şti în ce fel un model dat reacţionează la modificări sau de a compara între ele modele de acelaşi tip sau de tipuri diferite. Această precizare este indispensabilă pentru a evita unele confuzii. Nu este oare o contradicţie între observaţia etnografică, totdeauna concretă şi individualizată, şi cercetările structurale, cărora li se atribuie adesea un caracter abstract şi formal pentru a contesta că se poate trece de la prima la cele din urmă ? Contradicţia dispare de îndată ce este clar că aceste caractere antitetice ţin de două niveluri diferite sau, mai exact, corespund la două etape ale cercetării" (p. 201—202). Lévi Strauss face, totodată, o analiză interesantă şi asupra raportului dintre *conştiinţă* şi *inconştient*, *structură* şi *măsură*, asupra modelelor *mecanice* şi modelelor *statistice*, se ocupă de *morfologia socială* sau structurile de grup, de *statica socială* sau structurile de comunicaţie, de *dinamica socială*.

Un loc important în înfăţişarea orientărilor metodologice şi epistemologice în sociologia franceză contemporană revine punctelor de vedere ale lui Lucien Goldmann (*Metoda structuralistă genetică în istoria literaturii*), Raymond Boudon (*La ce serveşte noţiunea de structură ?*), Roger Garaudy (*Structuralismul*). Arătînd întinderea metodei structuraliste în sociologie şi sesizînd unele din vocaţiile ei, Roger Garaudy atrage totodată atenţia asupra limitelor pe care le presupune, precizînd că nu rareori conduce „la limitarea obiectului însuşi de studiu şi, în acelaşi timp, la separarea lui de istorie" (p. 254).

Semnificative ni se par — în surprinderea esenţei sociologiei franceze contemporane — şi studiile dedicate *metodelor* şi *tehnicilor* de investigaţie sociologică, *societăţii industriale*, sociologiei *muncii*, sociologiei *urbane* şi *rurale*, *culturii*, *educaţiei*, *comunicaţiilor de masă*, *timpului liber*, *familiei*, sociologiei *politice*, *juridice*, *criminologice*, sociologiei *religiei*. De pildă, în cercetarea problemelor sociologiei familiei, Paul-Henry, Marie José Chombart de Lauwe examinează una din cele mai de seamă probleme ale fami-

liei în lumea contemporană : *Evoluția trebuințelor și concepția dinamică a familiei*, formulînd aprecieri interesante asupra trebuințelor economice, asupra celor de *securitate* și *stabilitate*, asupra *trebuințelor-aspirații*, asupra celor de *instrucție* și *informație*, de *comunicare*, de *relații sociale* și de *considerație*, cercetarea încheindu-se cu o analiză a relației extrem de importante : *„trebuințe-libertate"*.

În sociologia politică sînt interesante studiile lui Maurice Duverger, Georges Balandier ș.a. În opinia lui Duverger, concepția care consideră „sociologia politică = știință a puterii" este superioară sub raport operațional concepției care tinde să confunde sociologia politică cu știința statului. Dacă se studiază într-un mod comparativ puterea în toate grupurile umane, se vor putea descoperi, dacă ele există, deosebirile, din punctul de vedere al naturii lor, între puterea de stat și puterea în celelalte grupuri. Dimpotrivă, „dacă lucrurile sînt limitate la studierea puterii în cadrul — numit de unii autori — « exclusiv al statului », înseamnă a interzice compararea acestei puteri cu aceea din celelalte grupuri umane și deci de a putea constata prin această comparare că deosebirea de natură decretată *a priori* nu există poate în fapt" (p. 700).

Georges Balandier este de părere că : „Puterea este necesară, dar încadrată în interior în limite precise. Ea cere consimțămîntul și o anumită reciprocitate. Această contrapondere este un ansamblu de responsabilități și obligații foarte diferite după regimurile în cauză : pace și arbitraj, apărarea cutumei și legii, generozitate, prosperitatea țării și oamenilor, acordul strămoșilor și zeilor etc. Într-un mod mai general, se poate spune că puterea trebuie să se justifice întreținînd o stare de securitate și prosperitate colectivă. Acesta este prețul ce trebuie plătit de deținătorii ei, un preț ce nu este plătit niciodată integral" (p. 712).

Exemplele date conturează, credem, imaginea unei inteligente munci de selecție efectuată de autorii antologiei. Meritul lor constă totodată, după cum am menționat mai sus, și în analiza profundă asupra concepțiilor și argumentelor puse la îndemîna specialistului român. În abordarea unor cercetări sociologice de ramură cum sînt : *sociologia muncii* și *industrială*, autorii, cu spiritul critic ce-i caracterizează, conchid asupra unor adevărate postulate în asigurarea eficienței sociologiei : „Compartimentul efectiv al grupelor și indivizilor care le compun nu poate fi corect explicat dacă nu studiem acest fenomen în perspective mai vaste, extrauzinale, inclusiv în perspectiva societății globale cu structura ei social-economică. Or, poate cel mai mare neajuns de ordin metodologic al multor cercetări de psihosociologie industrială din unele țări capitaliste — mai accentuat în S.U.A., mai estompat în Franța — rezidă în izolarea grupelor de contextul social-economic în care acționează și de cadrul istoric în care ele evoluează. Centrul de greutate cade pe aspectul psihologic al relațiilor intra- și inter-grupale, dezvoltarea sociologiei în psihologie fiind o tendință constantă" (LXXX). Astfel se constituie, cum constată și A. Touraine, o știință a muncii care „vrea să fie un substitut al mișcării muncitorești, o sociotehnică pe care o putem considera ca o formă lărgită, reînnoită a tehnicismului taylorian" (*ibidem*).

Judecăți de valoare remarcabile sînt cuprinse în analiza efectuată de autori asupra operei și personalității unor reprezentanți proeminenți ai sociologiei burgheze incluși în antologie.

Despre cercetările lui Georges Gurvitch, de pildă, autorii conchid cu îndreptățire : „Nesatisfăcut de dialectica speculativ-subiectivă a existențialismului, ca și de formele empirismului, ale raționalismului durkheimian, care postula o « ordine unică și universală », Georges Gurvitch a proiectat un sistem conceptual dialectic, hiperempirist, care să ne deschidă drum spre inima realității sociale, realitate « ireductibilă la oricare alta », focar de « frămîntare vulcanică... într-o mișcare de flux și reflux », în luptă cu obstacolele externe și interne, în necontenită structurare, restructurare și destructurare" (p. XXXIII).

Nu mai puțin aprofundate sînt cercetările efectuate asupra viziunii sociologice a lui Lévi Strauss și Raymond Aron. „Conservatorismul lui Aron — arată Ion Aluaș și Ion Drăgan —, ostilitatea sa față de marxism răbufnesc cu vehemență atunci cînd abordează problemele societății contemporane, mai precis, ale relației dintre capitalism și socialism, ale perspectivelor acestora, în întreaga sa concepție despre *societatea industrială*" (p. L). Este cunoscut că, în ultimele sale lucrări despre societățile moderne, Aron dezvoltă consecvent ideea că *acestea trebuie privite înainte de toate sub latura caracterului lor industrial* și *tehnic-științific*, dincolo de opoziția tradițională capitalism-socialism. Astfel, pornind de la analogiile de ordin tehnic, organizatoric, economic dintre capitalism și socialism — expansiunea industrială, progresul tehnic-științific, ridicarea productivității și a rentabilității, investițiile masive de capital fix, organizarea muncii după principiul raționalizării, deplasarea forței de muncă din sectorul primar spre cel secundar și spre cel terțiar —, el definește cele două orînduiri ca tipuri sau specii ale aceluiași gen — societatea sau civilizația industrială (științifică) —, care ar fi, după el, „*conceptul fundamental al epocii noastre*". În continuare autorii apreciază, în mod întemeiat, că „Întreaga operă teoretică a lui Aron din ultimele două decenii îl înfățișează ca pe un « *conservator luminat* » (liberal), promovînd o modalitate flexibilă de apărare a societății capitaliste, un dialectician *subtil* și *lucid*, care împletește critica parțială a unor fenomene ale capitalismului cu apărarea lui ca sistem" (p. LII).

Apreciem că analiza ar fi putut fi cel puțin la fel de subtilă și în privința altor autori, cunoscuți în cercetarea sociologică franceză, cum sînt Gaston Bouthoul, Roger Bastide, Jean Weiller ș.a. Se știe că, lui Bouthoul datorăm un studiu valoros despre *lege în sociologie*, în care sînt făcute corelații veridice, în încercarea de a surprinde tendințe obiective în acest domeniu de cercetare și de a preciza limitele firești ; iar lui Roger Bastide îi datorăm interesante studii cu privire la sociologie și *psihologie*, la sociologie și *psihanaliză*.

În același timp, în configurarea *sociologiei juridice* — mai puțin reprezentată în volum — s-ar fi recomandat a fi prezentate și rezultatele cercetărilor efectuate de profesorii G. Levasseur și J. Carbonnier, de conferențiarul Fuster de la Școala de studii sociologice și de cercetătorul Dimitri Kalogeropoulos cu privire la *imaginea justiției în procesul înfăptuirii sale*. S-ar fi putut trage concluzii interesante și cu privire la *metoda* de cercetare și cu privire la *obiectivele* cercetării, ceea ce ar fi ajutat la înțelegerea posibi-

lităților de acțiune ale sociologiei pe acest important tărîm, în unele locuri, insuficient examinat. Iar între textele de sociologie politică ar fi putut fi prezentate cîteva studii privind *negocierea*, amplu dezbătută în Franța zilelor noastre; dovadă și numeroasele cercetări elaborate numai în ultimul timp de către Jacques Lautman cu privire la *nivelul și instanțele negocierii sociale*, de Maria van Bockstaele și Pierrette Schein cu privire la *o concepție analitică a negocierii* ș. a.

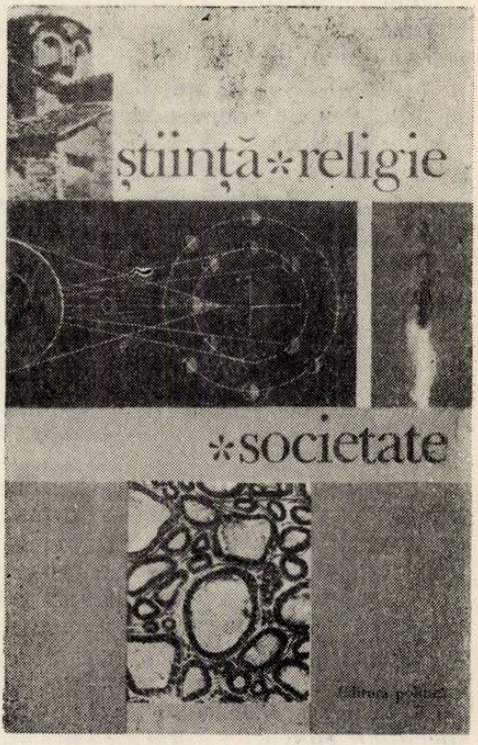
În ansamblu însă, selecția efectuată de autori este reușită, astfel încît textele însumate sistematic pe grupe de probleme și orientări în sociologia franceză contemporană ajută la cunoașterea de către cititorul român atît a concepției și orientărilor de fond, cît și a opiniilor celor mai reprezentativi cercetători în acest domeniu cu privire la locul și rolul sociologiei în organizarea și desfășurarea raporturilor umane.

Sociologia românească — afirmîndu-se de pe poziții proprii, marxiste, în consonanță cu exigențele societății noastre socialiste, cu specificitatea realităților noastre — se dezvoltă pe baza cerințelor practicii constructive proprii, menținînd contacte cu cercetările efectuate în alte țări, cu mișcarea științifică a epocii noastre. Cunoașterea punctelor de vedere, a rezultatelor și preocupărilor cercetării sociologice din alte țări, dialogul cu mișcările științifice de pretutindeni sînt necesare pentru delimitarea și aprofundarea gîndirii și a cercetării proprii, pentru a evita repetarea a ceea ce a fost cîștigat pe planul științei, pentru a ocoli eșecurile și pistele sterile, atît de frecvente în activitatea de cercetare în acest domeniu. Răspunzînd pe deplin acestor deziderate, antologia elaborată se dovedește a fi *un act de cultură științifică nu numai util*, ci și *extrem de necesar* pentru dezvoltarea gîndirii științifice, pentru progresul cercetării sociologice românești, facilitînd confruntarea de idei, *amplul dialog spiritual la care participă activ și fructuos România contemporană.*

În obiectiv:

Ştiinţă, religie, societate

BUCUREŞTI, EDITURA POLITICĂ, 1971



LITERATURA DE EDUCAŢIE ŞTIINŢIFICO-ATEISTĂ

DE

PETRU BERAR

Volumul masiv, de cinci sute de pagini, intitulat *Ştiinţă, religie, societate* [1], face parte dintre lucrările care îşi propun direct, explicit şi integral educaţia ştiinţifică-ateistă a maselor; prin cuprinderea tematică,

[1] Carte apărută anul acesta în Editura politică, sub coordonarea lui Vasile Asănăchescu şi Vasile Oprescu, avînd următorul cuprins: Dumitru Spătaru, *Materialismul dialectic şi istoric — concepţie filozofică-ştiinţifică despre societate*; Aurelian Tache, *Ateismul şi evoluţia sa istorică*; Gheorghe Cazan, *Tradiţii ale gîndirii sociale laice în România*; Aurelian Tache, *Rădăcinile*

sistematizarea subiectelor, modul de tratare a problemelor tinde chiar, s-ar putea spune, spre funcționalitatea manualului. Așa cum se menționează în prefață, lucrarea, „prin tematica sa, nu exclusivă, dar închegată, are menirea de a servi, ca un instrument util de lucru, lectorilor și propagandiștilor, celor ce studiază bazele educației materialist-științifice, cadrelor didactice, elevilor și studenților din învățămîntul de stat, tuturor categoriilor de cititori, tineri sau vîrstnici, care manifestă interes pentru problemele tratate" (p. 10). Se menționează de asemenea că „urmărind o tratare accesibilă și într-un număr relativ restrîns de pagini, autorii nu și-au propus și nici nu-și puteau propune să epuizeze multiplele aspecte și implicații ale unor probleme, inerent, de o mare complexitate. Ei doresc, înainte de toate, să-l călăuzească pe cititor — și chiar să-l îndemne — spre reflecții proprii, care, depășind paginile cărții, să-i sugereze unele întrebări a căror clarificare solicită conștiința și rațiunea fiecăruia dintre noi, desprinderea unor concluzii pentru activitatea socială și personală de zi cu zi" (p. 9).

Față de literatura ateistă din anii trecuți, prezentul volum constituie în primul rînd un progres tematic, relevînd străduința autorilor de a se apropia, în lumina concepției materialist-dialectice și istorice, de aspectele contemporane ale ateismului și religiei. Fenomenul religios este abordat filozofic (opoziția ateism-religie de-a lungul veacurilor, cu preocuparea de a releva tradițiile gîndirii laice, implicit în țara noastră), dar și istoric, sociologic etc.

Dezvăluirea opoziției știință-religie într-o serie de puncte nodale ale acestei opoziții: materialitatea și infinitatea lumii, structura universului, fenomenele naturii, psihicul uman, personalitatea, esența moralei ș.a. completează și dezvăluie, totodată, caracterul specific al contextului ideologic general al fenomenului religios din trecut și prezent. În sfîrșit, se remarcă în mod deosebit ca noutate tematică a acestui volum încercările de a analiza locul fenomenului religios în lumea contemporană, sub variate aspecte, ca și străduința autorilor de a elucida destinele religiei în societatea socialistă și de a fundamenta necesitatea, trăsăturile și specificul educației științifice-ateiste a maselor.

Joncțiunea în cadrul analizei a punctelor de vedere filozofic, istoric, sociologic, psihologic ș.a. este de mare însemnătate pentru o abordare modernă a fenomenelor de religiozitate și ireligiozitate. Și cu atît mai mult în cadrul societății socialiste, unde viziunea socială generală asupra religiei are un caracter politic deosebit. Căci, așa cum remarcă în mod repetat autorii, specificul acestei societăți nu trebuie văzut doar în faptul că socialismul creează cele mai optime condiții sociale pentru dispariția ignoranței și a obscurantismului, ci și în caracterul profund democratic

---

sociale și gnoseologice ale religiei. Originea și evoluția creștinismului; Vasile Asănăchescu, *Principalele religii ale lumii contemporane*; Pavel Nicoară, *Sectele religioase*; Gheorghe Vlăduțescu, *Tradiții și sărbători mistice*; Gheorghe Bălteanu, *Religia în lumea contemporană*; Vasile Asănăchescu, *Societatea socialistă și religia*; Paul Popescu-Neveanu, *Morala și religia*; Florin Georgescu, *Opoziția dintre știință și religie*; Ilie Stoian, *Fideismul și iraționalismul în filozofia contemporană*; Vasile Oprescu, *Materialitatea și infinitatea lumii*; Paul Popescu-Neveanu, *Concepția științifică despre psihic și personalitate*; Alexandru Tănase, *Filozofie și creație spirituală*; Costin Ștefănescu și Ion Stanciu, *Rolul familiei și al școlii în procesul de formare a gîndirii materialist-științifice a tinerelor generații*; Alexandru Roșu, Ion Florea și Andrei Dauneaud, *Omul și forțele naturii*; Ion Corvin Sîngiorzan, *Știința și religia despre univers*.

al poziției statului socialist în problemele religiei. Astfel, pe bună dreptate, în volum se precizează : „Sub conducerea Partidului Comunist Român, statul socialist, desfășurînd o amplă și multilaterală activitate economică-organizatorică și cultural-educativă asigură și garantează cele mai largi drepturi și libertăți tuturor cetățenilor țării, indiferent de sex, rasă, naționalitate sau credință religioasă. Printre numeroasele drepturi și libertăți înscrise în Constituția Republicii Socialiste România este prevăzută și libertatea de conștiință" (p. 225). Prin prevederile sale, Constituția țării exclude acordarea de privilegii de orice natură cetățenilor credincioși sau necredincioși ; toți cetățenii au aceleași drepturi, libertăți și obligații, consfințite în Constituție și în celelalte legi ale țării. În condițiile democrației socialiste, credința sau lipsa de credință religioasă nu mai constituie un motiv de discriminare, de îngrădire a drepturilor și libertăților cetățenești. Garantarea de către statul socialist a deplinei libertăți de conștiință a tuturor cetățenilor reprezintă o latură a profundului democratism al orînduirii noastre.

Ateismul marxist nu este o sectă filozofică sau politică, ci concluzia teoretică a dialecticii materialiste. Cu rădăcini adînci în istoria gîndirii materialiste și dialectice, ateismul marxist, de esență eminamente umanistă, implică funciar dialogul, este ostil izolării teoretice, canonizării dogmatice. Încă din primele scrieri ale lui Marx, ateismul său se prezenta ca o concluzie filozofică, dar și ca un ideal umanist ; era o explicare filozofică, dar și o atitudine etică în fața vieții și a lumii.

Cum trebuie prezentat acest ateism omului contemporan ? Răspunsul detaliat și argumentat la această întrebare, care trebuie să-l preocupe permanent pe gînditorul marxist de azi, ar depăși, firește, nu numai rostul acestor rînduri, ci chiar și cuprinsul lucrării *Știință, religie, societate*. Cu siguranță însă că modul cel mai simplu de a reda istoria mai mult sau mai puțin inerent schematică a ideilor nu este întotdeauna și științific justificat și nici suficient pentru a asigura conținutul ideologic al educației științifice și ateiste, fapt pentru care autorii nici nu adoptă o asemenea metodologie. Tabloul științific, cultural în general, în care își extinde coordonatele o asemenea educație, cu atît de profunde rădăcini sociale în noua orînduire, este foarte larg și foarte variat, depășind cadrele unei singure discipline. Iar autorii, așa cum am putut vedea, surprind și tratează în această lucrare — o dată cu permanenta grijă de a limita expunerea la *esențial* — teme ce aparțin unor variate domenii ale cunoașterii umane. Ei demonstrează astfel practic că educația ateistă este mai complexă decît simpla expunere a principiilor filozofice ateiste. Valoroasă fără îndoială, această concepție metodologică nu este, din păcate, aplicată cu consecvență și cu ingeniozitatea pedagogică necesară de către autorii cărții. Astfel, de pildă, capitolul *Materialitatea și infinitatea lumii*, deși reprezintă o expunere științifică valoroasă, scrisă cu mult talent pedagogic, nu este totuși organic integrat în corpul lucrării nici prin tematică și nici prin concluziile filozofice argumentate de autor. Iată și un alt exemplu : Capitolul *Opoziția dintre știință și religie*, de astă dată aflat în centrul tematic al lucrării, deși valoros și acesta, mai ales prin tezele filozofice argumentate, se integrează totuși insuficient în specificul cărții. Concentrat îndeosebi asupra evoluției istorice a problematicii în discuție, autorul nu pune pe

primul plan, așa cum ar fi cerut acest volum, aspectele *eminamente contemporane* ale opoziției știință-religie, reflectată în lupta ideologică actuală.

Pornind de la ce anume teme trebuie selectate într-un asemenea volum, ajungem fără îndoială și imediat la problema nu mai puțin însemnată a nivelului tratării. Or, și din acest punct de vedere, alături de unele realizări deosebit de meritorii ale volumului, persistă inconsecvențe și lipsuri. Dacă, de regulă, autorii păstrează o deschidere permanentă spre *noul* științific și dovedesc o efectivă tendință de modernizare a expunerii, în concordanță cu exigențele mentalității și, în general, ale psihologiei omului de azi, aceste eforturi nu merg totuși pînă la capăt. Iar aceasta s-ar putea, probabil, explica și prin carența evidentă a acelor principii metodologice adoptate de autori după care această carte s-ar putea adresa deopotrivă de adecvat elevilor, cadrelor didactice, propagandiștilor, lectorilor ș.a.m.d. Or, este clar că o carte care-și propune să se adreseze unor pături de cititori atît de eterogene, prin foarte multe criterii, dar în primul rînd prin gradul de cultură, nu are posibilități reale de a corespunde pe deplin așteptărilor tuturor cititorilor.

Tendința de a-i crea în mod forțat acestei lucrări o audiență extrem de largă a influențat negativ unele aspecte legate îndeosebi de *nivelul științific* al expunerii. Este vorba în primul rînd de modalitățile în care autorii își bazează conținutul expunerii lor pe rezultatele cercetării științifice actuale — una din condițiile-cheie, fără îndoială, ale asigurării exactității științifice a cărții și a puterii ei de convingere și influențare a cititorilor. Ne oprim mai ales asupra acestui aspect, deoarece ni se pare că aici se include o problemă foarte importantă a literaturii științifice cu tematică ateistă : raportul dintre popularizare și cercetarea științifică.

Nu girăm, nicidecum, valabilitatea procedeelor prin care se operează distincții prea tranșante, absolute, între literatura numită „modern" de informare științifică, în cadrul căreia își găsesc legitimitate, desigur, și temele ateiste, și literatura științifică propriu-zisă, rod *tale quale* al muncii de cercetare științifică, menită să aducă o contribuție creatoare, să reprezinte un spor de cunoaștere științifică. Recunoscînd caracterul nu numai justificat, ci și elementar al disocierilor dintre literatura de specialitate, din domeniul științelor sociale și umanistice, și cea de informare, destinată unui public larg, principial fără limite, de „nespecialiști", se pot pune totuși, la urma urmelor, asemenea întrebări : dar așa-numita literatură de informare științifică, cu caracter de masă, trebuie să se posteze întotdeauna, ineluctabil, în urma celei de specialitate?, să vehiculeze numai idei devenite locuri comune pentru specialiști?, să se ferească deliberat de punctele avansate ale cercetării științifice (date, teorii și ipoteze noi, confruntările de opinii ș.a.m.d.)? Fără îndoială că o asemenea literatură educativă, rod al rutinei, lipsită de largi orizonturi, este pîndită de mediocritate și cu greu ar putea înaripa mintea și elanul cititorilor săi pe drumul atît de complex și încă atît de puțin cunoscut psihologic ce duce spre *anumite* convingeri și concepții, și nu spre altele. Cum tot așa ne putem întreba : oare, literatura de specialitate — ne referim, repetăm, exclusiv la științele sociale și umaniste — nu poate avea un rol educativ și în afara cercului îngust de slujitori ai templului științei? Lăsînd la o parte cazurile de erudiție funciar dificilă sau chiar inaccesibilă pentru nespecialiști și care, fără îndoială, în epoca noastră se înmulțesc, există

totuși numeroase exemple, din trecut și din prezent, de cărți care reprezintă un aport esențial în științele sociale sau care „au lansat" o nouă teorie — reprezentînd deci fructul cel mai pur și eminent al investigației științifice — și care au constituit, concomitent, și cărți de largă informare științifică, adevărate manuale de educație științifică a maselor, cu largă audiență în rîndul cititorilor. Se întîmplă rar ca lucrările tip manual, dintr-un domeniu sau altul al științelor sociale și umanistice, să se ridice la nivelul cărților clasice, care au propulsat știința sau filozofia și, fără a minimaliza importanța atît de mare a instrumentelor de lucru, trebuie să repunem la locul care i se cuvine funcția educativă a cărții clasice de știință. Nu întîmplător, de altfel, în binecunoscutul său articol *Despre însemnătatea materialismului militant*, V. I. Lenin menționa, printre altele, că „publicistica vechilor ateiști din secolul al XVIII-lea — combativă, vie, talentată, care atacă în mod spiritual și fățiș clericalismul dominant — se va dovedi mai totdeauna, de o mie de ori mai potrivită pentru a-i trezi pe oameni din somnul lor religios decît aceste parafrazări ale marxismului — plicticoase, seci, neilustrate aproape prin nici un fel de fapte bine alese — care predomină în literatura noastră și care (trebuie s-o spunem deschis) adeseori denaturează marxismul" [2].

Dezbaterile teoretice privind funcția educativă a literaturii științifice relevă justificat concluzia că apariția unor lucrări valoroase în domeniul educației științific-ateiste este condiționată esențial de relațiile acestei munci de elaborare cu cercetarea științifică cea mai avansată, că o asemenea literatură poate fi, în măsura în care este valoroasă, doar fructul unui climat științific autentic și efervescent.

Unele deficiențe ale prezentului volum vin să demonstreze din nou aceste adevăruri. Astfel, de pildă, ca să ne oprim asupra unor exemple, în capitolul *Ateismul și evoluția sa istorică*, care se încheie cu paragraful *Ateismul marxist — forma superioară a ateismului*, analiza gîndirii ateiste nemarxiste se oprește la iluminism. Or, nu încape îndoială că, omițîndu-se gîndirea ateistă contemporană nemarxistă, tabloul ideologic al lumii de azi este redat incomplet, iar pe de altă parte ateismul marxist este prezentat nu în centrul dezbaterilor teoretice *contemporane*, ci doar în relațiile sale istorice. Așa încît, pornind de la asemenea exemple — nu singurele în volum —, se mai poate vorbi totuși de o insuficientă actualitate științifică a cărții în discuție. Iar în acest context se explică de ce au putut să apară în paginile cărții chiar unele erori elementare, cum ar fi afirmația (p. 138) că B. Russell — unul dintre cei mai mari liber cugetători contemporani, ale cărui eseuri antireligioase de altfel sînt intitulate semnificativ *De ce nu sînt creștini* — ar fi fost un pionier al „înnoirilor" în cadrul religiei creștine (!?).

În analiza marxistă a gîndirii ateiste, domeniu al filozofiei de o deosebită complexitate, persistă la unii cercetători metoda, simplistă prin reducționismul ei absolutizant, de a defini ateismul prin scheme foarte rigide. Astfel, de pildă, dacă într-o istorie a ateismului am include doar acele sisteme de gîndire ateistă care sînt consecvente pînă la capăt, am introduce un criteriu metodologic subiectiv și îndoielnic ca valoare teore-

---

[2] V. I. Lenin, *Despre însemnătatea materialismului militant*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 45, București, Edit. politică, 1967, p. 28.

tică. Goana după un ateism perfect este sterilă, căci ne aflăm în fața unei false probleme. Chiar în paginile acestei cărți constați nu fără surprindere că în capitolul *Fideismul și iraționalismul în filozofia contemporană* autorul comentează, printre alți gînditori, ale căror teze se întîlnesc cu teologia, și gîndirea ateistă a unui Sartre, Camus și alții. Or, de bună seamă că existențialismul poate fi apropiat, prin multe din valențele sale, iraționalismului contemporan. Cum, firește, pot fi formulate critici substanțiale la adresa ateismului existențialist. Tot atît de adevărat este însă că concepțiile filozofice ale unor existențialiști reprezintă un capitol important al gîndirii ateiste contemporane. Așa încît credem că ar fi fost totuși mai justificată, date fiind obiectul tematic și viziunea de ansamblu ale cărții, o analiză independentă, principială și critică, a ateismului sartrian, de pildă, ca un moment important al gîndirii ateiste contemporane, și nu doar ca o simplă variantă a... fideismului și iraționalismului din zilele noastre.

Am vorbit mai sus de utilitatea conjugării mai multor discipline în cercetarea fenomenului religios și de urmările pozitive ale acestei metode, rezultate evidente în studiile cuprinse în acest volum. O asemenea cercetare multidisciplinară ar lărgi și îmbogăți sensul unor adevăruri și concepte generale, ar elucida raporturile lor cu realitatea socială, ar defini mai clar gradul de exactitate al unor concluzii teoretice ș.a.m.d. S-ar putea da numeroase exemple care să justifice necesitatea completării viziunii filozofice asupra religiei cu punctul de vedere al sociologiei, antropologiei, psihologiei ș.a. Începînd cu problema atît de complexă ca cea a dispariției religiei ca fenomen social, o serie de concepte, cum sînt cele de „conștiință religioasă", „conștiință atee", „educație ateist-științifică" etc., toate acestea solicită cercetări directe și profunde pentru a dobîndi noi capacități de operativitate științifică.

Și în această direcție se descoperă însă doar un început de drum în paginile prezentei cărți. Adesea „modernizarea" cercetării se reduce la o exprimare mai pretențioasă. Afirmații vagi, uneori confuze sau chiar eronate, în probleme fundamentale, și nu minore, denotă că elaborarea lucrărilor ateiste trebuie să reprezinte rezultatul efectiv al muncii de cercetare științifică, cum și sînt, de altfel, multe din capitolele acestei cărți. Într-un capitol fundamental al cărții, cum este cel intitulat *Principalele religii ale lumii contemporane*, religia ca fenomen ideologic este asimilată greșit, dar în mod curent, noțiunii de *concepție religioasă*. După autor, religia și concepția religioasă ar fi unul și același lucru, iar această eroare este, într-un anumit sens, explicabilă, deoarece din carte lipsește efectiv un răspuns clar, competent, satisfăcător la prima întrebare pe care o suscită, firesc, tema cărții: ce este religia? Deși se menționează uneori că „religia *nu are ca funcție principală explicarea lumii*" (p. 273), în cea mai mare parte ea este analizată preponderent ca formă de cunoaștere, plătindu-se inerent tribut concepțiilor premarxiste, și mai puțin prin conținutul ei existențial, loc unde se exprimă în mod esențial originalitatea concepțiilor lui Marx despre religie și ateism.

Cartea *Știință, religie, societate* este valoroasă prin conținutul ei ideologic marxist-leninist, iar uneori și prin materialul științific interesant pe care-l oferă cititorului și cu care se argumentează tezele teoretice fundamentale. Ea ar fi putut fi însă și mai realizată dacă toți autorii s-ar fi

sprijinit mai mult pe rezultatele cercetărilor științifice contemporane în domeniul religiei. Intensificarea pe toate căile și la toate nivelele a educației ateiste, în spiritul idealurilor comuniste, trebuie să aibă la bază orientarea pe care o dă cercetarea științifică a realității sociale și ideologice.

Această carte poate constitui un îndemn și un stimulent în editarea unei bogate literaturi de educație științifică. Căci, așa cum se arată în măsurile de îmbunătățire a activității politice-ideologice, va trebui lărgită și intensificată propaganda ateistă, de educare a maselor în spiritul filozofiei materialist-dialectice.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

ISTORIOGRAFIA FILOZOFICĂ ÎN R. S. CEHOSLOVACĂ

Cu ocazia unui foarte util şi interesant schimb de experienţă efectuat în a doua jumătate a lunii octombrie 1971 la institutele de filozofie şi sociologie din Praga şi Bratislava, am luat cunoştinţă de principalele realizări din perioada construcţiei socialiste ale filozofilor cehi şi slovaci în domeniul istoriei filozofiei naţionale şi universale. Ele se înscriu pe linia unor valorizări critice de pe poziţii marxiste, împletite cu grija pentru abordarea nuanţată a fenomenelor complexe şi contradictorii. M-a impresionat faptul că preopinenţii mei îşi privesc exegezele în spirit critic şi autocritic, considerînd că în numeroasele chestiuni dificile, privind mai ales istoria filozofiei naţionale, nu s-a ajuns încă la soluţii satisfăcătoare, aşa că va fi necesară reluarea şi adîncirea cercetărilor. Menţionez că, în decursul întregii perioade de după Eliberare, preocupările pentru istoriografia filozofică au deţinut o pondere foarte mare. Secţiile de istorie a filozofiei din cadrul institutelor de filozofie din Praga şi Bratislava au dispus în permanenţă de efectivul cel mai numeros. La cercetări au fost antrenaţi şi mulţi profesori şi conferenţiari (docenţi) universitari. Specializarea în domeniul istoriei filozofiei universale sau a celei naţionale nu a fost înţeleasă îngust. Majoritatea cercetătorilor tratează succesiv sau simultan teme din ambele domenii. Adeseori, interdependenţele temei tratate i-au îndreptat firesc pe cercetători de la preocupări de istorie a filozofiei naţionale la preocupări ţinînd de istoria filozofiei universale şi invers. Aş putea chiar spune că acest lucru a devenit o regulă în cazul marxismului, al hegelianismului, al pozitivismului şi al fenomenologiei.

Cea mai importantă sarcină actuală în domeniul istoriografiei filozofice este continuarea într-un ritm susţinut şi terminarea lucrărilor la o mare antologie în trei volume privind istoria filozofiei cehe şi slovace. Coordonatorul antologiei este dr. Josef Zumr. Primul volum, a cărui elaborare a fost încheiată, tratează istoria gîndirii filozofice naţionale din secolul al XIII-lea pînă în 1848. Textele, riguros selecţionate, sînt precedate de dense studii introductive. Autorii antologiei se sprijină pe numeroase studii monografice, întocmite în ultimele două decenii. Dintre aceste studii se remarcă mai ales : o vastă monografie despre husitism (lucrare colectivă, 1961) ; lucrări importante despre Ján Comenius, printre care o monografie în limba germană asupra filozofiei sale a naturii, scrisă de un istoric, dr. Červenka (1965) ; studii despre gînditorii iluminişti, elaborate de dr. M. Strohs ; diverse studii despre filozoful, matematicianul şi socialistul utopic ceh Bernhard Bolzano (1781—1848) ; o carte despre iluminismul ceh şi trecerea la filozofia romantică, publicată în 1959 de dr. Jiří Černý, conducătorul secţiei de istorie a filozofiei de la Institutul de filozofie din Praga ; o monografie despre filozoful hegelian Augustin Smetana (1814—1851), publicată de dr. Irena Michnáková (1964) ; diverse studii despre democraţii radicali şi democraţii revoluţionari cehi ; studii despre herbartianism (dr. Zumr) ; studii despre pozitivismul ceh în prima jumătate a secolului al XX-lea (dr. Josef Kosek). Notez în treacăt că, în

istoria filozofiei cehe, influența filozofiei hegeliene a fost extrem de puternică, ajungînd să estompeze influența kantianismului. Fișierul Hegel de la Biblioteca de Stat din Praga este uriaș.

O atenție specială s-a acordat cercetării influențelor marxismului. Dr. Ivan Dubský a consacrat în 1962 o monografie valoroasă începuturilor marxismului în Cehia. Cercetări recente au confirmat ipoteza că lucrările de tinerețe ale lui Friedrich Engels au fost cunoscute în Cehia înainte de revoluția din 1848. Dr. Strohs a scris o carte fundamentală despre marxismul ceh în perioada interbelică (1959) și o alta despre marxismul ceh și raportul său cu marxismul mondial (1963). Savantul Zdeněk Nejedlý (1878—1962) a consacrat lui Thomáš Garrigue Masaryk o monografie în patru volume (1930—1937), pe care o sintetizat-o, mai tîrziu (1946), într-un singur volum, caracterizat printr-un ton critic și mai pronunțat. Z. Nejedlý a scris și un eseu sintetic asupra trăsăturilor specifice ale filozofiei premarxiste cehe (*Un cuvînt despre filozofia cehă*, 1950). Multe idei din acest eseu au fost reluate, cu o serie de argumente noi, de Jiří Loukotka în articolul său *În jurul caracteristicilor filozofiei cehe*, apărut în nr. 4/1971 al revistei „Filosofický časopis".

La elaborarea antologiei consacrate gîndirii filozofice cehe și slovace aduc un concurs prețios și cercetătorii din secția de istorie a filozofiei de la Institutul de filozofie și sociologie din Bratislava : dr. Teodor Münz, șeful secției, dr. Ján Uher, dr. Elena Várossová și dr. Dalimír Hájko.

Drept personalitatea filozofică cea mai notorie din Cehoslovacia trece astăzi dr. Ján Patočka, născut în 1907, profesor la Universitatea Carolină din Praga. Fost asistent al lui Edmund Husserl și custode, împreună cu Ludwig Landgrebe, al arhivei sale din Louvain, Patočka este autorul unor importante lucrări despre maestrul său, precum și despre Aristotel și Comenius.

Dr. Maria Bayerová a publicat prima parte a monografiei sale despre Husserl, concepută de pe poziții marxiste, și o serie de studii despre Jaspers. Dr. Jana Dubská a scris o carte apreciată despre Santayana (1968) și pregătește în prezent o carte despre Marcuse. Ea este totodată autoarea unor studii documentate referitoare la filozofia franceză modernă. Dr. Ján Bodnár, directorul Institutului de filozofie din Bratislava, a elaborat studii critice privitoare la filozofia occidentală contemporană, în special la cea anglo-americană. Tînărul cercetător praghez dr. Rudolf Steindl, specializat în filozofia contemporană franceză, a terminat de curînd o carte despre Simone Weil. Spațiul nu ne îngăduie să ne oprim și asupra altor cercetări de lungă respirație sau asupra unor culegeri valoroase de studii răzlețe.

În prezent, toate forțele disponibile ale Institutului de filozofie din Praga sînt mobilizate la pregătirea unei lucrări monografice despre Școala din Frankfurt (Adorno, Marcuse, Habermas ș.a.). Elaborată în avangardă, această lucrare va aduce negreșit servicii prețioase filozofilor marxiști de pretutindeni.

Colegii noștri cehi și slovaci au manifestat un interes deosebit pentru realizările din R. S. România în domeniul istoriografiei filozofice, despre care au fost informați amănunțit de subsemnatul. Ei ne-au felicitat pentru stadiul mai avansat în care se găsesc la noi cercetările sistematice asupra istoriei filozofiei naționale și ne-au urat succese depline în lărgirea și diversificarea continuă a ariei cercetărilor consacrate istoriei filozofiei universale, și în special analizei marxiste a filozofiei occidentale contemporane.

Radu Tomoiagă

PROGRAME ORIENTATIVE ÎN PREDAREA DISCIPLINELOR FILOZOFICE (II)

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE FILOZOFIE
CATEDRA DE FILOZOFIE MARXISTĂ

Programă orientativă pentru facultățile umanistice (120 de ore)

PROGRAMA

CURSULUI DE FILOZOFIE MARXISTĂ PENTRU FACULTĂȚILE UMANISTICE

I. Locul și rolul filozofiei în viața societății. Esența filozofiei marxiste

1. *Specificul și problematica filozofiei.* Locul și rolul în viața socială.

2. *Partinitate și obiectivitate în filozofie.* Coincidența dintre partinitate și obiectivitate în filozofia marxistă.

3. *Teorie și metodă în filozofie.* Materialism și idealism ; dialectică și metafizică.

4. *Filozofia marxistă — etapă superioară în evoluția istorică a filozofiei.* Premisele filozofiei marxiste.

5. *Esența filozofiei marxiste.* Practica — categorie centrală a filozofiei marxiste. Trăsăturile definitorii ale filozofiei marxiste.

6. *Dezvoltarea filozofiei marxiste.* Politica P.C.R. — expresie a aplicării creatoare și a dezvoltării filozofiei marxiste. Sarcinile trasate de documentele P.C.R. privind dezvoltarea filozofiei marxiste în țara noastră și rolul acesteia în formarea conștiinței socialiste.

II. Materie și conștiință

7. *Materia — realitate obiectivă.* Categoria filozofică de materie. Valoarea teoretică și metodologică, practică și educativă a concepției marxiste despre materialitatea lumii.

8. *Societatea — parte a lumii materiale.* Existența socială. Modul de producție.

9. *Conștiința — dimensiune definitorie a omului ca ființă socială.* Natura și sfera conștiinței. Unitatea dintre gîndire și limbaj. Conștiința colectivă și conștiința individuală.

III. Mișcare. Dezvoltare. Spațiu. Timp

10. *Mișcarea și formele ei fundamentale.* Critica mecanicismului în înțelegerea mișcării.

11. *Devenire și progres.* Unitatea și lupta contrariilor. Specificul contradicțiilor pe plan social. Lupta de clasă. Lupta dintre nou și vechi în condițiile socialismului. Documentele P.C.R. privind soluționarea contradicțiilor în societatea socialistă. Calitate, cantitate, măsură. Saltul.

Rev. filoz., **19**, *1*, p. 137–163, București, 1972.

Revoluția socială. Negația dialectică. Specificul negării negației. Socialismul și progresul. Sensul istoriei. Documentele P.C.R. despre procesualitatea realizării societății socialiste multilateral dezvoltate și a trecerii la înfăptuirea treptată a societății comuniste în România.

12. *Spațiul și timpul.* Spațiu obiectiv, fizic, geometric și spațiu sociologic. Timp obiectiv și timp trăit.

IV. Determinarea și formele ei

13. *Conceptul de determinare.* Concepția deterministă despre lume.

14. *Determinismul social.* Critica determinismului sociologic, idealist, economist și a indeterminismului. Importanța cunoașterii și folosirii legilor social-istorice obiective în revoluția și construcția socialistă. Obiectiv și subiectiv, spontan și conștient. Creșterea rolului factorului subiectiv, a conștiinței comuniste în dezvoltarea societății socialiste.

V. Structuralitatea

15. *Interacțiune, structură, sistem.* Structură și funcție. Valoarea și limitele funcționalismului și structuralismului.

16. *Structura și dinamica societății.* Structură globală și substructuri. Formațiunea socială. Baza și suprastructura ; particularitățile raportului lor în socialism. Statul și partidele politice. Necesitatea întăririi statului socialist în etapa actuală. Creșterea rolului conducător al P.C.R. în toate sferele vieții sociale — legitate obiectivă. Critica concepțiilor nemarxiste despre esența claselor sociale. Clasele sociale în România în etapa actuală. Creșterea rolului clasei muncitoare. Înflorirea națiunii socialiste în actuala etapă istorică. Familia. Familia în socialism.

17. *Structura și funcțiile conștiinței colective.* Structura conștiinței colective. Formele conștiinței colective ; politică, juridică, morală, filozofică, religioasă, artistică.

18. *Conștiința socialistă.* Dialectica raportului dintre existența socială și conștiința socialistă. Documentele Congresului al X-lea al P.C.R. despre necesitatea dezvoltării conștiinței socialiste.

VI. Teoria marxistă a cunoașterii

19. *Gnoseologia — parte integrantă a filozofiei.* Problematica gnoseologiei. Contribuția și limitele gîndirii filozofice premarxiste la dezvoltarea gnoseologiei.

20. *Gnoseologia marxistă — etapă nouă în dezvoltarea teoriei cunoașterii.* Practica — categorie centrală în gnoseologia marxistă. Rolul activ, constructiv al subiectului în cunoaștere. Cunoaștere și comunicare.

21. *Problema valorii cunoașterii.* Adevărul ca expresie supremă a cunoașterii. Critica relativismului și a dogmatismului în cunoaștere.

22. *Diversitatea modalităților de cunoaștere.* Cunoașterea comună — cunoașterea științifică. Specificul cunoașterii artistice și a fenomenelor sociale. Cunoaștere și prospecțiune. Unitatea dintre teorie și practică. Documentele P.C.R. privind eficiența practică a cunoașterii științifice.

VII. Cultură și umanism

23. *Valoare și cultură.* Cunoaștere, creație și valorizare în cultură. Critica axiologiei nemarxiste.

24. *Conținutul culturii.* Cultură materială și cultură spirituală.

25. *Legităţile dezvoltării culturii.* Caracterul determinat de clasă şi istoric al culturii. Continuitate şi discontinuitate în dezvoltarea culturii. Critica preluării necritice a moştenirii culturale şi a respingerii ei în bloc. Naţional şi universal în cultură.

26. *Omul şi cultura.* Teoria marxistă despre om. Documentele P.C.R. despre factorii determinanţi ai formării şi dezvoltării armonioase şi multilaterale a personalităţii în socialism. Rolul educaţiei marxist-leniniste în formarea personalităţii.

27. *Socialismul şi cultura.* Cultura socialistă — un nou tip de cultură. Documentele P.C.R. despre necesitatea perfecţionării continue a culturii socialiste.

Încheierea cursului

Importanţa teoretică şi metodologică a filozofiei marxiste pentru activitatea practică de transformare revoluţionară a societăţii, pentru formarea omului nou.

INSTITUTUL POLITEHNIC BUCUREŞTI
CATEDRA DE FILOZOFIE

Programă orientativă pentru facultăţile tehnice (90 de ore)

FILOZOFIE

I. Obiectul filozofiei

1. Obiectul şi problematica filozofiei. Teorie şi metodă în sistemele filozofice. Partinitatea filozofiei.

2. Materialismul dialectic şi istoric — revoluţie în gîndirea filozofică. Contribuţia P.C.R. la îmbogăţirea gîndirii teoretice marxist-leniniste.

II. Existenţă şi structură

A. *Teoria existenţei*

1. Obiectul şi problematica ontologiei. Categoria filozofică de materie. Interpretarea materialistă a datelor ştiinţifice actuale despre univers.

2. Materialitatea fenomenelor sociale. Categoria de existenţă socială. Natura umană. Activitatea productivă — factor determinant al dezvoltării sociale. Politica P.C.R. de dezvoltare a forţelor de producţie.

3. Mişcare, spaţiu şi timp. Unitatea şi infinitatea lumii materiale. Monismul marxist şi critica concepţiilor idealiste şi mistice-religioase.

B. *Structuralitate şi sistem. Sistem şi structuri sociale*

1. Structură şi sistem. Dialogul critic dintre marxism şi interpretările structuraliste contemporane.

2. Noţiunea de formaţiune socială. Mod de producţie. Bază şi suprastructură. Dialectica bazei şi suprastructurii în etapa societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

3. Comunități umane. Națiunea și rolul ei în societatea contemporană. Politica P.C.R. de întărire continuă a unității dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare.

4. Structura de clasă și organizarea politică a societății. Grupuri și clase sociale. Clasa muncitoare — clasă conducătoare în societatea socialistă din țara noastră.

Statul. Esența și evoluția statului nostru socialist în etapa actuală.

Partidul politic. Conducerea de către partidul clasei muncitoare — lege generală a construcției socialismului și comunismului.

III. Determinism și dezvoltare

A. *Teoria determinismului*

1. Categorii ale determinismului. Conceptul de conexiune și logica relațiilor. Posibilitate și realitate. Necesitate și întîmplare. Probabilitate. Cauzalitate și condiționare. Finalitate și scop. Legea : general și particular în construcția și dezvoltarea societății noastre socialiste.

2. Determinismul ca teorie și principiu. Știința contemporană și problema determinismului, critica indeterminismului. Determinism și explicație. Determinism și previziune.

3. Determinism social și libertate. Critica concepțiilor existențialiste și iraționaliste în problema libertății. Libertate și norme ; libertate și democrație. Esența determinismului social.

B. *Dezvoltare și progres. Dialectica dezvoltării sociale*

1. Categorii și legi fundamentale ale mișcării și dezvoltării. Unitatea și lupta contrariilor. Specificul contradicțiilor în socialism.

Trecerea de la acumulări cantitative la schimbări calitative.

Revoluția socială. Particularități ale revoluției și construcției socialismului în țara noastră.

Negație și negarea negației. P.C.R. despre lupta dintre vechi și nou în societatea noastră socialistă.

2. Progresul social. Particularități ale progresului în socialism.

Conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată.

IV. Conștiință și cunoaștere

A. *Conștiința. Conștiința socială și formele ei*

1. Reflectare și conștiință. Psihic și reflectare. Practica socială (munca) — fundament al antropogenezei și al dezvoltării conștiinței. Gîndire și limbaj.

2. Determinismul și structura conștiinței sociale. Nivele și forme ale conștiinței sociale. Rolul activ al conștiinței sociale în dezvoltarea societății.

3. Formele conștiinței sociale.

Conștiința politică. Caracterul creator, realist și de maximă eficiență socială al ideologiei politice a P.C.R.

Conștiința juridică. Rolul conștiinței juridice socialiste în etapa actuală în țara noastră.

Morala. Activitatea ideologică a P.C.R. de formare și dezvoltare a trăsăturilor moralei comuniste la oamenii muncii.

Arta. Socialismul și arta ; necesitatea conducerii de către partid a creației artistice în condițiile socialismului.

Știința. Raportul dintre știință și producție, dezvoltarea științei în condițiile socialismului.

Religia. Opoziția radicală dintre știință și religie, dintre morala comunistă și morala religioasă. Atitudinea partidului marxist-leninist și a statului socialist față de religie și biserică.

4. Conştiinţa socialistă. Documentele P.C.R. despre sarcinile actuale în activitatea ideologică de formare şi dezvoltare a conştiinţei socialiste a maselor.

B. *Cunoaştere şi adevăr*

1. Acţiune şi cunoaştere. Obiectul şi problematica gnoseologiei. Teoria acţiunii sociale. Întemeierea praxiologică a cunoaşterii.

2. Structura şi dinamica cunoaşterii. Individual şi social în cunoaştere. Cunoaşterea perceptiv-ostensivă şi discursiv-raţională; funcţiile de cunoaştere ale limbajului. Empiric şi teoretic în cunoaştere. Concret şi abstract; unitatea dialectică a cunoaşterii.

3. Teoria adevărului. Conceptul de adevăr obiectiv. Caracterul istoric al constituirii adevărului; critica relativismului şi dogmatismului. Criteriile adevărului; practica — criteriu suprem, obiectiv de verificare a adevărului. Caracterul concret al adevărului; însemnătatea teoretică şi metodologică a tezei despre caracterul concret al adevărului pentru ştiinţă şi practică.

4. Forme şi metode ale cunoaşterii ştiinţifice. Observaţie, experiment, ipoteză şi teorie în cunoaştere. Inducţie şi deducţie, metoda genetic-istorică, comparativă, tipologică, statistică. Formalizare, axiomatizare, modelare.

5. Cunoaşterea ştiinţifică şi societatea. Particularităţi ale cunoaşterii ştiinţifice contemporane. Probleme de scientică. Politica ştiinţei. Rolul ştiinţei şi tehnicii în dezvoltarea multilaterală a socialismului.

V. Cultură şi umanism

1. Elemente de teorie a culturii. Cultura în socialism. Documentele P.C.R. despre sarcinile dezvoltării culturii socialiste în ţara noastră.

2. Umanismul şi cultura. Marxismul şi problematica omului contemporan; antiumanismul filozofiei burgheze. Umanismul militant al culturii socialiste. Socialismul şi realizarea condiţiei umane.

ACADEMIA DE STUDII ECONOMICE
CATEDRA DE FILOZOFIE

Programă orientativă pentru
facultăţile învăţământului superior economic (120 de ore)

FILOZOFIE

I. Specificul şi problematica filozofiei

1. Scopul şi implicaţiile educative ale studierii filozofiei marxiste pentru formarea profilului politic, a conştiinţei socialiste a studenţilor, pentru cunoaşterea şi aprofundarea politicii Partidului Comunist Român.

2. Specificul filozofiei ca formă a conştiinţei sociale.

Filozofia şi politica; caracterul de clasă şi partinitatea filozofiei. Funcţia socială a filozofiei.

3. Problematica filozofiei. Problema fundamentală a filozofiei. Materialism şi idealism, dialectică şi metafizică. Continuitate şi discontinuitate în dezvoltarea filozofiei.

II. Materialismul dialectic și istoric — revoluție în gîndirea filozofică

4. Geneza și originalitatea filozofiei marxiste; izvoarele teoretice și premisele ei științifice.

5. Trăsăturile caracteristice ale filozofiei marxist-leniniste. Filozofia marxistă și practica transformării revoluționare a societății.

Filozofia marxist-leninistă ca materialism, umanism și ateism militant. Unitatea dintre obiectivitatea științifică și partinitatea filozofiei marxist-leniniste.

6. Funcția prospectivă și caracterul creator al filozofiei marxiste. Aplicarea și dezvoltarea creatoare a filozofiei marxist-leniniste de către P.C.R.

III. Materialitatea lumii

7. Categoria filozofică de materie. Semnificația ei metodologică pentru științele contemporane.

8. Societatea — parte integrantă a lumii materiale. Raportul dintre natură și societate. Critica principalelor concepții idealiste contemporane cu privire la societate.

9. Mișcarea — modul fundamental de existență al materiei. Unitatea dintre materie și mișcare în lumina științelor contemporane. Viața socială — formă superioară de mișcare a materiei.

10. Spațiul și timpul — forme obiective de existență a materiei. Semnificația filozofică a teoriei relativității. Particularitățile timpului și spațiului în viața socială.

11. Unitatea materială a lumii. Semnificația teoretică-științifică și ateistă a concepției materialist-dialectice despre unitatea dialectică dintre materie-mișcare-spațiu-timp.

IV. Reflectare și conștiință

12. Reflectarea — însușire universală a materiei.

Conștiința — proprietate a materiei superior organizate, funcție a creierului.

13. Natura socială a conștiinței. Munca — fundament al antropogenezei și al dezvoltării conștiinței. Semnificația filozofică a ciberneticii. Critica teoriilor idealiste și mecanicist-reducționiste. Conștiință și creativitate.

V. Dialectica schimbării și dezvoltării

14. Unitatea și lupta contrariilor. Specificul contradicțiilor neantagoniste, al luptei dintre vechi și nou în condițiile procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate.

15. Modalitatea devenirii: trecerea reciprocă a cantității în calitate. Unitatea dialectică dintre evoluție și revoluție în procesul dezvoltării. Specificul saltului calitativ în societate.

16. Sensul devenirii: negarea negației. Concepția marxist-leninistă despre progres; principalele trăsături ale progresului țării noastre în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

VI. Sistem și structură

17. Concepția materialist-dialectică despre conexiunea universală și problema raportului dintre sistem și structură. Teoria generală a sistemelor și implicațiile ei filozofice. Sensul modern al conceptului de structură.

18. Principiile metodologice ale analizei structurale. Unitatea dialectică dintre analiza genetică-istorică și structural-funcțională în concepția marxistă și însemnătatea ei pentru investigarea vieții sociale.

VII. Structura și dinamica vieții sociale

19. Categoria de formațiune socială — categorie fundamentală a materialismului istoric. Conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată.

20. Baza economică și suprastructura societății; particularitățile acestui raport în revoluția și construcția socialistă.

21. Organizarea politică a societății. Creșterea rolului conducător al partidului marxist-leninist în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

22. Formele istorice de comunitate umană. Națiunea și rolul ei în societatea contemporană. Raportul dintre național și internațional în procesul construirii socialismului.

VIII. Determinism și libertate

23. Conexiune și determinism. Principalele tipuri de conexiune. Superioritatea determinismului dialectic față de determinismul mecanicist.

24. Specificul determinismului social. Concepția marxistă despre raportul dintre necesitate și libertate. Critica existențialismului. Libertatea ca unitate între cunoaștere, valorizare, acțiune.

25. Determinismul și conducerea vieții sociale de către partidul comunist. Libertatea și responsabilitatea socială în condițiile societății noastre socialiste.

IX. Teoria cunoașterii

26. Obiectul și problematica gnoseologiei. Superioritatea gnoseologiei marxiste față de concepțiile tradiționale și față de variantele idealismului contemporan.

27. Importanța deosebită a categoriei de practică în cadrul gnoseologiei marxiste. Funcțiile practicii în procesul cunoașterii. Unitatea dintre teorie și practică — principiu metodologic fundamental al filozofiei marxiste și al practicii revoluționare.

28. Adevărul. Caracterul obiectiv al adevărului; unitatea dialectică dintre adevărul relativ și absolut.

29. Dialectica procesului cunoașterii. Dialectica empiricului și teoreticului, a perceptivului și raționalului, a concretului și abstractului. Rolul abstracțiilor în procesul cunoașterii.

30. Specificul cunoașterii științifice. Particularitățile cunoașterii științifice contemporane. Metode fundamentale în cunoașterea științifică (axiomatizarea, formalizarea, modelarea etc.). Cunoaștere științifică și valorizare.

Probleme epistemologice și metodologice ale studiului vieții sociale.

X. Cultură și valoare

31. Conceptul de cultură. Cultură și civilizație. Complexitatea luptei ideologice în cultura contemporană și particularitățile ei în diferite domenii (filozofie, artă, știință etc.).

32. Cultura socialistă — un nou tip de cultură. Documentele P.C.R. despre unitatea dintre cultura generală, pregătirea profesională, însușirea concepției revoluționare marxist-leniniste despre viață și formarea profilului moral-politic comunist în cadrul culturii socialiste.

33. Valoarea — concept fundamental al teoriei culturii. Momentul obiectiv și cel subiectiv al valorii; critica principalelor orientări în axiologia idealistă contemporană. Valorile culturale și profilul etic-spiritual al omului societății socialiste.

XI. Conștiința socială

34. Structura conștiinței sociale. *Conștiința socială* — reflectare complexă a existenței sociale. Independența relativă a formelor conștiinței sociale și rolul lor activ în dezvoltarea istorică a societății omenești. Conștiința socială și acțiunea socială.

35. Conștiința socialistă. Caracterul partinic, militant, revoluționar al conștiinței socialiste. Documentele P.C.R. privind rolul activ al conștiinței socialiste în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

36. Rolul activ al conștiinței politice și al conștiinței juridice socialiste. Principiile echității și dreptății sociale în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

37. Locul moralei în ansamblul vieții spirituale a societății. Morala socialistă — treaptă superioară a progresului moral. Normele socialiste de convietuire. Raportul dintre cointeresarea materială și cea morală. Profilul moral al tînărului societății noastre socialiste.

38. Știința și rolul ei în viața socială. Știința — factor de optimizare a acțiunii umane; implicațiile revoluției științifice-tehnice contemporane. Politica P.C.R. de dezvoltare a științei și problema legăturii dintre învățămînt, cercetare și producție.

39. Specificul religiei — reflectare fantastică, iluzorie a existenței sociale. Opoziția dintre știință și religie. Activitatea politică-ideologică pentru lichidarea reminiscențelor mistice din conștiința oamenilor muncii și educarea lor în spiritul ateismului militant propriu filozofiei marxist-leniniste.

40. Arta și rolul ei specific în dezvoltarea multilaterală a personalității umane. Educația estetică — parte integrantă a educației comuniste. Misiunea socială a creației artistice în socialism.

XII. Filozofia marxist-leninistă și umanismul socialist

41. Concepția marxist-leninistă despre esența umană și problema raportului individ-societate. Înstrăinarea umană; formele înstrăinării în societatea capitalistă contemporană.

42. Dezvoltarea multilaterală a personalității în condițiile socialismului. Locul deosebit al filozofiei marxist-leniniste în cultura societății socialiste, în promovarea umanismului socialist. Afirmarea crescîndă a filozofiei marxiste în viața spirituală a epocii actuale.

43. Sensul umanist al concepției despre lume și viață a clasei muncitoare. Reflectarea unității indisolubile dintre caracterul științific și umanist al filozofiei marxist-leniniste în politica P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate.

INSTITUTUL AGRONOMIC „N. BĂLCESCU"
BUCUREȘTI
CATEDRA DE FILOZOFIE ȘI SOCIALISM ȘTIINȚIFIC

Programă orientativă
pentru institutele agronomice (90 de ore)

FILOZOFIE

I. Statutul problematic al filozofiei

1. *Filozofia-concepție generală despre lume.*

Specificul filozofiei ca formă a conștiinței sociale. Filozofie, știință, religie. Raportul filozofiei cu știința, cultura și ideologia. Partinitatea filozofiei. Filozofia ca teorie și metodologie generală.

2. *Problematica și valoarea filozofiei.*

Problematica filozofiei : ontologia, gnoseologia, logica, metodologia, axiologia, antropologia, filozofia moralei și a istoriei. Funcțiile filozofiei : cognitivă (explicativă și prospectivă), integrativă, normativă, praxiologică și ideologică. Problema fundamentală a filozofiei. Sistem și metodă în filozofie.

II. Filozofia marxistă și contemporaneitatea

1. *Filozofia în perspectiva istorică.*

Metoda istorică în analiza gîndirii filozofice. Momente principale ale luptei dintre materialism și idealism în gîndirea filozofică.

2. *Materialismul dialectic — revoluție în gîndirea filozofică.*

Geneza filozofiei marxiste ; condiții social-istorice ; izvoare teoretice și premisele naturalist-științifice. Originalitatea filozofiei marxiste. Omul și societatea în perspectiva filozofiei marxiste.

3. *Trăsăturile caracteristice și funcțiile filozofiei marxiste.*

Unitatea dintre materialism și dialectică ; dintre ontologie, gnoseologie, logică și metodologie. Caracterul științific și creator al filozofiei marxiste. Filozofia marxistă — sistem deschis, critic și transformator. Filozofia marxistă și contemporaneitatea.

III. Teoria existenței

1. *Materialitatea lumii ; materia, esență a existenței.*

Ontologia ca teorie a existenței. Sfera și conținutul existenței. Materia, esență a existenței. Categoria filozofică de materie. Conceptul de materie și cuceririle revoluției științifice-tehnice contemporane. Societatea — parte a lumii materiale.

2. *Mișcare, spațiu, timp*

Unitatea dintre materie și mișcare ; dialectica formelor mișcării în lumina științei contemporane. Relațiile spațiale și temporale ; spațiul și timpul ca forme de existență a materiei. Unitatea dialectică, materie, mișcare, spațiu, timp și confirmarea ei prin datele științei contemporane.

3. *Reflectare și conștiință.*

Evoluția funcției de reflectare. Reflectare și informație. Conținutul și sfera conștiinței. Unitatea dintre fiziologic, psihic și social. Conștiința și gîndirea ; gîndire și limbaj. Conștiința și acțiunea umană. Specificul formării și dezvoltării conștiinței socialiste. Documentele P.C.R. despre direcțiile și domeniile dezvoltării conștiinței socialiste în țara noastră.

4. *Structuralitate și sistem.*

Conceptele de sistem și structură. Relație și funcție. Sisteme materiale, formale și modelare. Marxismul și structuralismul contemporan. Sisteme și structuri sociale (economice, sociale, de clasă, politice, morale etc.). Valoarea metodologică a concepției marxiste despre structură și structuralitate pentru analiza științifică a vieții sociale.

5. *Unitatea și infinitatea lumii materiale.*

Unicitatea și unitatea lumii materiale. Știința contemporană despre unitatea materială a lumii. Infinitatea ca abstracție filozofică și matematică. Dialectica finitului și infinitului. Semnificația ateistă a unității și infinității lumii materiale.

IV. Dialectica devenirii și a dezvoltării

1. *Unitatea și lupta contrariilor — izvor și conținut al dezvoltării.*

Devenirea — idee centrală a concepției materialist-dialectice. Contradicția — izvorul și esența mișcării. Structura și mecanismul contradicției. Dialectica unității și luptei contrariilor. Specificul contradicțiilor sociale. Particularitățile contradicțiilor în socialism.

2. *Modalitatea devenirii.*

Categoriile de cantitate, calitate, măsură și salt. Particularitățile saltului în societatea socialistă. Unitatea dintre particular și general, dintre național și universal. Aplicarea creatoare de către P.C.R. a legilor generale ale revoluției și construcției socialiste la condițiile concrete din țara noastră.

3. *Sensul devenirii. Dezvoltare și progres în natură și societate.*

Esența și rolul negației dialectice în procesul dezvoltării. Dezvoltarea ca expresie a luptei dintre nou și vechi. Negarea negației. Interacțiunea dialectică dintre factorii obiectivi și cei subiectivi în procesul dezvoltării societății socialiste. Concepția materialist-dialectică despre progres. Progresul în natura vie. Socialismul și progresul social.

V. Interacțiune și determinism

1. *Conexiune și cauzalitate.*

Dialectica conexiunilor și logica relațiilor. Cauzalitate și condiționare. Trăsăturile și dialectica raportului cauzal. Cauzalitate, condiționare și finalitate în lumea vie. Finalitate și scop în viața socială.

2. *Determinarea legică în natură și societate.*

Categoria de lege și conținutul său. Clasificarea legilor și specificul acțiunii lor. Specificul dezvoltării legice în lumea vie și în viața socială (legitatea istorică-socială). General și particular în construcția societății socialiste.

3. *Categoriile de necesitate, întîmplare, posibilitate, realitate și probabilitate.*

Categoriile de necesitate și întîmplare. Temeiul cauzal al necesității și întîmplării. Dialectica necesității și întîmplării în lumea vie. Necesitate și întîmplare ca forme ale posibilului și realului. Corelația dintre posibilitate și realitate. Definirea categoriei de posibilitate.

4. *Determinismul ca teorie și principiu.*

Determinismul ca teorie și principiu. Principiul determinismului în perspectiva istorică. Determinismul materialist-dialectic și previziunea științifică. Critica indeterminismului.

5. *Determinismul social și problema libertății.*

Libertatea ca dimensiune umană. Obiectiv și subiectiv, spontan și conștient în viața socială. Scop și acțiune în viața socială. Dimensiunile axiologice ale libertății; libertate și democrație. Libertate, decizie, acțiune și responsabilitate.

6. *Principiul determinismului în conducerea vieții sociale de către P.C.R.*

Știința conducerii societății și pluritatea factorilor de evidență. Determinismul ca principiu și metodologie în analiza dinamicii societății noastre socialiste. Bazele științifice ale politicii P.C.R. de edificare a societății socialiste.

VI. Teoria cunoașterii

1. *Obiectul și problematica gnoseologiei.*

Gnoseologia ca teorie asupra originii, dinamicii și valorii cunoașterii. Gnoseologia în perspectiva istorică. Dialectica marxistă ca teorie a cunoașterii.

2. *Practică și cunoaștere.*

Fundamentul praxiologic al procesului de cunoaștere. Conceptul de practică și de acțiune socială în gnoseologia marxistă. Conținutul și sfera practicii.

3. *Dialectica procesului cunoașterii.*

Procesualitatea cunoașterii. Dialectica reflectării subiective a lumii obiective. Structura și valoarea cunoașterii perceptive. Particularitățile și valoarea cunoașterii discursiv-raționale.

4. *Limbaj și cunoaștere. Forme și metode ale cunoașterii științifice.*

Gîndire și limbaj. Funcțiile limbajului. Limbajul științific. Metode și forme ale cunoașterii științifice. Metode și căi în cercetarea biologică. Limbaj, semn, sens și semnificație. Cunoașterea științifică și valorizarea.

5. *Gnoseologia marxistă și problema adevărului.*

Sensul gnoseologic și axiologic al conceptului de adevăr. Obiectivul și subiectivul în constituirea adevărului. Adevărul în limbile naturale și în limbajele formalizate. Adevărul ca proces. Absolut și relativ în cunoaștere.

6. *Adevăr și verificare. Caracterul concret al adevărului.*

Criteriul adevărului în gnoseologia marxistă. Criterii formale (logice) de verificare a adevărului. Adevăr și verificare în logică și matematică, în științele experimentale și tehnice. Caracterul concret al adevărului. Practică și teorie; unitatea dialectică dintre teorie și practică principiul călăuzitor în activitatea P.C.R.

VII. Probleme de antropologie culturală

1. *Existența socială și conștiința socială. Formele conștiinței sociale.*

Sfera și conținutul existenței sociale. Varietatea și interacțiunea tipurilor de relații sociale. Bază și suprastructură. Corelația dintre existența socială și conștiința socială. Structura conștiinței sociale pe forme și nivele. Trăsăturile și specificul conștiinței socialiste. Documentele P.C.R. despre direcțiile dezvoltării conștiinței socialiste, a educării marxist-leniniste a maselor populare în țara noastră.

2. *Cultură și civilizație.*

Conceptul de cultură. Raportul dintre cultură și civilizație. Structura și dinamica culturii. Cultură și ideologie. Civilizație și cultură în lumea contemporană. Cultura și umanismul. Cultura socialistă — un nou tip de cultură. Politica P.C.R. de dezvoltare a culturii socialiste.

3. *Morala. Valorile moralei în societatea socialistă.*

Specificul moralei în contextul formelor conștiinței sociale. Originea, esența și dinamica valorilor morale. Ideologie și morală. Politica și morala. Adevărul moral și scara valorilor sale. Locul și rolul moralei în ansamblul educației comuniste. Sarcinile educației tineretului nostru în spiritul moralei comuniste.

4. *Știință, religie, societate.*

Știința și conștiința socială. Știință, cultură, civilizație. Știința — factor de optimizare a acțiunii umane. Revoluția tehnică-științifică contemporană și aplicațiile ei. Politica P.C.R. pentru asigurarea progresului tehnic-științific. Geneza și esența religiei. Opoziția dintre știință și religie. Socialismul și religia. Atitudinea partidului marxist-leninist și a statului socialist față de religie.

5. *Omul și condiția umană în concepția filozofică marxistă.*

Esența umană în ansamblul relațiilor sociale. Dezvoltarea multilaterală a personalității umane în condițiile socialismului. Sensul umanist al culturii socialiste. Obiectivul fundamental al politicii P.C.R. — omul și nevoile sale.

INSTITUTELE DE ARTĂ
DIN CENTRUL UNIVERSITAR BUCUREȘTI

Programă orientativă

FILOZOFIE

I. Specificul, obiectul, problematica și funcțiile filozofiei

1. Filozofia — formă a conștiinței sociale, modalitate specifică a cunoașterii și creației spirituale umane.

2. Filozofia — concepție generală despre lume și viață, manifestare a năzuinței omului spre universal.

3. Problematica filozofiei şi raporturile sale complexe (politica, arta şi celelalte forme ale acestora).

4. Funcţiile filozofiei (ontologică, cognitiv-teoretică, metodologică, praxiologică, axiologică).

5. Apariţia marxismului — revoluţie în gîndirea filozofică.

6. Filozofia marxistă şi contemporaneitatea.

II. Funcţia ontologică a filozofiei marxiste

7. Concepţia marxist-dialectică despre materialitatea lumii.

8. Conexiunea şi formele sale.

9. Cauzalitate şi condiţionare ; specificul cauzalităţii în viaţa socială.

10. Posibilitate şi realitate ; rolul conducător al P.C.R. în descifrarea posibilităţilor şi mobilizarea maselor pentru transformarea lor în act în procesul revoluţiei şi al făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

11. Legea — formă a conexiunii ; specificul acţiunii legilor în viaţa socială.

12. Determinare, necesitate, întîmplare ; caracterul necesar al orientării creaţiei artistice în socialism.

13. Structuralitate — conexiune şi determinism.

Structuralitatea — proprietate generală a materiei. Sistem şi structură. Valoarea şi limitele metodei structurale în creaţia şi analiza operei de artă.

14. Structuralitatea şi viaţa socială. Formaţiunea socială ca sistem social fundamental.

15. Formaţiunea socială ca structură funcţională a societăţii ; modul de producţie ; baza şi suprastructura. Conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată.

16. Formaţiunea socială ca structură grupală a societăţii.

17. Formaţiunea socială ca structură pe comunităţi (sau etnică) a societăţii.

18. Mişcare şi dezvoltare.

19. Principiul unităţii şi luptei contrariilor. Specificul acţiunii contradicţiilor în viaţa socială. Lupta dintre vechi şi nou — expresie a contradicţiilor în socialism. Valoarea principiului contradicţiei în creaţia şi receptarea operei de artă.

20. Problema modalităţii mişcării : principiul trecerii de la o calitate la alta prin salt în urma schimbărilor cantitative treptate. Revoluţia social-politică. Specificul desfăşurării revoluţiei socialiste în România.

21. Problema sensului şi formei mişcării ; principiul negării negaţiei. Documentele P.C.R. despre particularităţile progresului în socialism, despre căile progresului multilateral al României. Problema progresului în artă.

22. Spaţiul şi timpul. Pluralitatea conceptelor de spaţiu şi timp. Spaţiul şi timpul în artă. Timpul social ca sinteză a timpului obiectiv şi subiectiv.

23. Reflectare şi conştiinţă ; formele reflectării. Reflectare şi informaţie. Raportul om-maşină în civilizaţia contemporană.

24. Problema unităţii lumii ; umanismul marxist.

25. Determinism şi libertate. Specificul determinismului social. Libertate, decizie, responsabilitate în viaţa socială. Critica filozofiei existenţialiste în problema libertăţii. Socialismul şi libertatea. Problema libertăţii de creaţie în socialism.

III. Funcția gnoseologică a filozofiei marxiste

26. Obiectul și problematica gnoseologiei. Teorie și practică. Unitatea dintre teorie și practică — principiu metodologic fundamental al cunoașterii și activității revoluționare, principiu călăuzitor al activității P.C.R.

27. Dialectica procesului cunoașterii. Cunoașterea perceptivă; cunoașterea rațională; cunoașterea și comunicarea de tip artistic.

28. Teoria adevărului.

IV. Funcția umanistă și culturală a filozofiei marxiste

29. Cultură și civilizație. Conceptul de cultură; Ideal și valoare. Principiile politicii P.C.R. în domeniul culturii. Criteriile preluării moștenirii culturale. Cultură și civilizație.

30. Conștiința socială. Conștiința socială — reflectare complexă a existenței sociale. Conștiința socială și conștiința individuală. Structura pe nivele a conștiinței sociale: psihologia socială și ideologia socială. Formele conștiinței sociale. Specificul, evoluția și funcțiile lor în societatea socialistă multilateral dezvoltată. Rolul activ al conștiinței socialiste.

31. Problematica omului și a umanismului. Critica concepțiilor nemarxiste contemporane despre om și acțiunile umane.

Omul, trebuințele, necesitățile și năzuințele sale — scop suprem al politicii P.C.R.

CONSERVATORUL DE MUZICĂ „GEORGE ENESCU" IAȘI

Programa cursului de filozofie

I. Introducere în filozofie

1. Filozofia, concepție generală despre lume și viață: specificul filozofiei, obiectul filozofiei; raportul dintre filozofie și diferite forme ale conștiinței sociale (știință, religie, morală, artă, muzică etc.); funcțiile filozofiei; partinitatea filozofiei.

2. Principalele momente și tendințe din istoria filozofiei premarxiste: gîndirea filozofică antică, medievală, modernă; gîndirea filozofică românească presocialistă; influența filozofiei asupra evoluției artei în epoca premarxistă; meritele și limitele gîndirii filozofice premarxiste.

3. Apariția și dezvoltarea filozofiei marxiste: condițiile social-istorice ale apariției filozofiei marxiste; principalele izvoare științifice și ideologice ale gîndirii marxiste; trăsăturile esențiale ale filozofiei marxiste; revoluția săvîrșită de marxism în filozofie; caracterul creator și antidogmatic al filozofiei marxiste; influența crescîndă a marxismului asupra evoluției filozofiei și artei contemporane.

II. Probleme fundamentale ale materialismului dialectic

1. Materia și conștiința : a) concepția marxistă despre materie ; atributele fundamentale ale materiei (obiectivitatea, structuralitatea, mișcarea, spațialitatea și temporalitatea, interacțiunea etc.) ; unitatea materială a lumii și importanța acestei teze în propaganda ateist-științifică ; b) conștiința ca ansamblu al vieții interioare spirituale a omului ; condițiile biologice și sociale ale apariției și dezvoltării conștiinței ; conștient și inconștient ; gîndire și limbaj ; arta ca limbaj ; critica interpretării idealiste și materialist-vulgare a fenomenului conștiință.

2. Conexiune și determinism : conceptul de conexiune, dialectica conexiunilor ; cauzalitate și condiționare ; posibilitate și realitate ; legea și tipurile de legi ; determinism și indeterminism ; necesitate, întîmplare și libertate ; critica voluntarismului și fatalismului în interpretarea legilor obiective ale naturii și societății.

3. Mișcare și dezvoltare : a) izvorul mișcării și devenirii ; caracterul relativ și absolut al unității și luptei contrariilor ; etapele dezvoltării contradicției ; tipuri de contradicții (interne, externe, principale, secundare, antagoniste, neantagoniste etc.) ; conflictul în artă ; lupta dintre nou și vechi în procesul construcției socialismului din țara noastră ; b) modalitatea mișcării și devenirii ; corelația dintre calitate, cantitate și măsură în natură, societate și gîndire ; saltul și tipurile de salt ; continuitate și discontinuitate în natură, societate, artă ; particularitățile corelației dintre calitate și cantitate în procesul construcției socialismului în țara noastră ; c) sensul mișcării și devenirii ; tipuri de negație ; mecanismul negației dialectice (respingere, păstrare, schimbarea calității) ; progresul și criteriile sale ; progresul în artă ; formele specifice de manifestare a negației dialectice în revoluția și construcția socialismului în patria noastră.

4. *Cunoaștere și adevăr* : obiectul și problematica teoriei cunoașterii ; dialectica procesului cunoașterii ; specificul cunoașterii artistice ; teoria marxistă a adevărului ; practica — bază a cunoașterii și criteriu al adevărului ; documentele P.C.R. despre însemnătatea legăturii dintre teorie și practică în construcția socialismului.

III. Probleme filozofice generale ale societății

1. Originea și esența societății : sociogeneza, existența socială și conștiința socială, sistemul social (formațiunea socială), caracteristicile orînduirii socialiste multilateral dezvoltate.

2. Determinismul social-istoric : condițiile materiale ale dezvoltării societății ; interacțiunea dintre mediul geografic, demografic și modul de producție în dezvoltarea societății ; forțele motrice ale progresului social ; cauzalitate și legitate în viața socială ; raportul dintre obiectiv și subiectiv în dezvoltarea societății ; interesul ; rolul crescînd al P.C.R. în direcționarea optimă a proceselor sociale din țara noastră.

3. Structura și dinamica fenomenelor sociale : structura funcțională, grupală și politică a societății ; dinamica fenomenelor sociale (lupta de clasă, revoluția social-politică etc.) ; formele istorice de comunitate umană (familie, popor, națiune etc.) ; schimbările în structura și dinamica fenomenelor sociale din țara noastră în anii construcției socialismului ; lupta P.C.R. pentru perfecționarea formelor de organizare și conducere a vieții sociale.

IV. Probleme filozofice ale culturii umaniste și artistice

1. Omul și problematica antropologiei filozofice contemporane ; marxismul și antropologia filozofică contemporană ; unitatea dialectică om-natură-societate ; obiectivare și înstrăinare ; umanismul socialist ; grija față de om — obiectiv central al politicii P.C.R.

2. Cultura și problemele axiologiei contemporane : cultură, civilizație, valoare ; național și universal în cultură ; dezvoltarea culturii românești (știință, artă etc.) în epoca construcției socialismului.

3. Conştiinţa socială şi legităţile sale de dezvoltare : structura şi dinamica conştiinţei sociale ; rolul activ al conştiinţei sociale ; particularităţile formării conştiinţei socialiste multilateral dezvoltate ; codul eticii constructorului socialismului din ţara noastră.

4. Problematica filozofiei româneşti contemporane şi rolul său în procesul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate : dezvoltarea *filozofiei româneşti în anii construcţiei* socialismului ; rolul filozofiei în dezvoltarea civilizaţiei materiale şi spirituale a României socialiste ; contribuţia P.C.R. la dezvoltarea gîndirii marxiste ; însemnătatea programului adoptat de plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971 cu privire la necesitatea îmbunătăţirii continue a activităţii ideologice.

INSTITUTUL DE MEDICINĂ ŞI FARMACIE
CATEDRA DE ŞTIINŢE SOCIALE

Programă orientativă

FILOZOFIE

Partea I

1. *Filozofia şi locul ei în viaţa socială.*

Specificul filozofiei ; problematica ei. Partinitatea filozofiei. Teorie şi metodă.

2. *Materialismul dialectic şi istoric — filozofie a clasei muncitoare.*

Condiţiile apariţiei marxismului. Revoluţia săvîrşită de marxism în filozofie. Contribuţia P.C.R. la îmbogăţirea şi aplicarea creatoare a marxismului.

Partea a II-a

3. *Teoria marxist-leninistă a existenţei. Categoria filozofică de materie.*

Locul şi obiectul ontologiei în filozofie. Conceptul de existenţă. Categoria de materie. Natura dialectică a materiei.

4. *Categoria de existenţă socială.*

Specificul calitativ al existenţei sociale. Conceptul de existenţă socială. Dialectica raportului dintre existenţa socială şi existenţa individuală. Medicina ca antropologie aplicată.

5. *Categoria de mişcare.*

Conceptul de mişcare. Automişcarea. Mişcarea ca dezvoltare. Varietatea şi unitatea formelor de mişcare.

6. *Categoriile de spaţiu şi timp.*

Natura obiectivă şi dialectică a spaţiului şi timpului. Spaţiul şi timpul biologic, psihologic, social. Semnificaţii ateiste ale teoriei infinitului.

7. *Structuralitatea.*

Conceptul de sistem. Coordonarea şi subordonarea sistemelor. Sisteme biologice. Categoria de structură. Principiile metodologice ale analizei structurale. Critica concepţiilor ideologice structuraliste.

8. *Sisteme şi structuri sociale.*

Societatea ca sistem dinamic. Formaţiunea social-economică. Relaţii, procese şi structuri sociale. Bază şi suprastructură. Structura socială şi de clasă. Forme de comunitate umană.

9. *Teoria contradicției.*

Contradicția, izvor și conținut al mișcării. Varietatea contradicțiilor. Rolul hotărîtor al factorilor interni în procesul dezvoltării. Specificul contradicțiilor sociale.

10. *Modalitatea și sensul devenirii.*

Categoriile de calitate, cantitate, măsură. Evoluția și revoluția. Specificul unității schimbărilor cantitative și a celor calitative în socialism. Categoria de negație. Negarea negației.

11. *Problematica progresului.*

Caracterul complex și contradictoriu al progresului. Progresul biologic. Teorii contemporane despre evoluționism. Progresul social. Dialectica progresului în socialism. Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate — obiectiv fundamental stabilit de Congresul a X-lea al P.C.R.

12. *Teoria determinismului.*

Caracterul dialectic al conexiunii. Cauzalitatea și finalitatea. Raportul de condiționare. Categoriile de necesitate și întîmplare. Posibilitate, realitate, probabilitate. Categoria de lege. Materialism și idealism, dialectica și metafizica în interpretarea determinismului. Știința contemporană și teoria modernă a determinismului. Determinism, libertate și acțiune umană. Specificul determinismului social. Documentele P.C.R. despre creșterea rolului factorului conștient în conducerea vieții sociale. Libertatea umană. Libertatea individuală și libertatea socială. Libertate și democrație.

13. *Reflectare și conștiință.*

Reflectarea — proprietate universală a materiei. Reflectare și informație. Psihic și reflectare. Premisele biologice și determinarea socială a conștiinței. Particularitățile conștiinței.

14. *Conștiința socială.*

Conștiința individuală și socială. Conștiința comună și sistematizată. Ideologie și psihologie socială. Legitățile dezvoltării conștiinței sociale. Conștiința socialistă — forță motrice a progresului societății noastre. Formele conștiinței sociale.

Partea a III-a

Teoria marxist-leninistă a cunoașterii

15. *Gnoseologia — parte integrantă a filozofiei.* Problematica gnoseologiei. Dialectica raportului obiect-subiect. Contribuția și limitele gnoseologiei premarxiste. Gnoseologia modernă.

16. *Gnoseologia marxist-leninistă, revoluție în teoria cunoașterii.*

Practică și cunoaștere. Dialectica cunoașterii. Caracterul deschis, creator al gnoseologiei marxist-leniniste.

17. *Structura și dinamica cunoașterii.*

Cunoașterea ca trecere de la fenomen la esență. Cunoașterea perceptivă ; critica empirismului. Cunoașterea rațională ; critica raționalismului. Dialectica raportului rațional-perceptiv.

18. *Elemente de epistemologie și de metodologie a științei.*

Cunoașterea comună și cunoașterea științifică. Limba ca instrument de cunoaștere. Semn și semnificație. Metodologia cunoașterii științifice : observația, experimentul, modelarea, tehnici statistice. Axiomatizarea și formalizarea.

19. *Conceptul de adevăr.*

Caracterul obiectiv al adevărului ; caracterul procesual al adevărului ; Problema verificabilității adevărului. Caracterul concret al adevărului.

Partea a IV-a

Elemente de filozofie marxist-leninistă a culturii

20. *Filozofia marxist-leninistă despre cultură și civilizație.*

Conceptul de cultură. Momentele constitutive ale culturii. Conceptul de civilizație.

Valoarea — concept fundamental al culturii. Natura valorii. Continuu și discontinuu în dezvoltarea culturii. Politica P.C.R. de valorificare a moștenirii culturale. Național și universal în cultură.

21. *Omul în societatea contemporană.*

Individ și societate. Personalitatea umană. Înstrăinarea umană. Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, fundament al afirmării și realizării plenare a personalității umane. Educarea tineretului în spiritul marxism-leninismului — cerință a dezvoltării societății noastre. Rolul filozofiei marxist-leniniste în formarea idealului comunist de viață.

UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE FILOZOFIE
CATEDRA DE ISTORIE A FILOZOFIEI

Programă orientativă
pentru secțiile de filozofie (420 de ore)

PROGRAMA

CURSULUI DE ISTORIE A FILOZOFIEI

I. Introducere. Teoria marxist-leninistă și teoriile nemarxiste cu privire la istoria filozofiei

II. Filozofia antică și medievală

1. Orientul antic. Însemnătatea studierii contribuției popoarelor orientale la dezvoltarea filozofiei.

2. Grecia și Roma. Condițiile apariției filozofiei grecești. Lupta dintre materialism și idealism în etapa clasică a dezvoltării filozofiei grecești : filozofia lui Leucip-Democrit, sofiștii, critica idealismului la Socrate și Platon, locul gîndirii aristotelice în lupta dintre materialism și idealism în vechea Grecie. Perioada elenistică : materialismul lui Epicur, stoicismul, scepticismul.

3. Lupta dintre materialism și idealism în Roma antică.

4. Filozofia evului mediu. Elemente de gîndire înaintată.

III. Filozofia modernă

1. Renașterea — reacție față de ideologia și cultura evului mediu. Umanismul. Începuturile științelor moderne ale naturii și conceptualizarea filozofică. Utopiile social-politice.

2. Lupta dintre materialism și idealism în secolul al XVII-lea. Fundamentul social. Francis Bacon și René Descartes. Fundamentarea empirismului și raționalismului. Spinoza. Thomas Hobbes. Mecanicismul și ateismul. John Locke. Teoria senzualistă a cunoașterii, inconsecvențele ei idealiste. Idealismul subiectiv al lui George Berkeley și scepticismul lui David Hume. G. W. Leibniz — om de știință și filozof. Idealismul și dialectica.

3. Iluminismul şi materialismul secolului al XVIII-lea, baza de clasă. Iluminismul francez : Montesquieu, Voltaire, Rousseau. Materialismul francez : La Mettrie, Diderot, Helvétius, Holbach. Critica idealismului şi a religiei. Iluminismul în Rusia : M. V. Lomonosov şi N. A. Radişcev. Iluminismul german : Lessing, Herder, Schiller, Goethe.

4. Filozofia clasică germană. Rădăcinile de clasă. Immanuel Kant. Locul lui Kant în istoria ştiinţelor moderne ; Kant despre condiţiile, posibilităţile cunoaşterii (criticismul). Critica concluziilor agnosticiste kantiene. J. G. Fichte şi Schelling. G. W. Hegel. Formarea şi evoluţia concepţiei hegeliene. Iluminismul. Metodă dialectică şi sistem idealist la Hegel. Critica concepţiei hegeliene asupra statului şi dreptului. Filozofia istoriei şi ideea dezvoltării în istorie. Concepţia lui Hegel asupra istoriei filozofiei. Interpretarea idealistă hegeliană a naturii. Valoarea şi limitele *Ştiinţei logicii*. Materialismul antropologic al lui Feuerbach şi limitele sale. Contribuţia sa la critica religiei şi a idealismului.

5. Principalele orientări în filozofia din prima jumătate şi de la mijlocul secolului al XIX-lea. Misiunea lor socială. Socialismul utopic şi democratismul revoluţionar. Importanţa lor istorică. Reacţia iraţionalistă : Sören Kierkegaard şi Arthur Schopenhauer. Pozitivismul lui Auguste Comte şi John Stuart Mill.

IV. Filozofia contemporană

A. *Geneza şi evoluţia filozofiei marxiste.*

1. Introducere. Premisele economice-sociale, politice şi ideologice ale apariţiei marxismului. Trecerea lui Marx şi Engels de la idealism la materialism şi de la democratismul revoluţionar la comunism (1843—1844).

2. Perioada de elaborare a ideologiei marxiste în lucrările comune de tinereţe (1844—1848).

3. Epoca de dezvoltare şi de constituire a concepţiei filozofice marxiste în operele fundamentale ale lui Marx şi Engels. Dezvoltarea gîndirii marxiste în perioada de după revoluţiile burgheze europene de la 1848 şi pînă la Comuna din Paris (1841—1871). Rolul filozofiei marxiste în revoluţia înfăptuită de Marx în ştiinţa economiei politice. Opera lui Marx *Capitalul* — fundamentare teoretică-economică a socialismului ştiinţific. Dezvoltarea gîndirii marxiste în perioada de după Comuna din Paris (1871—1895).

4. *Particularităţile momentului leninist al dezvoltării.* Dezvoltarea filozofiei marxiste în lucrarea lui Lenin *Materialism şi empiriocriticism.* Probleme de dialectică marxistă în *Caiete filozofice.* Probleme şi orientări în filozofia marxistă contemporană. Caracterul creator al marxismului contemporan. Documentele P.C.R. despre necesitatea aplicării şi dezvoltării creatoare a marxismului.

B. *Filozofia nemarxistă contemporană*

5. Introducere. Caracterizarea generală a filozofiei nemarxiste contemporane.

6. Critica curentelor idealiste : pozitivismul englez, neospiritualismul francez şi filozofia vieţii, pragmatismul, fenomenologia, neohegelianismul, realismul, existenţialismul, neopozitivismul. Structuralismul, neoraţionalismul — aprecierea lor critică.

V. Filozofia românească

1. Introducere. Importanţa studierii gîndirii social-politice şi filozofice din ţara noastră pentru cultura naţională, pentru făurirea culturii socialiste.

2. Dezvoltarea filozofiei în cadrul orînduirii feudale (secolul al XV-lea — prima jumătate a secolului al XVIII-lea).

3. Dezvoltarea filozofiei în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea. Începuturile materialismului naturaliștilor. Dezvoltarea gîndirii social-politice, filozofice și științifice în perioada revoluției din 1848 pînă la înființarea statului național.

4. Dezvoltarea gîndirii filozofice și științifice în perioada formării statului național. Filozofia materialistă a lui Vasile Conta.

5. Pătrunderea marxismului — cotitură revoluționară în istoria filozofiei românești. Lupta dintre materialism și idealism în perioada apariției mișcării muncitorești și a pătrunderii marxismului (pînă în 1900).

6. Lupta dintre materialism și idealism între 1900 și 1918.

7. Dezvoltarea și lupta filozofiei marxist-leniniste împotriva filozofiei burgheze reacționare între 1918 și 1944. Crearea P.C.R. și începutul unei noi etape în lupta proletariatului și a maselor muncitoare. Lupta dintre materialism și idealism în perioada 1918—1944. Activitatea ideologică a P.C.R.

8. Dezvoltarea filozofiei marxist-leniniste și lupta împotriva filozofiei burgheze în perioada revoluției populare și a construirii socialismului. Importanța istorică a Congreselor al IX-lea și al X-lea ale P.C.R. Documentele Congreselor al IX-lea și al X-lea ale P.C.R. despre aplicarea creatoare a marxism-leninismului în problemele construcției socialiste și despre activitatea ideologică și sarcinile care revin cercetării filozofice și științifice.

UNIVERSITATEA „BABEȘ-BOLYAI" — CLUJ
CATEDRA DE ISTORIE A FILOZOFIEI ȘI LOGICĂ

Programă orientativă
pentru secția filozofie

ISTORIA FILOZOFIEI

a) Istoria filozofiei antice și medievale

1. Obiectul și sarcinile istoriei filozofiei ca știință. Opoziția dintre concepția marxist-leninistă și teoriile idealiste neștiințifice, burgheze în problemele istoriei filozofiei. Combaterea concepțiilor burgheze idealiste despre istoria filozofiei.
2. Gîndirea filozofică și științifică a Egiptului antic.
3. Gîndirea filozofică și științifică a Mesopotamiei.
4. Concepții filozofice în China antică.
5. Concepții filozofice în India antică.
6. Condițiile istorice și social-politice ale apariției filozofiei în Grecia antică.
7. Izvoarele cunoașterii filozofiei din Grecia antică.
8. Primii filozofi materialiști greci : Thales, Anaximandru și Anaximene.
9. Concepția materialistă și dialectică a lui Heraclit.
10. Concepția idealistă a pitagoricienilor și eleaților.
11. Materialismul lui Empedocle și Anaxagora.
12. Atomismul lui Leucip și Democrit.
13. Sofiștii.
14. Socrate ; micii socratici.
15. Platon : idealismul platonician, combaterea lui.
16. Aristotel : viața, concepția filozofică, opera științifică.

17. Dezvoltarea filozofiei în perioada elenistă (sec. III—I). Epicureismul.

18. Stoicismul, scepticismul.

19. Gîndirea filozofică în Roma antică. Linia materialistă (Lucreţiu); linia idealistă (eclectism, stoicism, platonism).

20. Alte şcoli şi curente: neopitagorism, filozofia iudeoalexandrină; neoplatonismul (Plotin, Porfir etc.), Boethius.

21. Apariţia creştinismului ca expresie a descompunerii sclavagismului. Patristica.

22. Dezvoltarea gîndirii filozofice în epoca feudalistă. Procesul trecerii de la sclavagism la feudalism. Caracteristicile noii orînduiri; ideologia medievală.

23. Scolastica; reprezentanţii ei.

24. Lupta dintre realism şi nominalism, materialism şi idealism.

25. Filozofia în ţările arabe.

26. Filozofia în Bizanţ.

27. Progresul gîndirii libere şi ştiinţifice în evul mediu.

28. Disoluţia scolasticii în secolul al XV-lea.

b) Istoria filozofiei moderne

29. Introducere.

30. Gîndirea filozofică în epoca Renaşterii.

31. Materialismul englez din secolul al XVII-lea.

32. F. Bacon, T. Hobbes, J. Locke.

33. René Descartes.
Critica de dreapta şi de stînga a cartezianismului: ocazionalismul, Pascal, Gassendi.

34. Spinoza.

35. Newton.

36. Leibniz.

37. Filozofia engleză după Locke. Berkeley şi D. Hume. Materialismul englez din secolul al XVIII-lea.

38. Tendinţe fundamentale ale filozofiei franceze din perioada pregătirii revoluţiei burgheze. Iluminismul francez. Materialismul francez. Iluminismul german.

39. Filozofia clasică germană.
Im. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach.

40. Democratismul revoluţionar — ideologia ţărănimii revoluţionare.

c) Istoria filozofiei moderne şi contemporane

Partea I

41. Introducere: direcţii principale în dezvoltarea gîndirii filozofice posthegeliene şi postfeurbachiene şi caracteristicile lor. Cotitura realizată de marxism în filozofie.

a) *Filozofia burgheză din a doua jumătate a secolului al XIX-lea*

42. Curente şi orientări materialiste.

43. Curentele pozitiviste.

44. Neocriticismul şi neospiritualismul francez.
45. Curentele iraţionaliste (Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche).
46. Neokantianismul.

b) *Filozofia marxistă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea*

47. Formarea concepţiei despre lume a lui Marx şi Engels (1839—1844).
48. Elaborarea tezelor fundamentale ale filozofiei marxiste şi ale comunismului ştiinţific (1844—1848).
49. Dezvoltarea teoriei marxiste pe baza generalizării experienţei revoluţiilor de la 1848.
50. Dezvoltarea filozofiei marxiste în lucrările economice ale lui K. Marx. Semnificaţia filozofică şi logică a *Capitalului.*
51. Dezvoltarea teoriei marxiste pe baza generalizării experienţei mişcării comunarde.
52. Dezvoltarea teoriei marxiste în luptă împotriva anarhismului şi lassalleanismului.
53. Dezvoltarea filozofiei marxiste în lucrările lui Engels de după Comuna din Paris. Problematica ontologiei. Problematica gnoseologiei. Dialectica materialistă şi ştiinţele naturii. Concepţia materialistă asupra istoriei.
54. Contribuţia unor teoreticieni marxişti la apărarea şi dezvoltarea filozofiei întemeiate de Marx şi Engels.

Partea a II-a

55. Introducere : direcţii şi orientări principale în gîndirea filozofică a secolului al XX-lea şi particularităţile lor.

a) *Filozofia burgheză a secolului al XX-lea*

56. Neohegelianismul.
57. Fenomenologia lui Husserl.
58. Intuiţionismul lui H. Bergson.
59. Neopozitivismul.
60. Existenţialismul.
61. Curente fideiste (neotomism, personalism).
62. Structuralismul şi neoraţionalismul.

b) *Filozofia marxistă a secolului al XX-lea*

63. Dezvoltarea de către Lenin, în primii săi ani de activitate, a filozofiei marxiste în lupta împotriva curentelor mic burgheze, reformiste şi revizioniste (narodnicismul liberal, „marxismul legal", menşevismul).
64. Dezvoltarea filozofiei marxiste în lupta împotriva machismului. Filozofia marxistă în faţa unei noi etape de dezvoltare a ştiinţei.
65. Lenin despre dialectica ca teorie filozofică.
66. Probleme de materialism istoric în lucrările lui Lenin din anii premergători primului război mondial.
67. Problematica şi direcţiile principale de dezvoltare de către Lenin a filozofiei marxiste în perioada de după Revoluţia din Octombrie 1917.

68. Contribuția partidelor comuniste și a teoreticienilor marxiști la apărarea și dezvoltarea filozofiei marxiste în perioada de după moartea lui Lenin pînă în zilele noastre. Rolul partidului nostru în această problemă.

69. Marxismul și contemporaneitatea. Creșterea combativității filozofiei marxiste — cerință esențială a zilelor noastre. Rolul P.C.R. în îndrumarea și orientarea luptei de idei și a cercetării filozofice marxiste în etapa actuală.

c) *Istoria filozofiei românești*

70. Introducere. Dezvoltarea gîndirii sociale și filozofice în orînduirea feudală. Tendințe umaniste și raționaliste. Dimitrie Cantemir.

71. Dezvoltarea gîndirii sociale și filozofice în perioada descompunerii feudalismului și a începutului dezvoltării capitalismului. Iluminismul. Iluminismul Școlii ardelene. Iluminismul în Țara Românească și Moldova.

72. Socialismul utopic și începuturile naturalismului.

73. Nicolae Bălcescu; Simion Bărnuțiu.

74. Dezvoltarea gîndirii filozofice în perioada formării statului național, a independenței de stat a României.

Titu Maiorescu.

Elemente de gîndire filozofică materialistă în științele naturii: Șt. Mihăilescu, Gr. Ștefănescu, Gr. Cobălcescu și alții.

Sistemul filozofic materialist al lui Vasile Conta.

75. Pătrunderea marxismului o cotitură revoluționară în istoria filozofiei și gîndirii sociale românești. Lupta dintre materialism și idealism; dialectica și metafizica în perioada apariției și pătrunderii marxismului. Răspîndirea marxismului în țara noastră. Rolul lui Dobrogeanu-Gherea în răspîndirea marxismului.

Sistemul de filozofie a istoriei elaborat de Xenopol. Const. Dimitrescu-Iași. Concepția sociologică a lui Spiru Haret.

76. Lupta dintre materialism și idealism, metafizică și dialectică în filozofia românească din perioada interbelică. Caracterul complex și contradictoriu al acestei perioade.

Principalele orientări:

a) Lupta P.C.R. împotriva ideologiei filozofice și sociale reacționare din această perioadă. Documentele de partid și revistele marxiste.

b) Poziții materialiste și dialectice în opera unor oameni de știință; continuarea și întărirea tradițiilor materialiste în cultura noastră.

c) Umanismul și raționalismul în opera următorilor gînditori: P. P. Negulescu, M. Florian, Ion Petrovici, D. Bădărău, D. D. Roșca, Petre Andrei, M. Ralea, Tudor Vianu și alții.

Umanism și raționalism — două concepte cosubstanțiale. Particularități ale raționalismului românesc din această perioadă. Idealismul său și limitele de clasă.

d) Personalismul energetic. Rădulescu Motru?

e) Lucian Blaga. Teoria cunoașterii. Teoria culturii și a valorilor.

f) Critica iraționalismului.

g) Sociologi și curente sociologice.

Filozofia românească în contextul filozofiei europene.

77. Dezvoltarea filozofiei marxist-leniniste în țara noastră în perioada revoluției populare și a societății socialiste multilateral dezvoltate: materialismul dialectic și istoric, socialismul științific, logică, estetică, etică, sociologie și istoria filozofiei.

UNIVERSITATEA „AL. I. CUZA" — IAŞI
CATEDRA DE ISTORIE A FILOZOFIEI ŞI LOGICĂ

PROGRAMA

CURSULUI DE ISTORIE A FILOZOFIEI

1. Introducere. Definiţia filozofiei. Istoria filozofiei ca disciplină ştiinţifică.

2. Dezvoltarea gîndirii filozofice în societatea sclavagistă din Orientul antic :

a) Egipt : cadrul social-istoric. Dezvoltarea ştiinţei şi implicaţiile ei filozofice. Gîndirea etico-politică. Progresele gîndirii laice în lupta cu idealismul teologic.

b) Mesopotamia : cadrul social-istoric. Dezvoltarea ştiinţei şi implicaţiile ei filozofice. Gîndirea socială în *Poemul lui Ghilgameş*.

c) China : cadrul social istoric. Dezvoltarea ştiinţei. Fondul popular, anonim, al gîndirii filozofice chineze. Materialismul filozofic şi critica socială în opera lui Lao-tzî. Confucius şi confucianismul. Idei filozofice şi sociale în opera lui Mo-tzî. Şcoala noţiunilor. Materialismul moiştilor. Siun-tzî. Şcoala legiştilor (Fa-tzia).

d) India : cadrul social-istoric. Filozofia *Vedelor*. *Upanişadele*. Şcolile materialiste : Lokayata, Samkhya, Vaiçesika, Jaina. Teoria şi practica Yoga. Budismul. Logica Nyaya. Dezvoltarea ştiinţei.

3. Dezvoltarea gîndirii filozofice în Grecia şi Roma.

a) Începuturile reflecţiei filozofice şi morale. Teogonii şi cosmogonii. Hesiod. Influenţa Orientului. Filozofia şi ştiinţa în opera şcolii din Milet. Thales, Anaximandru, Anaximene. Pitagorismul şi şcoala italică. Filozofia devenirii la Heraclit. Idealismul eleat : Xenofane, Parmenide, Zenon.

b) Perioada clasică a filozofiei greceşti. Trăsături social-politice şi culturale. Materialismul lui Empedocle şi Anaxagora. Materialismul atomistic. Şcoala din Abdera. Leucip şi Democrit.

c) Sofistica şi eclectismul. Învăţătura şi metoda socratică. Şcolile socratice : şcoala megarică, şcoala cinică, şcoala cirenaică, şcoala din Elis.

d) Platon. Viaţa şi opera. Ontologia platoniciană. Teoria cunoaşterii la Platon. Cosmologia şi etica platoniciană.

e) Vechea Academie. Aristotel. Viaţa şi scrierile. Opera ştiinţifică. Filozofia primă. Cosmologia. Politica. Etica. Ştiinţele poetice. Logica. Discipolii imediaţi ai lui Aristotel : Teofrast, Eudem.

f) Filozofia elenistică : cadrul social-politic. Scepticismul. Epicurismul. Vechiul stoicism. Noua Academie. Dezvoltarea gîndirii ştiinţifice. Eclectismul. Plotin şi sfîrşitul neoplatonismului.

g) Dezvoltarea filozofiei în Roma antică. Materialismul lui Lucretius Carus. Stoicismul roman : Lucius Annaeus Seneca, Epictet. Idei filozofice în opera lui Cicero, Terentius Varro. Şcoala sceptică : Aenesidemos, Sextus Empiricus. Lucian din Samosata.

4. Filozofia evului mediu.

Cadrul social-istoric. Etapele filozofiei medievale. Patristica : Tertulian, Augustin. Scolastica. Cearta *universaliilor* : realism, nominalism, conceptualism. Bérengers de Tours, Anselme de Canterbury. Toma d'Aquino, Abélard. Duns Scotus. William Occam. Filozofia arabă.

Gîndirea ştiinţifică. Roger Bacon.

5. a) Dezvoltarea gîndirii filozofice înaintate în luptă cu ideologia catolică şi cu scolastica în epoca Renaşterii (secolul al XV-lea — începutul secolului al XVI-lea).

b) Concepţiile sociologice din epoca Reformei.

c) Începuturile socialismului utopic. Thomas Morus şi Tommaso Campanella.

d) Lupta ştiinţei împotriva teologiei în secolele XV—XVI. Nicolaus Copernic.

e) Lupta materialismului împotriva idealismului în Italia la sfîrşitul secolului al XVI-lea. Giordano Bruno.

6. Lupta materialismului împotriva idealismului în perioada revoluţiei burgheze din ţările Europei apusene (sfîrşitul secolului al XVI-lea — începutul secolului al XVIII-lea).

a) Formarea bazelor ştiinţifice ale materialismului mecanicist şi ale metodei metafizice de gîndire în secolul al XVII-lea. G. Galilei.

b) Dezvoltarea gîndirii filozofice în Anglia în ajunul şi în perioada revoluţiei burgheze din secolul al XVII-lea. Materialismul lui Francis Bacon şi Thomas Hobbes.

c) Filozofia franceză în secolul al XVII-lea. Descartes şi cartezianismul. Gassendi.

d) Materialismul în Ţările de Jos în secolul al XVII-lea. Spinoza.

e) Dezvoltarea ştiinţelor mecaniciste ale naturii şi a materialismului metafizic la sfîrşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea. Newton şi newtonismul.

f) Lupta dintre materialism şi idealism în Anglia după revoluţia burgheză în secolul al XVII-lea. G. Berkeley şi D. Hume.

g) Filozofia în Germania în secolul al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea. Leibniz.

h) Concepţiile sociologice din Italia la sfîrşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea. Vico.

7. Filozofia iluminiştilor şi materialiştilor din secolul al XVIII-lea.

a) Dezvoltarea filozofiei în Franţa la sfîrşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea. Scepticismul lui Pierre Bayle. Materialismul şi comunismul utopic al lui Meslier.

b) Iluminiştii burghezi francezi din secolul al XVIII-lea. Voltaire. Montesquieu, Condillac.

c) Materialismul francez din secolul al XVIII-lea: La Mettrie, Diderot, Helvetius, Holbach.

d) Concepţiile filozofice şi sociologice ale iluminiştilor democraţi şi ale comuniştilor utopici din Franţa în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Rousseau, Morelly, Mably.

e) Iluminismul lui Lomonosov şi Radişcev.

f) Iluminismul în ţările române. Şcoala ardeleană.

8. Iluminismul german.

a) Condiţiile social-istorice ale dezvoltării gîndirii filozofice în Germania la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea.

b) Gîndirea iluministă în operele de filozofia istoriei ale lui Herder şi în lucrările filozofice ale lui Goethe.

c) Manifestarea iluminismului german în artă (*Sturm und Drang*).

9. Filozofia clasică germană.

a) Filozofia lui Im. Kant. Activitatea ştiinţifică şi filozofică din perioada precritică. Teoria cunoaşterii dezvoltată în opera *Critica raţiunii pure*. Etica kantiană. Estetica kantiană. Concepţia social-politică şi pedagogică a lui Kant.

b) Filozofia idealist-subiectivă a lui Gottlieb Fichte.

c) Filozofia identităţii absolute a lui Fr. W. Schelling.

d) Filozofia lui G. W. F. Hegel. Sistemul idealist obiectiv. Misterul construcţiei speculative. Obiectul logicii. Importanţa lucrării *Ştiinţa logicii*. Filozofia naturii. Filozofia spiritului — doctrină despre viaţa personală şi cea socială a oamenilor.

e) Materialismul antropologic al lui L. Feuerbach.

10. Principalele orientări în filozofie din prima jumătate şi de la mijlocul secolului al XIX-lea.

a) Democratismul revoluţionar—ideologie a ţărănimii revoluţionare. Democraţii revoluţionari ruşi. Ideologia revoluţionarilor de la 1848 din ţările române. N. Bălcescu.

b) Reacţia iraţionalistă faţă de filozofia hegeliană. Arthur Schopenhauer.

c) Pozitivismul lui A. Comte.

11. Momente și tendințe în filozofia românească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

12. Filozofia marxistă — revoluție în filozofie.

a) Scrierile din tinerețe ale lui Marx și Engels (pînă în 1845).

b) Trecerea lui Marx și Engels de la idealism și democratism revoluționar la materialism dialectic și comunism științific (1845—1848). *Ideologia germană. Sfînta familie.* Critica doctrinei neștiințifice a lui J. Proudhon. *Manifestul Partidului Comunist* — document-program al mișcării muncitorești internaționale.

13. Dezvoltarea filozofiei marxiste în perioada dintre revoluțiile burgheze 1848—1849 și Comuna din Paris.

a) *Luptele de clasă din Franța* (1850). *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte* (1852). *Contribuții la critica economiei politice* (1859).

b) Elemente de dialectică materialistă și de materialism istoric în *Capitalul* și în lucrările lui Engels.

— 14. Dezvoltarea filozofiei marxiste în perioada istorică 1871—1895.

a) *Critica programului de la Gotha, Anti-Dühring, Dialectica naturii, Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane, Originea familiei, a proprietății private și a statului.*

15. Dezvoltarea filozofiei marxiste în Germania, Franța, Italia, Rusia de către adepții învățăturii lui Marx și Engels : J. Dietzgen, F. Mehring, A. Bebel, W. Liebknecht, P. Lafargue, J. Guesde, A. Labriola, G. V. Plehanov.

16. Dezvoltarea de către Lenin în noile condiții istorice ale evoluției societății capitaliste a tuturor părților constitutive ale marxismului.

a) Lupta împotriva concepțiilor filozofice și sociologice ale narodnicismului.

b) Lupta împotriva neokantianismului și revizionismului.

c) Dezvoltarea materialismului dialectic și istoric în perioada primei revoluții ruse. Analiza lucrării *Materialism și empiriocriticism.*

17. Dezvoltarea filozofiei marxiste de către Lenin în perioada avîntului revoluționar și a pregătirii Marii Revoluții din Octombrie (1910—1917).

a) *Caiete filozofice* — contribuție remarcabilă la dezvoltarea dialecticii materialiste.

b) Activitatea teoretică-filozofică a lui Lenin din 1917 pînă în 1924. Fundamentarea ateismului științific.

18. Lupta de idei între concepția filozofică marxist-leninistă și curentele burgheze contemporane. Principalele trăsături ale concepțiilor idealiste. Documentele P.C.R. — instrument teoretic de bază în interpretarea dialogului viu dintre concepția marxist-leninistă și curentele burgheze contemporane.

19. Analiza critică materialist-istorică a filozofiei individualiste a lui S. Kierkegaard.

20. Analiza critică a filozofiilor neokantiene ; principalele orientări.

a) Logicismul școlii de la Marburg. H. Cohen, P. Natorp, E. Casirer.

b) Normativismul școlii de la Baden : W. Windelband, H. Rickert.

21. Critica filozofiei pragmatiste americane.

a) Ch. S. Peirce și teoria semnificației.

b) W. James și empirismul radical.

c) J. Dewey și naturalismul tranzacțional.

22. Henri Bergson — filozof al intuiției.

23. Critica filozofiei fenomenologice a lui Ed. Husserl.

24. Critica existențialismului german și francez.

a) K. Jaspers.

b) M. Heidegger și tentativa unei ontologii fundamentale.

c) J. P. Sartre : de la ontologia fenomenologică la antropologie filozofică.

d) Gabriel Marcel și concepția omului itinerant. A. Camus : absurdul și revolta.

25. Critica idealismului obiectiv contemporan — reazem al clericalismului și antiraționalismului. J. Maritain și Et. Gilson.

26. Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea.

27. Dezvoltarea materialismului dialectic și istoric de către partidele comuniste și muncitorești în epoca contemporană.

28. Dezvoltarea creatoare de către P.C.R. a principiilor teoretice ale acțiunii sociale și cunoașterii pe baza practicii revoluționare în etapa edificării societății socialiste multilateral dezvoltate în România.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 11 fois par an. Toute commande à l'etranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001 — telex 011631, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'etranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Collège de rédaction : CRIZANTEMA JOJA, S. M. MILCO, Gr. C. MOISIL, ROMAN MOLDOVAN, O. ONICESCU, D. PIPPIDI, S. ȚIȚEICA, **Recherches sur la philosophie de sciences**, 1971, 669 p., 38 lei.

ATH. JOJA, **Recherches logiques**, 1971, 546 p., 36 lei.

Sous la direction de ATH. JOJA, **Recherches sur l'Organon**, 1971, 173 p., 17 lei.

Contribuții la sociologia culturii de masă, vol. II : sub red. H. CULEA, **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 281 p., 14,50 lei.

AMMONIUS STEPHANUS, **Comentarii la tratatul Despre interpretare al lui Aristotel**, însoțite de textul comentat. Traducere, cuvînt înainte, note și comentariu de Constantin Noica, 1971, 213 p., 13,50 lei.

GUSTI DIMITRIE, **Opere**. Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei ; vol. II, 1969, 481 p., 33 lei ; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei ; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei ; vol. V, 1971, 436 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei ; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**. Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia științelor filozofice**. Partea a doua, **Filozofia naturii**, traducere de Constantin Floru, 1971, 581 p., 27 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiție și inovație în artă**, 1971, 168 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, II. Destinul omenirii**, vol. V, ediție îngrijită, cu studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1971, 754 p., 34 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 310 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

GH. IOSIF, **Funcția de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPĂNOIU, **Relațiile umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

STROE MARCUS, **Empatia (cercetări experimentale)**, 1971, 182 p., 7,25 lei.

GH. NEACȘU, **Transpunere și expresivitate scenică**, 1971, 182 p., 7,50 lei.

REV. FILOZ., 19, 1, P. 1 — 164, BUCUREȘTI, 1972

I.P.I. — c. 3180

43 503

Lei 20. —

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

Bibliotecă Astra

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7983

TOMUL 19 1972

DIN SUMAR

REFLECȚII TEORETICE ȘI METODOLOGICE DESPRE CONȘTIINȚĂ
ION MORARU

ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ ÎNĂUNTRUL MARXISMULUI
C. I. GULIAN

COLOCVIU INTERNAȚIONAL DE ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ
VASILE POPESCU, I. PEATNIȚCHI, A. G. MÎSLIVCENKO (U.R.S.S.), M. I. PETROSIAN (U.R.S.S.), ȘTEFAN ANGHELOV, DIMITR GHEORGHIEV, (R. P. Bulgaria) VASIL MOMOV (R. P. Bulgaria)

SOCIOLOGIA COMPORTAMENTULUI DEVIANT ȘI CONTROLUL SOCIAL ÎN SOCIETATEA AMERICANĂ
STANTON WHEELER
MIHAIL CERNEA

ECHITATEA ȘI DREPTATEA SOCIALĂ — VALORI MORAL-POLITICE PROPRII SOCIALISMULUI
CONSTANTIN GHEORGHE

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 III 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNŐ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară, revistele se procură (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001 — telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.

Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7983
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 19 Nr. 2 1972

ULU 2014 IAN 2022

SUMAR

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAȚIE COMUNISTĂ— OBIECTIV ESENȚIAL AL ACTIVITĂȚII NOASTRE IDEOLOGICE

STUDII ȘI ARTICOLE — Pag.

- ION MORARU, Reflecții teoretice și metodologice despre conștiință 169
- OVIDIU BĂDINA, Probleme ale tineretului în România. 179
- C. I. GULIAN, Antropologia filozofică înăuntrul marxismului 189

COLOCVIU INTERNAȚIONAL DE ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ

- VASILE POPESCU, Societatea socialistă multilateral dezvoltată și criteriile unei tipologizări a personalității morale 203
- I. PEATNIȚCHI, Sexul în raport cu natura umană. Aspecte din dialectica biologicului și socialului în cadrul naturii umane 209
- A.G. MÎSLIVCENKO (U.R.S.S.), Rolul analizei filozofice generale, istorice-concrete și sistemice-structurale în cercetarea problemei omului 215
- M.I. PETROSIAN (U.R.S.S.), Dialectica biologicului și a socialului 221
- STEFAN ANGHELOV, DIMITR GHEORGHIEV (R.P. Bulgaria), Problema omului în cunoașterea științifică contemporană 227
- VASIL MOMOV (R.P. Bulgaria), Studierea personalității umane ca obiect al educației 235

CRONICA IDEILOR

- ANA KATZ, Interpretări și confruntări 241

ORIENTĂRI ȘI ATITUDINI

- STANTON WHEELER, MIHAIL CERNEA, Sociologia comportamentului deviant și controlul social în societatea americană 253

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- GH. I. IONIȚĂ, O prestigioasă publicație militantă: revista „Era Nouă", Seria I (1936) — așa cum a fost 267
- PETRU LUCACIU, Libera cugetare și ateismul în spiritualitatea românească (I) . . 281

CONSULTAȚIE

- CONSTANTIN GHEORGHE, Echitatea și dreptatea socială — valori moral-politice proprii socialismului 295

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

- Rasă și rasism. Simpozion împotriva rasismului și a discriminării rasiale (*Ion M. Popescu*); În întîmpinarea Congresului Internațional de estetică (*M.D.*); Ședința comemorativă organizată cu prilejul împlinirii a 375 de ani de la nașterea lui René Descartes (*M.B.*) 307

Rev. Filoz., 19, 2, p. 165–310 București, 1972

17601

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 19 № 2 1972

СОДЕРЖАНИЕ

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ПРОГРАММЫ КОММУНИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ —ВАЖНЕЙШАЯ ЗАДАЧА НАШЕЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ Стр.

● ИОН МОРАРУ, Теоретические и методологические размышления о сознании 169
● ОВИДИУ БЭДИНА, Проблемы румынской молодежи 179
● К. И. ГУЛИАН, Философская антропология внутри марксизма 189

МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОЛЛОКВИУМ ПО ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

● ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, Разносторонне развитое социалистическое общество и критерии типологизации духовной личности 203
● И. ПЯТНИЦКИЙ, Пол в соотношении с человеческой природой. Некоторые стороны диалектики биологического и социального в рамках человеческой природы 209
● А. Г. МЫСЛИВЧЕНКО (СССР), Роль общего, конкретно-исторического и структурно-системного анализа в исследовании проблемы человека . . 215
● М. И. ПЕТРОСЯН (СССР), Диалектика биологического и социального . . 221
● ШТЕФАН АНГЕЛОВ, ДИМИТР ГЕОРГИЕВ (НРБ), Проблема человека в современном научном познании 227
● ВАСИЛ МОМОВ (НРБ), Изучение человеческой личности как предмет воспитания 235

ОБЗОР МНЕНИЙ

● АНА КАТЦ, Интерпретации и сопоставления 241

ОРИЕНТИРОВКИ И ПОЗИЦИИ

● СТЕНТОН УИЛЕР, МИХАИЛ ЧЕРНЯ, Социология отклонений в поведении и социальный контроль в американском обществе 253

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● И. ИОНИЦЭ, Авторитетная воинствующая публикация: журнал „Эра ноуэ", I-ая серия (1936) — во время своего выхода в свет 267
● ПЕТРУ ЛУКАЧИУ, Свободное суждение и атеизм в духовном облике румынского народа (I) 281

КОНСУЛЬТАЦИЯ

● КОНСТАНТИН ГЕОРГЕ, Социальная справедливость и правота — морально-политические ценности, свойственные социализму 295

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

● Раса и расизм. Симпозиум, направленный против расизма и расовой дискриминации (*Ион М. Попеску*); Навстречу Международному конгрессу по эстетике (*М.Д.*); Торжественное собрание по случаю 375-летия со дня рождения Рене Декарта (*М.Б.*) 307

Rev. filoz., **19**, 2, p. 165–310 București, 1972

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 19 — N° 2 — 1972

SOMMAIRE

RÉALISATION DU PROGRAMME D'ÉDUCATION COMMUNISTE — OBJECTIF ESSENTIEL DE NOTRE ACTIVITÉ IDÉOLOGIQUE

ÉTUDES ET ARTICLES — Page

ION MORARU, Réflexions théoriques et méthodologiques au sujet de la conscience 169
OVIDIU BĂDINA, Problèmes de la jeunesse en Roumanie 179
C. I. GULIAN, L'anthropologie philosophique dans le marxisme 189

COLOQUE INTERNATIONAL D'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

VASILE POPESCU, La société socialiste multilatéralment développée et les critères d'une typologie de la personnalité morale 203
I. PEATNIȚCHI, Le sexe et ses relations avec la nature humaine. Aspects de la dialectique du biologique et du social dans le cadre de la nature humaine 209
A. G. MISLIVCENKO (U.R.S.S.), Le rôle de l'analyse philosophique générale, historique-concrète et systémique-structurelle dans les recherches au sujet du problème de l'homme 215
M. I. PETROSIAN (U.R.S.S.), La dialectique du biologique et du social 221
ȘTEFAN ANGHELOV, DIMITR GHEORGHIEV (R.P. de Bulgarie), Le problème de l'homme dans la connaissance scientifique contemporaine 227
VASIL MOMOV (R.P. de Bulgarie), L'étude de la personnalité humaine comme objet de l'éducation 235

CHRONIQUE DES IDÉES

ANA KATZ, Interprétations et confrontations 241

ORIENTATIONS ET ATTITUDES

STANTON WHEELER, MIHAIL CERNEA, La sociologie du comportement déviant et le contrôle social dans la société américaine 253

RECHERCHE CRITIQUE SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

GH. I. IONIȚĂ, Une prestigieuse publication militante : la revue « Era Nouă », Première série (1936) — telle qu'elle a été 267
PETRU LUCACIU, La libre pensée et l'athéisme dans la spiritualité roumaine (I) . 281

CONSULTATIONS

CONSTANTIN GHEORGHE, L'équité et la justice sociale — valeurs morales politiques propres au socialisme 295

LA VIE SCIENTIFIQUE

Race et racisme. Symposium contre le racisme et la discrimination raciale (*Ion M. Popescu*) ; En attendant le Congrès international d'esthétique (*M.D.*) ; Séance commémorative organisée à l'occasion du 375e anniversaire depuis la naissance de René Descartes (*M.B.*). 307

Rev. Filoz., **19**, 2, p. 165–310 București, 1972

STUDII ŞI ARTICOLE

REFLECŢII TEORETICE ŞI METODOLOGICE DESPRE CONŞTIINŢĂ

DE

ION MORARU

Regîndirea problematicii filozofice a conştiinţei prin prisma dezideratelor şi a imperativelor conţinute în documentele plenarei C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971 ni se înfăţişează a fi o cerinţă majoră de strictă şi imediată actualitate. Această sarcină complexă, multilaterală şi de mare responsabilitate angajează întreaga activitate teoretică şi practică din domeniul filozofiei. În acest sens ne propunem să dezbatem cîteva din problemele filozofice ale conştiinţei individuale, cu unele deschideri spre conştiinţa socială.

I. POLISEMIA CONCEPTULUI DE CONŞTIINŢĂ

1. *Sensul etimologic al conştiinţei.* Conştiinţa vine de la latinescul *co* (cu) şi *scientia* (ştiinţă, cunoştinţă), ceea ce ar însemna *cu ştiinţă*; adică a face ceva cu ştiinţă, a avea ştiinţă de actele tale şi de consecinţele lor etc. *Conscientia* se mai poate tălmăci şi prin ştiinţă comună, cunoaştere laolaltă (cunoaşterea împreună cu alţii). Termenul, încă din vechime, avea şi un sens etic de cunoaştere a binelui şi a răului, cît şi de cunoştinţă de sine. *Cunoaşterea de altul, cunoaşterea de sine, cunoaşterea binelui şi a răului* sînt prezente în vechea semnificaţie a conceptului de conştiinţă.

Conştiinţa socială va aduce şi alte sensuri, va include şi alte domenii: politica, dreptul, filozofia, ştiinţa, morala, arta, religia, care se constituie ca forme ale conştiinţei sociale, ca fond de cunoştinţe comune membrilor societăţii, ca cunoaştere a diferitelor domenii, ca cunoştinţe intrate în patrimoniul cunoaşterii umane.

Este probabil ca la vechii latini conştiinţa să fi avut, în primul rînd, sensul de *rezultat al cunoaşterii*, de cunoştinţe încetăţenite, devenite comune indivizilor şi colectivităţilor, împărtăşite mai mult sau mai puţin de acestea, avînd mai ales o funcţie normativă. Conştiinţa morală semnifica nu

Rev. Filoz., 19, 2, p. 169—177 Bucureşti, 1972

numai cunoaşterea binelui şi a răului, ci şi comportarea membrilor colectivităţii în conformitate cu *înţelegerea* binelui şi a răului.

Fără a opera o dihotomie rigidă, ni se pare indicat a face o relativă distincţie între conştiinţa formată, relativ stabilizată, avînd o funcţie normativă, constituind o premisă pe care se întemeiază şi la care se raportează un act comportamental făcut cu ştiinţă, *con-ştiut*, şi cunoaşterea ca act şi ca proces, care se realizează prin anumite forme de cunoaştere pe care latinii le desemnau, după cît se pare, prin alţi termeni : *cogito* (a cugeta, a gîndi, a cumpăni, a medita), *cognitio* (cunoştinţă în sens de idee) etc.

Prin urmare, chiar şi o sumară analiză etimologică ne impune a face o relativă distincţie între conştiinţă şi cunoaştere, ţinînd seama de faptul că atît nesesizarea deosebirii de nuanţă dintre ele, cît şi izolarea lor metafizică pot duce la consecinţe nefaste în tratarea lor, mai ales la permanenta confuzie dintre idee şi conştiinţă, între conştiinţă şi cunoaştere etc.

2. *Alte sensuri ale conştiinţei.* Se face uneori apel la conştiinţa noastră sau apelăm noi înşine la conştiinţa cuiva. Se spune alteori că cineva nu are conştiinţă. În ce sens? La drept vorbind este de neconceput un om fără o anumită conştiinţă, dacă avem în vedere că el are întotdeauna (exceptînd cazurile patologice) cel puţin conştiinţa propriului său eu, a integrităţii sale corporale, are ştiinţa propriei sale persoane. Evident, nu acest lucru i se reproşează, căci ar fi un nonsens. I se poate reproşa însă că nu are ştiinţa propriilor sale *îndatoriri sociale* (obşteşti, profesionale), familiale etc., în conformitate cu anumite idealuri, criterii şi norme social-mente instituite, sau, chiar dacă are ştiinţa lor (cum se întîmplă uneori), nu se comportă în fapt în conformitate cu ele. Desigur, reproşul, în acest sens, poate fi pe deplin întemeiat.

În unele cazuri se spune : „jur pe conştiinţă că aşa stau lucrurile", „pe conştiinţa mea" etc. În ce sens? Aici conştiinţa e pusă drept garanţie a adevărului celor spuse sau făcute. Jurînd pe conştiinţă, individul garantează că are ştiinţa deplină a celor spuse sau făcute, că ele se situează în zona clară a eului său. *Conştiinţa este elementul cel mai de preţ al persoanei, este instanţa care diferenţiază clar consecinţele celor declarate sau înfăptuite. La nivelul conştiinţei sînt codificate normele complexe ale vieţii sociale; tot la nivelul conştiinţei se naşte sentimentul responsabilităţii pentru respectarea lor. Conştiinţa e instanţa de înaltă factură morală, zona luminoasă a persoanei, la nivelul căreia se prezintă în deplină ştiinţă obligaţiile şi îndatoririle sale multilaterale.*

În cazul nerespectării normelor umane instituite, în cazul încălcării lor sau al abaterii de la anumite principii de viaţă apar, în anumite cazuri, mustrările de conştiinţă. Se spune uneori : „mă mustră conştiinţa pentru ceea ce am spus" sau „... pentru ceea ce am făcut". Desigur, intensitatea mustrărilor de conştiinţă este variabilă în raport de persoană, de nivelul de conştiinţă şi de gravitatea faptelor comise. Cînd acestea sînt extrem de grave, cu consecinţe incomensurabile şi ireparabile, mustrările de conştiinţă pot fi atît de puternice, încît să provoace adevărate traume psihice.

Mustrările de conştiinţă (desigur, cînd ea există la un nivel superior) constituie un fenomen dintre cele mai interesante. În însuşi psihicul individului, conştiinţa se constituie ca o instanţă ce-i judecă şi dezaprobă gîndurile, sentimentele şi acţiunile, dictîndu-i pedeapsa, împingîndu-l

la audopedepsire, care, uneori, poate să fie chiar capitală. Aici se poate pune următoarea problemă : de ce conștiința nu a exercitat o funcție preventivă ? ; de ce nu a reacționat decît *post-factum* ? Individul e pus uneori în situații extrem de complexe, cînd poate să nu aibă suficient de clare consecințele actelor sale, cînd, uneori, acestea i se ascund premeditat din interese străine de sine ; se poate produce uneori o relativă și temporar întunecare de conștiință. Unii autori sînt de acord că claritatea conștiinței nu e totdeauna la nivel maxim, trecînd prin grade de intensitate minimă sau mijlocie. Alteori, conștiința nu este plenar constituită.

Se spune despre o persoană în stare morbidă că și-a pierdut conștiința. Aici, termenul de conștiință este luat în sens strict de cunoștință ; nu mai are cunoștință de sine și de persoane apropiate sieși. Este vorba, în acest caz, de o conștiință la alt nivel : conștiința funcțiilor elementare de cunoaștere. Sau, în cazuri psihopatologice se produce fenomenul de depersonalizare parțială sau totală, temporală sau definitivă, de pierdere a conștiinței eului, de dedublare a personalității, cu afectarea tuturor nivelelor de conștiință (de la conștiința recunoașterii de sine și de altul pînă la conștiința normelor morale de conduită, cu pierderea totală sau parțială a oricărei responsabilități față de actele sale). Desigur, asemenea persoane nu pot fi culpabile, nici juridic și nici moral.

Este cu totul altceva cînd se spune despre cineva că și-a pierdut conștiința de clasă, că și-a pierdut conștiința politică etc. Se vorbește de conștiințe care trădează interese, scopuri și idealuri majore. De astă dată se are în vedere știința (conștiința) apartenenței ideative și afective la o anumită clasă, la un anumit ideal politic, se au în vedere îndatoririle ce decurg de aici în raport cu sarcinile și cu scopul urmărit etc. Sau, cînd acestea sînt încălcate cu bună știință, conștiința este acuzată de trădare.

Termenul de conștiință poate să aibă și alte sensuri, și, desigur, nu poate fi vorba aici de o inventariere a tuturor. Deși diferite, ele sînt totuși convergente în cîteva direcții esențiale, subliniind, între altele, și sensul etimologic al conștiinței.

II. CONȘTIINȚA CA OBIECT DE STUDIU INTERDISCIPLINAR

Ca orice fenomen complex — și trebuie să consemnăm că este unul dintre cele mai complexe —, conștiința este studiată de mai multe științe, din unghiuri diferite.

Din punctul de vedere al trecerii de la animalitate la om, antropologia se interesează, desigur, în subsidiar, și de fenomenul de conștiință.

Sociologia abordează conștiința socială, formarea și dezvoltarea ei în cadrul societății omenești, în diferite perioade de timp, în dependență de conditiile vieții materiale, se ocupă de formarea și de dezvoltarea diferitelor comunități social-istorice.

Etnologia, studiind viața materială și spirituală a comunităților primitive, are în vedere și fenomenul de conștiință, chiar dacă ea este tot atît de primitivă ca și viața materială a acestor comunități.

Istoria, de asemenea, dintr-un unghi propriu, se interesează de conștiință. Studiul unor popoare sau națiuni nu poate fi complet fără a lua în considerație, în dependență de condițiile vieții materiale, viața spiri-

tuală, conştiinţa de neam, conştiinţa naţională, conştiinţa comunităţii de viaţă materială şi spirituală, conştiinţa comunităţii de limbă, de obiceiuri şi tradiţii etc.

Conştiinţa se oglindeşte în forme specifice şi în literatura şi arta timpului respectiv, care, de altfel, contribuie în maniera-i proprie la dezvoltarea conştiinţei, la orientarea ei în raport cu dezideratele materiale şi spirituale majore ale epocii.

Este unanim admis astăzi că conştiinţa este o funcţie a creierului, a activităţii nervoase superioare. Cu studiul conştiinţei, din această perspectivă, se ocupă fiziologia activităţii nervoase superioare, anatomia şi fiziologia sistemului nervos central etc. Ele cercetează instanţele şi mecanismele ce concură la producerea fenomenelor de conştiinţă, relaţia dintre conştiinţă şi starea de veghe, relaţia dintre cortex şi subcortex (formaţia reticulată) în producerea conştiinţei.

În studiul conştiinţei, în strînsă cooperare cu aceste ştiinţe, psihiatria se ocupă cu fenomenele patologice ale conştiinţei : întunecarea conştiinţei pierderea eului etc.

Conştiinţa este însă şi un fenomen psihic. De aceea, de studiul ei se ocupă şi psihologia generală, psihologia genetică (animală şi umană), psihofiziologia, psihosociologia, care au în vedere : apariţia şi dezvoltarea conştiinţei în ontogeneză : locul şi importanţa conştiinţei în rîndul proceselor psihice ; structura conştiinţei ; conştiinţa şi activitatea individului ; conştiinţa şi personalitatea ; atitudinile şi conştiinţa persoanei ; caracterul şi trăsăturile de conştiinţă ; mecanismele psihofiziologice ale conştiinţei etc.

Adesea problematica filozofică a conştiinţei a fost substituită prin cea psihologică ; deseori s-au produs transferuri de problematică din psihologie în filozofie şi invers cîtă vreme tratarea filozofică şi cea psihologică a conştiinţei nu şi-au găsit un făgaş diferenţiat.

III. DESPRE TRATAREA FILOZOFICĂ A CONŞTIINŢEI

Aceasta este o problemă de principiu, ce necesită o dezbatere de sine stătătoare, fie şi într-o formă extrem de succintă. Cum trebuie abordată conştiinţa spre a realiza o tratare filozofică ? O tratare filozofică a conştiinţei e compatibilă cu sinteza elementelor puse în evidenţă de diferitele ştiinţe care abordează din unghiuri diferite conştiinţa ? Ni se pare că răspunsul ar trebui să fie negativ ; o asemenea tratare e mai mult sau mai puţin eclectică şi nu poate fi de natură să aducă servicii nici filozofiei, nici ştiinţelor particulare, ci doar să bată pasul pe loc. Cineva va spune : filozofia trebuie să generalizeze datele puse la dispoziţie de ştiinţele particulare care studiază fenomenul de conştiinţă. Cum ? În ce fel ? Aceste date sînt generalizate deja de ştiinţele respective, căci şi ştiinţa studiază generalul. Generalizările nu generează prin ele însele o problematică filozofică. Aceasta se realizează prin *mutaţia* problemelor conştiinţei într-un plan superior. Astăzi, cînd omenirea e confruntată cu probleme atît de importante, unele de-a dreptul grave, tulburătoare, ce ţin de conştiinţa marilor imperative ale umanităţii, cînd în ţara noastră problemele formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste au devenit de o actualitate stringentă, imperioasă, ar însemna să minimalizăm problemele filozofice ale conştiinţei,

reducîndu-le, de pildă (fie și numai parțial), la relația dintre creier și conștiință (relație pe care, de altfel, n-o mai contestă nimeni în timpurile noastre) sau la mecanismele fiziologice ale conștiinței, de care, de altfel, se ocupă științele particulare.

Problematica filozofică a conștiinței derivă, în bună parte, din însuși obiectul și problematica filozofiei. O filozofie de sistem va trata conștiința armonizînd-o cu celelalte categorii ale sistemului, va recurge la clasificări și descrieri ale conștiinței, așa cum face Hegel. Într-o asemenea filozofie, desigur, accentul cade pe *fenomenologia conștiinței*. Dimpotrivă, Karl Marx cerea filozofiei să coboare din lumea celestă (a ideii absolute), spre a deveni lumească, spre a intra în „interdependență cu lumea reală a timpului ei". Marx considera că filozofia „adevărată reprezintă chintesența spirituală a epocii ei", că filozofia „se află în slujba istoriei". El semnala funcția penetrantă a filozofiei, vorbea de o filozofie protestatară, de „incendiul provocat de idei". Marx constata că „conștiința filozofică a fost atrasă în vîltoarea luptei". Filozofia marxistă a fost concepută de Marx ca filozofie critică „a epocii asupra sensului luptelor și năzuințelor ei"[1].

Filozofia marxistă astfel concepută este o filozofie de acțiune, transformatoare, revoluționară, o filozofie conștientă de misiunea sa istorică, o filozofie militantă, total și profund angajată în transformarea revoluționară a lumii. Deci în filozofia marxistă, accentul se cere mutat de pe fenomenologia conștiinței pe geneza și funcționalitatea conștiinței individuale și sociale. Din această perspectivă apare necesitatea ca tratarea naturalistă a conștiinței, în lucrările de filozofie, să cedeze locul problematizării filozofice a conștiinței.

În filozofia marxist-leninistă, din perspectivă ontică, conștiința este factor secund (dar nu secundar) în raport cu materia. Aceasta este o premisă fundamentală în tratarea conștiinței. Clasicii filozofiei marxiste au atras însă atenția, în repetate rînduri, că acest raport este valabil numai în limitele problemei fundamentale a filozofiei, dincolo de care este inadmisibilă opoziția dintre materie și conștiință. Este tot atît de inadmisibilă reducerea problematicii filozofice a conștiinței numai (sau în principal) la raportul ei cu materia.

Desigur, conștiința este o funcție a materiei superior organizate — creierul omenesc. Astăzi este indubitabil și unanim admis acest lucru, încît argumentarea unui asemenea punct de vedere devine superfluă. Această problemă, în detaliu, ține însă de științe, în special de fiziologia activității nervoase superioare.

Conștiința este, de asemenea, forma superioară de reflectare, de raportare a omului la lume și a lumii la om. Rezultă acest lucru și din analiza dezvoltării formelor de reflectare. Conștiința nu poate fi concepută ca o monadă, cu ferestrele închise, fără să se raporteze la nimeni și la nimic. Conștiința este a cuiva despre ceva. Conștiința este larg deschisă la existență, vibrează mai mult sau mai puțin, cu o amplitudine mai mare sau mai mică, la seismele existenței. *Conștiința este și trebuie să fie contemporană existenței sale, așa după cum omul este și trebuie să fie contemporanul*

[1] Pentru referirile de mai sus vezi K. Marx, *Scrisori din „Analele germano-franceze"*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1960 p. 378—381; vezi și K. Marx, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului, Introducere*, în *ibidem*, p. 413—427.

timpului său. „Adeseori, deficienţele existente în activitatea noastră ideologică, politică şi cultural-educativă, fenomenele negative care apar în viaţa socială, în comportamentul unor oameni se încearcă a fi justificate prin teza despre rămînerea în urmă a conştiinţei faţă de dezvoltarea vieţii materiale. A accepta o asemenea justificare pentru lipsurile noastre înseamnă a încuraja o atitudine pasivă, defetistă, cu profunde repercusiuni negative asupra dezvoltării societăţii"[2]. Marile conştiinţe ale tuturor timpurilor au trăit incandescent evenimentele contemporane lor, le-au problematizat, au făcut din ele fapte de conştiinţă, le-au amplificat spre a atinge pragul conştiinţei epocii, au avertizat conştiinţa semenilor asupra consecinţelor imediate şi îndepărtate, au pregătit conştiinţa cotidiană pentru a diferenţia valoarea de nonvaloare, spre a reacţiona pozitiv la evenimentele progresiste şi negativ la cele retrograde, au format conştiinţa tinerei generaţii în spiritul marilor idealuri, năzuinţe şi deziderate ale vieţii lor.

Problematica filozofică a conştiinţei se constituie nu atît prin sinteza livrească a teoriilor despre conştiinţă, cît, mai ales, prin sondarea profundă şi multilaterală a fenomenelor şi evenimentelor epocii contemporane, prin deschiderile la cotidian, prin asimilarea marilor probleme contemporane din ţara noastră şi de pretutindeni, prin convertirea lor în fapte de conştiinţă. *Conştiinţa este rezonatorul cel mai sensibil al personalităţii la ambianţa socială, atît de complexă şi de dinamică.*

Conştiinţa nu reflectă existenţa într-o manieră abstract speculativă, ci influenţează profund existenţa. „Fără a nega cîtuşi de puţin rolul esenţial al forţelor de producţie în dezvoltarea societăţii, noi pornim de la teza, de asemenea marxistă, că la rîndul ei conştiinţa poate exercita o puternică înrîurire asupra mersului înainte al societăţii, că ideile înaintate, cucerind masele, devin o uriaşă forţă materială a progresului"[3].

Conştiinţa este atitudine faţă de lume, este angajare plenară omnilaterală, este forum de dezbatere cu noi înşine şi cu alţii, este opţiune valorică, angajare civică, este impuls interior către acţiune şi motivare comportamentală. Conştiinţa este echilibru interior, este armonizare cu exteriorul, este împăcare cu noi înşine, sau, dimpotrivă, mustrare din interior. Este rezultanta personalităţii şi esenţa ei valorică.

Astfel înţeleasă, conştiinţa nu este doar simplă reflectare (reproducere) a existenţei individuale şi sociale; sau dacă este şi reflectare nu numai în aceasta constă valoarea ei, deoarece reflectarea este un atribut fundamental al existenţei, al materiei în genere. Conştiinţa este mai degrabă „*treapta reflexiei*", cum o numeşte Hegel. *Conştiinţa este nivelul la care materia devine ştiută, este re-flexie (aplecare meditativă către altul şi către sine), discriminare şi ierarhizare valorică; este trăirea aprobatoare a faptei morale înălţătoare şi instanţă dezaprobatoare a gîndului sau actului degradant. La nivelul conştiinţei se realizează atît trăirea tonică a datoriei împlinite, cît şi starea astenică de insatisfacţie, impulsul spre autodepăşire.*

Este adevărat că în conştiinţă şi prin conştiinţă trăim sublimul, dar şi ridicolul; trăim comedia umană, dar şi drama şi tragedia ei; trăim

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi educaţia socialistă a maselor, pentru aşezarea relaţiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste şi comuniste, 3—5 noiembrie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 52.

[3] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 52.

fastul, dar și nefastul, lumina și întunericul. Este oare acesta tributul ce-l plătim, în calitate de ființe superioare, în colțul nostru de univers?

Tratarea conștiinței poate fi făcută, desigur, dintr-o perspectivă optimistă, așa cum o face filozofia marxist-leninistă, dar și dintr-o perspectivă pesimistă, așa cum o fac, de pildă, unii filozofi existențialiști. Iar acest unghi de tratare a conștiinței derivă din premisele fundamentale ale filozofiei respective. O filozofie clădită pe premise optimiste, revoluționară, care militează pentru om și în numele omului, pentru clădirea unui destin mai uman, pe calea acțiunii radicale, dacă este consecventă cu sine, nu poate să problematizeze conștiința decît din această perspectivă. Dimpotrivă, o filozofie a absurdului, a desperării va da imaginea unei conștiințe umilite și neputincioase în fața unei existențe iraționale, fără sens. Desigur, este și aici o problemă de conștiință, de opțiune conștientă pentru una sau alta dintre filozofii, pentru un sens sau altul al conștiinței.

IV. FUNCȚIA ACTIVĂ A CONȘTIINȚEI

Tratarea funcției dinamogene a conștiinței se înscrie ca una din problemele esențiale ale filozofiei marxist-leniniste. V. I. Lenin consemna în *Caiete filozofice* că „conștiința omului nu numai că reflectă lumea obiectivă, dar o și creează ... adică lumea nu-l satisface pe om și el se hotărăște s-o schimbe prin acțiunea lui" [4]. Aceasta nu înseamnă că conștiința precedă lumea și o creează în sens ontic. O asemenea interpretare poate fi găsită în unele sisteme filozofice idealiste. V. I. Lenin, prin această exprimare lapidară, sublinia tocmai funcția activă a conștiinței umane. Prioritatea cronologică a *actului* e indubitabilă și argumentele științifice contemporane în acest sens sînt pe deplin convingătoare.

Omul este prin structura și funcționalitatea sa o ființă activă. Din multele definiții care i s-au dat omului, aceasta este poate cea mai potrivită naturii lui. Omul devine stăpîn al naturii, așa cum sublinia F. Engels, dar, evident, nu prin contemplare, ci prin activitatea sa transformatoare, prin schimbările pe care le face în natură, prin umanizarea naturii, prin crearea mediului social care este în exclusivitate o natură umană.

Trebuie să presupunem că activitatea omului s-a desfășurat mai întîi sub impulsul nevoii. Clasicii filozofiei marxiste subliniază funcția dinamizatoare a *nevoii*. Omul a acționat mai întîi sub imperiul trebuințelor materiale. În acest sens, Marx și Engels subliniau că omul s-a găsit mai întîi într-un raport practic cu natura, a trebuit să-și rezolve trebuințele de hrană, îmbrăcăminte, adăpost și numai după aceea să teoretizeze asupra lor, să le raporteze în mod conștient la sine, să se raporteze la ele, să acționeze sub impulsul conștiinței. Dar cînd nevoia a devenit conștientă, impulsul spre acțiune a fost cel puțin de două ori mai puternic. Nevoia acțiunii și conștiința acțiunii formează un cuplu dinamogen indisociabil.

---

[4] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 180–181.

Pentru a înțelege mai bine funcția activă a conștiinței umane este nevoie de o analiză structurală și funcțională a acesteia. Încă Aristotel făcea distincție între procesele psihice cognitive, afective și volitive. La realizarea actelor con-știute participă toate aceste instanțe în proporții diferite. O pondere mai mare în funcționalitatea conștiinței o au, desigur, procesele cognitive (senzațiile, percepțiile, reprezentările, noțiunile, judecățile, raționamentele etc.), deoarece pe baza lor și ca o consecință a acestora apar fenomenele con-știute. Conștiința se construiește pe axul cunoașterii și este, de neconceput în afara ei; cunoașterea ghidează conștiința în acțiune. Cunoașterea discriminează realul, luminează zona de acțiune, surprinde sensul și motivele acțiunii. Dar conștiința nu se angajează, în același sens, în orice fel de acțiune, constructivă sau distructivă, pozitivă sau negativă, utilă sau inutilă etc. *Conștiința este (sau trebuie să fie) opțiune știută în conformitate cu un ideal, cu un sistem de norme și valori. Activismul conștiinței umane se bazează pe o înțelegere profundă și multilaterală, pe reflexie meditativă, pe analiză investigatoare. Transformarea unui act de cunoaștere într-unul de conștiință presupune o decantare valorică, o ierarhizare știută și mai ales o împărtășire (aderare) afectivă. Nivelul conștiinței este direct proporțional cu aria cunoașterii, cu profunzimea sentimentelor și cu acțiunile finalizate eficient.*

Dacă procesele cognitive au o funcție orientativă în conștiință, împreună cu ele, *procesele afective* (emoții, sentimente, atitudini, pasiuni etc.) îndeplinesc o funcție dinamizatoare a conștiinței și a persoanei. Procesele afective se găsesc în strînsă conexiune cu trebuințele foarte variate de ordin material și spiritual, cu interesele, scopurile, năzuințele, dorințele, aspirațiile, idealurile etc. Satisfacerea sau nesatisfacerea acestora, perspectiva realizării sau nerealizării lor se reflectă direct în planul afectiv. În funcție de aceasta, procesele afective se polarizează în pozitive sau în negative. Împărtășești un eveniment sau dimpotrivă; aderi sau nu afectiv la el. Evenimentul împărtășit va fi de natură să angajeze persoane în mod conștient în realizarea lui, declanșînd și disponibilitățile energetice necesare. Sau, neîmpărtășind evenimentul, din motive de conștiință, afectivitatea va îndeplini o funcție frenatorie, blocînd disponibilitățile energetice ale organismului. Conștiința nu este însă numai angajare *pentru* sau reținere. Ea este și angajare *contra*; orientîndu-se în acest sens, resursele energetice ale organismului vor fi dirijate, ca atare, împotriva evenimentelor sau fenomenelor dezaprobate de conștiința noastră.

Pasiunea conștientizată, orientată pozitiv (deoarece sînt și pasiuni negative), este o puternică forță activatoare. Pasiunea plus priceperea sînt cele două elemente necesare izbutirii unei activități.

Conștiința umană se exprimă în cea mai mare măsură prin *atitudini*. Atitudinea este fenomenul cel mai expresiv al conștiinței. Atitudinea este un sistem complex de fenomene psihice, cognitive și afective, relativ stabile, cu valoare orientativă și dinamogenă. La nivelul ei se structurează interese, trebuințe, scopuri, năzuințe. Atitudinea ca fenomen de conștiință presupune o înțelegere (știință), angajare motivată rațional; presupune orientare cognitivă și participare afectivă.

Schimbarea conștiinței oamenilor, formarea unor noi trăsături de conștiință, formarea conștiinței socialiste, care să devină o uriașă forță în înfăptuirea programului general de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în România, reprezintă în bună parte o schimbare de atitudini, o formare de atitudini noi.

Conștiința începe ca fenomen de cunoștință, ca cunoaștere și se finalizează în acțiune. La nivelul acțiunii se verifică atît temeinicia cunoștințelor, cît și profunzimea sentimentelor, intensitatea pasiunilor, orientarea atitudinilor. Acțiunea constituie criteriul sintetic de verificare a nivelului de conștiință la care a ajuns un individ sau o colectivitate oarecare.

50 DE ANI DE LA ÎNFIINȚAREA U.T.C.

PROBLEME ALE TINERETULUI DIN ROMÂNIA

DE
OVIDIU BĂDINA

Tineretul este o parte componentă a societății, element care, în succesiunea generațiilor, realizează procesul de continuitate și dezvoltare. El este cel care, în cadrul procesului instructiv-educativ, își asumă și duce mai departe valorile autentice create de predecesori, iar după integrarea sa socioprofesională contribuie activ la îmbogățirea tezaurului unui popor, tezaur preluat și dezvoltat de generațiile care îi urmează.

Tineretul României reprezintă 31% din populația activă a țării. Tinerii ocupă un loc important în numărul salariaților din fiecare ramură a economiei, atingînd pînă la 54% în construcții, 37% în industrie, 36% în agricultură și 31% în învățămînt, cultură și artă. Este de remarcat că tinerii reprezintă 29% din numărul celor ocupați în cercetarea științifică, ramură de activitate care necesită o pregătire și o experiență deosebite. Printre salariații cu studii superioare, 26% au vîrsta pînă la 29 de ani. Putem considera că avem de-a face cu o categorie de *specialiști tineri cu o înaltă calificare*, grefată pe fondul unui proces de întinerire și de reînnoire a cadrelor superioare.

Pentru tineretul român, parte integrantă a unui popor care construiește o viață nouă, socialistă, este un semn de deosebită cinste aprecierea făcută de tovarășul Nicolae Ceaușescu, care la Congresul al IX-lea al Uniunii Tineretului Comunist arăta: „În tot ceea ce s-a înfăptuit în acești ani sînt încorporate și energia, priceperea și hărnicia tinerei generații, care, împreună cu întregul popor, n-a precupețit și nu precupețește nimic pentru traducerea în viață a mărețului program elaborat de Partidul Comunist Român" [1]. Cu aceeași ocazie se arăta că „înnoirile pe care le-a cunoscut țara, transformările în viața materială și în conștiința celor ce muncesc au cuprins în egală măsură și masele largi ale tineretului. Socialismul a oferit tinerei generații un cîmp vast, nelimitat de afirmare creatoare, de punere în valoare a capacităților și talentelor, de realizare a aspirațiilor și idealurilor care o animă. Tinerii de azi ai patriei noastre se bucură de condiții materiale de viață și de instruire cum n-au avut niciodată, la aceeași vîrstă, predecesorii lor. Ei au crescut și cresc într-un climat politic și moral nou, sub influența principiilor de dreptate și echitate socială, de etică comunistă, care le permit să se dezvolte ca adevărați oameni noi, eliberați de tarele trecutului, pregătiți să înfăptuiască mărețul vis de aur al omenirii — societatea comunistă" [2].

[1] *Congresul al IX-lea al Uniunii Tineretului Comunist*, București, Edit. politică, 1971, p. 10.
[2] *Ibidem*.

Rev. Filoz. 19, p. 179–188 București, 1972

Este o realitate de necontestat faptul că astăzi o mare parte a tineretului din patria noastră participă nemijlocit la activitatea economică și socială și deține o pondere apreciabilă în uzine și fabrici, pe șantiere, în unitățile agricole socialiste, în toate compartimentele societății.

1. PARTICIPARE LA DEZVOLTAREA ȘI LA RESTRUCTURAREA SOCIALĂ

a) *Tineretul industrial*

Ponderea ridicată a tineretului în rîndul muncitorilor, inginerilor, al tehnicienilor și al cadrelor de conducere reprezintă o caracteristică esențială a industriei contemporane a României. Clasa muncitoare, forța socială conducătoare a societății noastre, și-a completat și își completează în ritm susținut rîndurile cu forțe noi, provenite din rîndul tineretului.

În perioada 1971—1975, numărul salariaților din economie va crește cu 1 100 000 de persoane, în special în industrie; marea majoritate a acestora o vor reprezenta, fără îndoială, tinerii. Sursa de proveniență a tinerilor este nu numai mediul urban, ci și cel rural; astfel, dezvoltarea și creșterea economică au efecte mari și pe plan social, producînd însemnate deplasări în structura socială a societății, în modul de a gîndi și de a acționa al oamenilor. În acest proces avem de-a face cu o complexitate de deplasări pe plan profesional și spiritual, care vizează modul de trai, de gîndire și de acțiune al omului.

Creșterea ponderii tinerilor în cele mai multe întreprinderi, integrarea an de an în producția industrială a noi detașamente de tineri proveniți din mediul rural, antrenarea din ce în ce mai mare a tinerilor în sectoarele de construcție, modernizarea raidă a uzinelor impun atenției probleme noi, specifice diferitelor sectoare de activitate, în care trebuie să se țină seama de particularități de vîrstă și sex, de mediu și de domeniul de activitate etc.

Acestea solicită din partea factorilor de răspundere, dar și a organizațiilor de tineret, creșterea și îmbunătățirea preocupărilor atît pentru o mai bună cunoaștere, cît și pentru soluționarea sistematică a problemelor economice, sociale, a tuturor aspectelor legate de munca și de viața tinerilor, de utilizare rațională și plăcută a timpului liber. Cunoașterea problemelor fiecărei categorii de muncitori, atitudinea activă și responsabilă pentru soluționarea lor, pentru condițiile de locuit, de hrană, de odihnă și de destindere fac parte integrantă nu numai din preocupările majore ale instituțiilor de stat, ci și din cele ale organizațiilor U.T.C.

Formarea și integrarea socioprofesională a celor care vin de la sat — și nu numai a acestora — pentru a lucra în condițiile industriei moderne ridică probleme numeroase. Unele aspecte privesc modul și capacitatea acestora de a se transforma, altele modul și capacitatea instituțiilor de a-i forma și utiliza socioprofesional. Rezultatele sînt diferite, ele depinzînd și de modul în care au fost formați, dar și de microclimatul mediului în care se realizează integrarea. O serie de rămîneri în urmă, mentalități depășite la unele cadre de conducere fac să apară situații în care organe

administrative, conduceri de întreprinderi şi chiar unele organizaţii sindicale sau organe economice locale nu manifestă suficientă receptivitate şi solicitudine faţă de problemele ridicate de tineri şi de tinere. Iată de ce, după părerea noastră în mod justificat, unii tineri au semnalat şi au criticat în cadrul organizaţiilor lor, în presa de partid şi de tineret diferite aspecte ale manifestărilor de birocratism, formalism, tergiversarea soluţionării unor probleme de muncă şi de viaţă ale tinerilor, lipsa de receptivitate din partea unor conduceri de centrale economice şi industriale, de întreprinderi, de unităţi de deservire, „neglijenţe" ale unor lucrători din organele administraţiei locale sau chiar din ministere faţă de cereri îndreptăţite şi propuneri judicioase făcute de tineri. Nu discutăm care ar fi cîtşigul general dacă s-ar materializa toate iniţiativele pozitive, ci reţinem doar faptul că tinerii participă şi doresc să participe activ cu toată responsabilitatea la tot ceea ce se petrece în jurul lor. Ei sînt parte a unui popor resonsabil şi se socotesc ca atare.

Organizaţiile de tineret socotesc ca o sarcină a lor desfăşurarea unei activităţi susţinute, în strînsă colaborare cu sindicatele şi cu factorii de conducere la toate nivelele pe linie de stat, în vederea cultivării în rîndul celor care măresc rîndurile clasei noastre muncitoare mereu în dezvoltare a trăsăturilor specifice muncitorului înaintat al industriei socialiste : formarea lui ca om şi ca cetăţean, muncitor cu înaltă calificare, capabil să mînuiască tehnica modernă, om receptiv la nou, conştient de nobila şi responsabila sa misiune socială în dubla calitate de producător şi proprietar colectiv al mijloacelor de producţie, de muncitor-cetăţean profund interesat în bunul mers al întreprinderii, dar şi de perfecţionarea neîncetată a întregii vieţi sociale.

Uniunea Tineretului Comunist şi membrii săi ştiu că le revine nobila misiune de a fi promotori activi ai tradiţiilor de muncă şi de luptă ale clasei muncitoare, ale colectivelor din care fac parte tinerii şi, la rîndul lor, desfăşoară ample acţiuni menite să contribuie la îmbogăţirea acestor tradiţii cu noi fapte de muncă şi creaţie, de a sădi în conştiinţa tinerilor mîndria pentru prestigiul şi marca fabricii, spiritul de înaltă răspundere faţă de calitatea de muncitor al industriei României socialiste.

b) *Tineretul rural*

Procesul modernizării României este general şi complex, el cuprinzînd şi agricultura. Cooperativizarea agriculturii a schimbat forma de proprietate agricolă şi, pe această bază, au fost create alte relaţii de producţie în mediul rural. Chimizarea şi mecanizarea agriculturii, ca să luăm numai aceste exemple, solicită nu numai cunoştinţe de tip deosebit, ci şi ridicarea generală a nivelului de pregătire profesională şi cultural-ştiinţifică a producătorilor agricoli.

Toate acestea se petrec pe fondul fenomenelor generate de revoluţia tehnică-ştiinţifică şi de industrializarea ţării. De aceea deplasările care se petrec în lumea satului sînt multidimensionale ; o creştere a numărului de intelectuali odată cu creşterea nivelului de pregătire cultural-ştiinţifică a populaţiei rurale ; o restructurare socioprofesională în condiţiile tehnicizării şi profesionalizării muncii în agricultură ; o lărgire a opticii

prin care populația vede dezvoltarea ruralului în condițiile în care se pun probleme ce vizează industrializarea agriculturii și sistematizarea localităților rurale, în fond trecerea spre urbanizare; o deplasare în structura populației rurale spre „îmbătrînire" și „feminizare" datorită și atracției exercitate de industria urbană, care cunoaște un ritm de dezvoltare foarte rapid etc.

În mod firesc, în jurul marilor centre urbane, ca și în zonele care cunosc o dezvoltare industrială dinamică, asistăm la o deplasare masivă și continuă a forței de muncă tinere de la sat spre oraș. Desigur, orientarea spre activitatea industrială a unei părți însemnate a forței de muncă tinere este determinată de procesul obiectiv al evoluției societății noastre, și este un proces obiectiv și necesar în condițiile politicii de industrializare a țării. În același timp, trebuie avute în vedere însă și perspectiva rolului important pe care agricultura va continua să-l aibă în dezvoltarea economiei naționale a României și, în consecință, problema asigurării reînnoirii forței de muncă necesară, pregătirea acesteia în raport cu cerințele modernizării și diversificării producției agricole.

Este adevărat că mediul rural nu oferă încă toate condițiile dorite. Aceasta nu justifică însă o serie de fenomene negative pe care le întîlnim în mediul rural, unde tineri absolvenți ai învățămîntului de cultură generală preferă să stea fără ocupație, să trăiască pe seama părinților decît să lucreze într-un domeniu agricol, și aceasta în condițiile în care unele cooperative agricole resimt lipsa brațelor de muncă tinere. Avem de-a face cu un decalaj apărut în procesul de creștere al generației tinere, decalaj generat de rămînerea în urmă a capacității acesteia de a înțelege că o agricultură modernă cere o instrucție adecvată și un nivel de pregătire corespunzător etapei, iar instrucția primită nu poate da același statut și rol social pe care-l oferea o instrucție de același nivel generației perioadei interbelice.

Tineretul rural se confruntă astăzi cu o problematică deosebită și soluționarea ei depinde, printre altele, de depășirea deficiențelor noastre în sistemul formativ, în fond în munca de educație prin muncă și pentru muncă. „O sarcină de onoare a organizațiilor U.T.C. de la sate — se preciza la Congresul al IX-lea al U.T.C. — este de a asigura participarea maselor largi de tineri la înfăptuirea programului național de gospodărire rațională a resurselor de apă, extinderea lucrărilor de irigații, îndiguiri, desecări și combaterea eroziunii solului".

c) *Studenții*

Numărul cadrelor cu calificare superioară a crescut în ansamblul populației. Învățămîntul universitar a fost diversificat, iar numărul de studenți a cunoscut o creștere sensibilă. În raport cu anul 1938, noi avem în 1970 de șase ori mai mulți studenți. În 1970 studenții reprezentau 3,5% din populația țării în vîrstă pînă la 30 de ani. Actualmente numărul de studenți la fiecare 10 000 de locuitori se ridică la 75, în comparație cu 17 în 1938.

În acești ani s-a îmbunătățit, în ansamblu, activitatea asociațiilor studențești, care se manifestă ca factori dinamici atît în perfecționarea

și modernizarea procesului instructiv-educativ, cît și în dezvoltarea răspunderii studenților pentru o bună pregătire, contribuie la lărgirea orizontului lor politic, ideologic și filozofic și stimulează participarea studenților și a asociațiilor lor la întreaga viață politică și obștească. Se bucură de o deosebită apreciere acțiunile cultural-arististice și distractive inițiate de asociațiile studențești în facultăți, la nivelul institutelor și al centrelor universitare, la casele de cultură și la cluburi, precum și în domeniul sportului și al turismului. Potrivit atribuțiilor cu care sînt investite, asociațiile exercită un rol important în gospodărirea căminelor și cantinelor, în gestionarea fondurilor proprii, în trimiterea studenților la odihnă și la tratament.

Factorii de răspundere ai României au dat și dau o apreciere pozitivă activității desfășurate de asociații, participării active a reprezentanților studenților în consiliile profesorale și în senatele universitare, în colegiul Ministerului Educației și Învățămîntului. Aceasta nu înseamnă că nu sînt încă nivele de activitate susceptibile de îmbunătățiri. Cu ocazia diferitelor analize s-a arătat — și investigațiile științifice întreprinse de Centrul de cercetări pentru problemele tineretului confirmă — că sînt institute și facultăți unde activitatea nu este totdeauna la nivelul dorit. Pozitiv rămîne însă faptul că și aici, ca în toate domeniile unde tineretul își desfășoară activitatea, se depun eforturi pentru îmbunătățirea formelor de participare a studenților la conducere, la luarea deciziilor în toate problemele care-i privesc pe ei și instituția în care lucrează. Evident, realizarea unei democrații depline, participarea activă la soluționarea tuturor problemelor care privesc studențimea trebuie văzute ca un proces complex în care se asigură consultarea permanentă a studenților, exprimarea părerilor și susținerea propunerilor justificate ale acestora, informarea lor asupra hotărîrilor adoptate și antrenarea la înfăptuirea măsurilor stabilite etc.

În procesul de pregătire se acordă o atenție particulară extinderii cercetării științifice pentru cuprinderea întregii mase a studențimii, îndeosebi din anii mari, în activitatea de cercetare, urmărindu-se realizarea unei tematici cît mai mult legată de aspectele actuale ale practicii de producție și social-politice. În această direcție sînt îndreptate în ultima perioadă eforturile asociațiilor studenților și ale Ministerului Educației și Învățămîntului, care, împreună, studiază noi forme de pregătire a studențimii pentru muncă și viață.

d) *Tinerele fete*

Industrializarea și modernizarea pun probleme noi în fața societății și în ceea ce privește situația femeii. Nu este vorba de locul și de rolul femeii în societatea socialistă, pentru că aceste chestiuni de principiu sînt clare : femeia are și trebuie să aibă condiții și drepturi egale, în fond șanse egale de realizare. Dar ritmul dezvoltării și structura economiei unei societăți, amplasarea obiectivelor economice în teritoriu etc. impun atenției societății aspecte care vizează, printre altele, și tineretul feminin. Arătam mai înainte unele fenomene care apar la nivelul ruralului, datorită dezvoltării industriei urbane. Se înțelege că atît în agricultură, cît și

în producţia meşteşugărească şi de artizanat se acordă şi se va acorda în continuare o atenţie deosebită atragerii tinerelor fete în activitatea productivă, ţinînd seama de posibilităţile, de aptitudinile şi de dorinţele lor.

Aceasta nu înseamnă însă că la nivelul industriei urbane situaţia este pe deplin rezolvată. Noile ritmuri de dezvoltare solicită o atenţie specială, mult mai mult decît pînă acum, în direcţia tinerelor muncitoare, a căror integrare în activitatea de producţie şi în viaţa social-politică pune probleme specifice. Acestea devin şi mai complexe în condiţiile vieţii tinerei familii, şi mai ales a familiilor cu doi sau mai mulţi copii. Iată de ce organizaţiile de tineret din întreprinderile industriale, din unităţile de deservire sau social-culturale, organizaţiile de partid, de femei, precum şi conducerile unităţilor respective, se străduiesc să cunoască problemele acestei categorii de tineret şi să găsească soluţii adecvate.

2. DEZVOLTARE ŞI EDUCAŢIE

a) Problemele extrem de complexe ale căilor de dezvoltare a omenirii şi a naţiunilor, ale relaţiilor dintre state, ale realizării progresului tehnic, ştiinţific, material şi spiritual, ca şi creşterea imensă a ponderii tineretului, fac ca politica educaţiei să devină prin excelenţă unul dintre aspectele esenţiale ale oricărui proces de dezvoltare economică şi socială.

Ţara noastră, care depune eforturi susţinute în vederea unei dezvoltări multilaterale, acordă o atenţie permanentă educaţiei atît ca mijloc de pregătire a cadrelor necesare dezvoltării, cît şi, în general, ca mijloc de a pune în valoare resursele umane.

Dezvoltarea socială rămîne un deziderat abstract dacă nu conţine ca componentă fundamentală dezvoltarea forţei de muncă, împlinirea ei cu calităţi care se cer puse în valoare la un nivel superior, impus de complexitatea şi de sistemul accelerat al avîntului economic, tehnic şi ştiinţific modern, dacă ea nu ajunge să asigure, printr-un sistem solid şi realist de învăţămînt, asimilarea tinerei generaţii în viaţa productivă.

În cadrul realizărilor obţinute de ţara noastră, creşterea nivelului de viaţă material şi spiritual al poporului ocupă un loc important, acesta fiind obiectivul suprem al politicii şi al activităţii partidului nostru. Accesul larg al tuturor fiilor patriei în şcolile de toate gradele a adus o contribuţie decisivă la dezvoltarea reţelei de învăţămînt de toate gradele. În 1945 35% din populaţia noastră era analfabetă sau semianalfabetă; actualmente noi am reuşit să lichidăm această plagă. Mai mult, am trecut de la etapa învăţămîntului obligatoriu de 8 ani la generalizarea învăţămîntului de 10 ani. Sistemul de şcoli de cultură generală şi de învăţămînt liceal a cunoscut o dezvoltare considerabilă. În zilele noastre, fiecare localitate dispune de cel puţin o şcoală de cultură generală. Aşa cum am mai arătat, şi învăţămîntul superior a cunoscut o puternică dezvoltare.

Statul nostru a făcut eforturi materiale susţinute pentru a dezvolta învăţămîntul. Ponderea cheltuielilor statului nostru pentru învăţămînt din venitul naţional depăşeşte 4%, România ocupînd din acest punct de vedere un loc de prim rang în lume.

Faptul că ţara noastră asigură gratuitatea completă a învăţămîntului de toate gradele pentru toată generaţia tînără, indiferent de sex, categorie

socială sau naţionalitate, nu este lipsit de semnificaţie. Statul acordă burse pentru circa 60% din numărul studenţilor. Aceste condiţii create pentru educaţia tineretului au jucat un rol deosebit nu numai în dezvoltarea învăţămîntului şi culturii, ci şi în ridicarea generală a economiei şi a întregii activităţi sociale în România.

b) În ansamblul dezvoltării învăţămîntului contemporan, imperativul clasic „Non scolae sed vitae discimus" atestă nu numai necesitatea sa imperioasă şi actualitatea sa, ci şi, în mod egal, noile sale atribuţii legate de ritmurile marcate de evoluţia societăţii actuale. În acest sens dorim să subliniem necesitatea orientării şcolii în ceea ce priveşte profilul, structura, conţinutul şi metodica în funcţie de exigenţele actuale şi mai ales viitoare ale economiei şi culturii.

Problema atrage atenţia generală pentru că are implicaţii profunde în ceea ce priveşte dezvoltarea societăţii şi de asemenea pentru garanţia formării tinerei generaţii, conform cu exigenţele dinamismului ei permanent.

Considerăm în acest sens că s-ar impune studiul mai larg al problemei *adaptării permanente a şcolii la exigenţele societăţii în perspectivă*, studii efectuate prin cooperarea reprezentanţilor instituţiilor de învăţămînt şi de cercetare din diferite sectoare de activitate.

În zilele noastre este mai necesar ca oricînd ca orientarea şcolară şi profesională să se realizeze instituţionalizat la toate nivelele societăţii; aceasta presupune — pe baza cunoaşterii ştiinţifice a tendinţelor şi a posibilităţilor de dezvoltare a societăţii, dar şi a dorinţelor şi aptitudinilor reale ale tinerilor — o concertare a tuturor eforturilor destinate unei orientări profesionale ştiinţific întemeiate, precum şi modelarea instituţiilor şi a structurilor unei societăţi în conformitate cu legile fireşti ale dezvoltării sociale, ţinînd permanent cont de dorinţele, speranţele şi nevoile realizării omului ca om, a tînărului ca personalitate multilateral dezvoltată ce se pregăteşte să participe şi participă conştient la construcţia unei societăţi în care omul să se împlinească pe sine.

c) Apreciem că alegerea şcolii şi a domeniului de specializare, după necesităţile sociale şi aptitudinile personale, este un aspect fundamental al rolului şi eficienţei învăţămîntului în viaţa socială. Într-adevăr, analizele sociologice şi pedagogice dovedesc că printre principalele cauze ale insucceselor şcolare se găseşte şi orientarea şcolară necorespunzătoare. Avem convingerea că o bună orientare şcolară şi profesională poate concura cu deplin succes la o reală integrare socioprofesională.

Rezolvarea acestei probleme vizează încă *o conlucrare şi cooperare activă între toţi factorii responsabili ai unei societăţi*. De aceea ea nu este posibilă decît într-o societate făurită pe principii bazate pe dreptate şi pe echitate socială, o societate în care relaţiile dintre oameni sînt *relaţii între egali*, deci numai într-o ţară în care socialismul a învins, unde antagonismele sociale şi de clasă au dispărut.

Tineretul trebuie să ştie că este chemat să realizeze o politică ştiinţifică şi el trebuie format în spiritul înţelegerii depline a acestui lucru. Mai mult ca oricînd pînă acum în istorie, educaţia capătă semnificaţii deosebit de complexe, iar funcţiile educaţiei au din ce în ce mai mult o încărcătură politică. Societatea socialistă pregăteşte noile generaţii

nu numai pentru a fi o forță de muncă bine calificată, ci pentru a fi capabile să conducă într-o manieră novatoare la toate nivelele în care omul activează.

Conștiința socială se formează și trebuie formată prin mijloacele *educației prospective și sistematice* pe care societatea le are la dispoziție. În acest proces formativ deosebit de complex, un loc esențial îl ocupă însușirea de către tineretul nostru a concepției celei mai înaintate despre lume și viață, concepția materialist-dialectică. În lumina acestei filozofii își cristalizează tînărul idealul de viață, atitudinea față de cerințele și interesele superioare ale societății. Așa cum a arătat secretarul general al partidului, „noi nu înțelegem prin aceasta acumularea unor noțiuni politice generale, a unei sume de teze și principii scolastice, ci lărgirea continuă a orizontului de înțelegere a lumii și vieții, pe baza cunoașterii a ceea ce a creat mai de preț mintea umană, a ceea ce oferă cuceririle cunoașterii moderne" [3]. Numai însușindu-ți tot ceea ce este mai de preț în știință și în cultură poți deveni un bun constructor al noii orînduiri sociale.

Educația comunistă a tineretului presupune în același timp și lupta împotriva concepțiilor mistice, retrograde, a oricăror influențe străine ideologiei și moralei noastre, a oricăror reziduuri aparținînd mentalității fostelor clase exploatatoare. Dar educația urmărește și *formarea unui spirit de înaltă răspundere față de poporul în mijlocul căruia te-ai născut, față de patria unde trăiești, cultivarea dorinței arzătoare de a dărui totul cauzei fericirii celor ce muncesc, afirmarea patriotismului socialist și a internaționalismului proletar.*

3. EDUCAȚIA PRIN MUNCĂ ȘI PENTRU MUNCĂ

În condițiile noastre s-au accentuat în mod deosebit preocupările pentru educația multilaterală a tineretului, pentru pregătirea sa profesională, politică, culturală, pentru călirea fizică etc., totul fiind privit în contextul *educației prin muncă și pentru muncă a tineretului, pentru dezvoltarea responsabilității față de îndeplinirea sarcinilor profesionale, a contribuției sale la activitatea creatoare.*

Evident, forma cea mai directă de participare a tineretului la opera de construcție socialistă o constituie contribuția sa la înfăptuirea planurilor de dezvoltare social-economică, productivă. De aceea Partidul Comunist Român, Uniunea Tineretului Comunist și alți factori de răspundere au inclus în obiectivele lor esențiale : a) pregătirea și mobilizarea tineretului din sectoarele producției materiale pentru realizarea sarcinilor economice ; b) educația prin muncă și pentru muncă a întregului tineret ; c) asigurarea integrării optime și a valorificării plenare a capacității de creație a tuturor tinerilor în sectoarele esențiale pentru progresul societății.

Este știut că rolul factorului conștient crește pe măsura înaintării procesului dezvoltării societății socialiste, că accelerarea ritmului progresului socialist depinde de măsura în care oamenii înțeleg imperativele vremii și ale societății lor și de energia cu care acționează în direcția satisfacerii acestora. Iar aceasta presupune procesul de formare și de modelare a

[3] *Congresul al IX-lea al Uniunii Tineretului Comunist*, p. 14.

omului-cetățean într-o manieră comunistă, educarea și dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor. Iată de ce, în condițiile noastre, a fi revoluționar, a milita pentru socialism și comunism, pentru ideile umanismului socialist înseamnă a te dărui pe deplin, cu întreaga capacitate de muncă, cu toate resursele fizice și intelectuale, cauzei edificării noii orînduiri.

4. ADÎNCIREA ȘI PERFECȚIONAREA DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE

În acest context, o importanță deosebită acordă Partidul Comunist Român și conducerea de stat participării intense la viața socială, la conducerea societății a tinerei generații, al cărei elan și energie, receptivitate la nou și cu pasiune revoluționară reprezintă un remarcabil factor dinamizator al progresului.

Pentru asigurarea unei mai bune coordonări și soluționări pe linie de stat și obștească a problemelor care privesc munca, viața și educația tineretului, plenara C.C. al P.C.R. din 29 noiembrie — 1 decembrie 1967 a hotărît ca primul secretar al Uniunii Tineretului Comunist să fie membru al guvernului ca reprezentant ales al tineretului, avînd calitatea de „ministru pentru problemele tineretului". Tocmai pentru a se realiza o mai bună antrenare la tot ceea ce înseamnă efort creator la toate nivelele și din partea tuturor forțelor viabile ale societății noastre, reprezentanții tineretului au fost chemați să facă parte din numeroase organisme sociale, din consiliile unor instituții centrale care lucrează în probleme ce vizează tineretul, delegații asociațiilor studenților să participe la activitatea senatelor și a consiliilor universitare, cu atribuții însemnate în administrarea căminelor și cantinelor, în întreaga viață universitară. Experiența dobîndită în aceste domenii a făcut posibilă trecerea la reprezentarea Uniunii Tineretului Comunist, ca organizație unică revoluționară a tineretului din România, în consiliile populare, în comitetele oamenilor muncii și consiliile de administrație ale întreprinderilor și centralelor, în consiliile de conducere ale cooperativelor agricole de producție.

La Congresul al IX-lea al U.T.C., tovarășul Nicolae Ceaușescu afirma: „...O importanță deosebită acordă partidul nostru participării intense la viața socială, la conducerea societății a tinerei generații — al cărui elan și energie, receptivitate la nou și pasiune revoluționară reprezintă un remarcabil factor dinamizator al progresului" [4]. Avînd drept călăuză o asemenea idee cu profunde implicații teoretice și practice, s-a trecut la generalizarea participării efective a tineretului la conducerea țării de la nivelul unității productive la forul suprem al patriei, fapt care a contribuit și contribuie la punerea și mai puternică în valoare a capacităților generației tinere. „Participarea nemijlocită la activitatea de conducere a societății — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — reprezintă, totodată, o neprețuită școală de formare a tinerilor, de pregătire a lor pentru a duce mai departe opera de făurire a socialismului și comunismului, pentru a purta nestinsă făclia luptei înaintașilor pentru măreția și strălucirea patriei" [5].

★

[4] *Congresul al IX-lea al Uniunii Tineretului Comunist*, p. 17.
[5] *Ibidem*, p. 17 — 18.

Am încercat să realizăm o schiță asupra problematicii cu care se confruntă tineretul român astăzi.

Știm că avem multe de făcut în ceea ce privește munca noastră destinată punerii în valoare a elanului și a energiei maselor de tineri pentru asigurarea unor condiții corespunzătoare de muncă și de viață ale acestora. Știm că se cer examinate atent și soluționate corespunzător problemele legate de ridicarea continuă a calificării tinerilor muncitori, ingineri și tehnicieni, a celor care lucrează în agricultură și în alte sectoare, problemele privind salarizarea, cointeresarea lor materială, promovarea cadrelor tinere după pregătirea și capacitatea lor, problemele legate de condițiile de locuit, de închegarea și de consolidarea familiilor tinere și altele. Dar acestea vor fi soluționate cu sprijinul tineretului, care participă la toate nivelele la luarea deciziilor, tinerii fiind reprezentați în toate organele de conducere prin delegații aleși de ei. Această formă facilitează dinamizarea procesului căutărilor și soluționărilor, lărgirea continuă a democrației socialiste, în fond dezvoltă dialogul nemijlocit al tineretului cu organismele de stat, iar prin U.T.C. cu celelalte organizații de masă și obștești, pentru a găsi împreună cele mai potrivite căi de soluționare a problemelor de muncă și de viață ale tineretului.

Aniversarea a 50 de ani de activitate a U.T.C., sub conducerea încercată a Partidului Comunist Român, este un prilej deosebit pentru fiecare din noi să facem analiza lucidă a contribuției ce-am avut-o la construcția societății socialiste în România, precum și de înțelegere responsabilă a locului și rolului ce ne revin în rezolvarea valorilor materiale și spirituale în țara noastră care se înalță continuu pe culmile progresului și civilizației.

ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ ÎNĂUNTRUL MARXISMULUI

DE

C. I. GULIAN

Pentru marxiști, omul a fost și este, în chip implicit și explicit, o temă primordială și permanentă a filozofiei. Interesul adînc și multilateral pentru om, atît ca „individ", cît și ca „ființă socială", este constitutiv marxismului. În zilele noastre, filozofii marxiști, prin numeroase incursiuni în problemele umanismului și alienării, ale necesității și libertății, ale moralei socialiste și comuniste, în problema caracterului și personalității etc., dovedesc că ei consideră necesară abordarea a noi și noi laturi ale problematicii omului.

Trebuie să spunem însă deschis că nu toți marxiștii au ajuns să înțeleagă necesitatea antropologiei filozofice înăuntrul marxismului, unii ajungînd chiar să o denumească o invenție „burgheză". Pe de altă parte, unii structuraliști marxiști au provocat multe confuzii prin așa-zisul „antiumanism teoretic", ostil „omului abstract".

În primul rînd, este regretabil faptul că nici unii, nici alții dintre adversarii marxiști ai antropologiei filozofice nu numai că nu vor să țină seama de ceea ce ne-au lăsat Marx și Lenin ca indicații sugestive în problema omului, dar în plus încalcă imperativul vital al filozofiei marxiste : acela al dezvoltării creatoare a marxismului. „Antropologia filozofică" nu este nici un „curent al filozofiei burgheze", nici „o disciplină filozofică burgheză", după cum nici etica, nici estetica nu pot fi monopolul unei anumite poziții filozofice. De ce nu sînt atunci și logica matematică sau politologia discipline „burgheze" ? Dacă clasicii marxismului n-au cunoscut și n-au folosit unul sau altul din acești termeni, termeni care oglindesc diversificarea firească, necesară, a filozofiei contemporane, în schimb ei ne-au lăsat îndemnul să dezvoltăm marxismul pe măsura descoperirilor din fiecare epocă, în pas cu cuceririle tuturor științelor, în pas cu experiența social-politică și spirituală cu care se soldează și epoca noastră istorică crucială.

Dezvoltarea filozofiei contemporane înfățișează un proces de continuă diferențiere, de creștere a numărului disciplinelor filozofice, pentru cuprin-

Rev. Filoz., 19, 2, p. 189–200 București, 1972

derea problemelor teoretice pe care le ridică descoperirile ştiinţifice şi viaţa socială, experienţe social-istorice şi umane epocale, dezvoltarea literaturii şi artei etc. Cuprinderea *unitară* a diferitelor probleme teoretice ale omului — care decurg din îmbogăţirea contemporană a ştiinţelor sociale, umane şi a ştiinţelor naturii, la care se adaugă problemele filozofice propriu-zise ale eticii şi teoriei valorilor — se dovedeşte, în zilele noastre, o necesitate teoretică imperioasă, pe care nu o poate împiedica nici un argument, fie el al dogmatismului sau al „antiumanismului teoretic". De altfel ar fi şi ridicol să mai discutăm azi dreptul la viaţă al unei discipline filozofice, care — deşi este una dintre cele mai tinere discipline ale filozofiei — s-a impus de o jumătate de veac şi face parte integrantă din tematica congreselor şi a colocviilor internaţionale de filozofie ale epocii noastre.

În societatea socialistă, etica, filozofia, pedagogia şi antropologia filozofică, fiind discipline direct legate de problema transformării omului, dobîndesc o importanţă indiscutabilă. Antropologia filozofică reprezintă o viziune despre om şi, ca orice viziune sau concepţie despre lume şi societate, este pătrunsă de ideologie, de expresia necesităţilor social-politice şi etice ale unei clase sau societăţi. *Antropologia filozofică* vrea să fie *cunoaşterea omului în vederea modelării lui.* Partea ei de sinteză a descoperirilor psihologiei individuale, ale psihologiei sociale, ale etnologiei, ale istoriei culturii etc. trebuie să fie o imagine cît mai realistă, cît mai globală asupra omului concret, chiar dacă în epoca noastră aceste descoperiri au fost şi mai sînt folosite pentru demonstrarea sau justificarea ideologică a derutei şi scepticismului, a cinismului sau fatalismului. Numai în aceste viziuni negativiste, „adevărul" despre om devine o denaturare ideologică, pe care o dezmint însă lucrările imensei majorităţi a oamenilor de ştiinţă care se ocupă de psihologie, psihiatrie, etnologie, sociologie şi istoria civilizaţiei. Din rezultatele acestei munci uriaşe se degajă un alt duh decît cel al fatalismului, cinismului sau pesimismului. Înlăturînd iluzionările idealiste, spiritualiste, despre originea şi evoluţia speciei umane, despre autonomia absolută a conştiinţei, despre caracterul absolut al valorilor etc., ştiinţa şi gîndirea progresistă n-au căzut în extrema cealaltă : a deziluzionării şi desperării.

Antropologia filozofică marxistă, dacă îşi propune cunoaşterea obiectivă a omului, poate urmări şi realiza acest scop împletindu-l cu viziunea normativă, axiologică, a unui „om total" (Marx), a unui model, care, în ciuda părerilor „antiumanismului teoretic", străbate opera lui Marx de la scrierile din tinereţe pînă la *Critica Programului de la Gotha.*

Dezvăluirea „părţii de umbră", a contradicţiilor şi a slăbiciunilor omului este tot atît de necesară ca şi studierea contradiţiilor în societatea socialistă. Hotărîtoare sînt însă punctul de vedere, poziţia de pe care se face această analiză realistă a societăţii şi omului. „Noi, comuniştii — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, studiem legile sociale obiective nu pentru a adopta o poziţie fatalistă faţă de acestea, ci, dimpotrivă, pentru ca, înţelegînd sensul lor, să putem acţiona în interesul progresului social, în interesul oamenilor, al victoriei socialismului şi comunismului"[1].

[1] *Expunerea tovarăşului Nicolae Ceauşescu cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi educaţia socialistă a maselor, pentru aşezarea relaţiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii şi eehităţii socialiste şi comuniste,* în volumul *Plenara comitetului Central al Partidului Comunist Român. 3—5 noiembrie 1971,* Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 56.

Studierea mecanismelor psihice specific umane, a ponderii determinismului biologic, dar şi a rolului conştiinţei, a realităţii sau unicităţii individuale, dar şi a determinismului social-istoric, dezvăluirea primejdiilor de compensare fictivă—a limitelor subiectivităţii, dar şi a capacităţilor demiurgice—trebuie să ne lămurească, pe baza cunoştinţelor contemporane despre om, tîlcul expresiei lui Pascal despre „mizeria şi măreţia omului". Tocmai acest eminent savant şi adînc psiholog ne îndeamnă ca în zugrăvirea portretului antropologic să ţinem cumpăna obiectivităţii: „Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre. Mais il est très avantageux de lui représanter l'un et l'autre".

Oamenii care se străduiesc să făurească o nouă societate şi un nou tip de om vor însă mai mult: ca pe baza cunoaşterii realiste a omului să descopere pîrghiile transformării, mijloacele educării lui în spiritul umanismului socialist.

Totodată, pentru marxişti, din punct de vedere teoretic, elaborarea unei antropologii filozofice se dovedeşte a fi un nou prilej de verificare a *necesităţii şi eficienţei dialecticii marxiste*, într-o problematică în care mulţi gînditori nemarxişti se instalează pe poziţii unilaterale. Fără să sustragă omul din biologie, antropologie, psihologie, etică, sociologie, psihologie socială etc., dar concentrînd *într-o singură problematică* variatele date şi probleme ale omului, prezente atît în ştiinţele particulare, cît şi în diferite discipline filozofice, credem că antropologia filozofică dialectică poate să reliefeze cu maximă pregnanţă rolul primordial pe care-l ocupă omul în filozofia marxistă.

Acest lucru are şi o evidentă importanţă practică, politică şi etică. Cunoaşterea ştiinţifică a realităţii şi a potenţelor umane, a ceea ce omul *este* şi a ceea ce poate el *deveni*, elucidarea statutului ontologic, dar şi a perspectivelor axiologice ale personalităţii ni se pare că trebuie să fie un postulat teoretic, într-o societate în care problematica transformării oamenilor se desemnează a fi printre cele mai arzătoare.

Ni se pare însă, totodată, de la sine înţeles că, în stadiul actual, o încercare de antropologie filozofică trebuie să păstreze modestia de a selecta doar cîteva probleme principale: învăţătura despre structura, situaţia şi sensul persoanei, cu toate implicaţiile polemice şi delimitative pe care le cere un dialog ideologic contemporan, dar şi cu incursiuni în experienţele spirituale ale altor epoci.

Literatura variată, contemporană, asupra problemelor omului mi se pare că confirmă ceea ce clasicii marxismului au întrevăzut foarte clar: *omul ca întreg*. Deşi ei nu s-au ocupat îndeaproape de problemele psihologiei, deşi mai trebuie ţinut seama de faptul că psihologia contemporană s-a dezvoltat de abia în secolul nostru, ca şi etnologia şi sociologia concretă, deşi faptele şi datele despre ce este şi poate fi omul înfăţişează un tablou atît de complex, încît el ameninţă să devină haotic, se poate, cred, degaja spiritul concepţiei marxiste despre ce este şi ce poate realiza omul: totalitate şi luciditate (poate chiar, identificînd aceşti doi termeni: totalitate sau luciditate).

„Pînă acum oamenii şi-au creat întotdeauna reprezentări false despre ei înşişi, despre ceea ce sînt sau ar trebui să fie". Această caracterizare critică lapidară, cu care începe prefaţa genialei scrieri de tinereţe a lui Marx şi Engels care este *Ideologia germană*, mi se pare deplin valabilă pentru evidenţierea poziţiei lucide despre om, poziţie specifică marxismului. Dar în ştiinţă, inclusiv în filozofie, luciditate înseamnă abordarea *multilaterală* a fenomenului complex şi contradictoriu care este omul. Dacă „Die Wahrheit ist das Ganze" („Adevărul este întregul") (Hegel), atunci ne apropiem de adevăr în măsura în care ne străduim să spunem tot ceea ce ştim despre om, fără să omitem aspectele lui întunecate, fără să trucăm, fără să ponegrim, dar şi fără să idealizăm, aşa cum au cerut-o gînditori atît de diferiţi cum au fost Spinoza, Pascal, Marx. Totodată, această dorinţă de adevăr asupra omului este decisivă şi în aprecierea liniei generale de evoluţie a antropologiei filozofice premarxiste sau nemarxiste.

Atît practic — în relaţiile cu ceilalţi —, cît şi teoretic, omului i-a fost şi-i este destul de greu să fie obiectiv faţă de sine însuşi. Teoretic, după cum a arătat Marx, una din cele mai de seamă stavile în calea autocunoaşterii a reprezentat-o idealismul ca interpretare şi valorificare unilaterală, nerealistă a omului, ca viziune încărcată de iluzionări intelectualiste, sortită totodată eşecului din punct de vedere practic. Problematica pe care ne-a pus-o şi ne-o mai pune istoria contemporană — începînd cu revoluţiile din veacul al XIX-lea pînă azi — a contribuit decisiv la înlăturarea schemei spiritualiste sau intelectualiste, a impus imaginea realistă, dialectică despre om. Acuitatea, gravitatea problematicii sociale şi politice cer relevarea importanţei situaţiei istorice, a acţionării, a praxisului, a opţiunii, a luptei, dar, firește, nu a unui erou ideal, fictiv, ci a omului cu posibilităţile şi limitele lui reale. Mi se pare că experienţele epocale revoluţionare ale veacului nostru au verificat şi confirmat două teze antropologice marxiste fundamentale: justeţea concepţiei despre om ca fiinţă social-istorică (fără să uităm şi cealaltă latură, individuală sau a unicităţii omului concret) şi ideea că, în ciuda structurii sale complicate, a limitelor şi carenţelor lui, omului îi rămîne prestigiul demiurgic.

Antropologiei filozofice nu i se poate însă substitui o imagine lirică sau, ca să vorbim în stilul Renaşterii, „elogiul omului". Cunoaşterea realistă fie a unei situaţii politice, fie a structurii şi situaţiei omului, nu se poate reduce la „aprecieri pozitive". Mai ales în epoca noastră, în ţările în care se edifică o nouă societate, unde oamenii şi-au dovedit din plin capacităţile creatoare, eroice, este posibil şi necesar efortul spre o cunoaştere totală, obiectivă, a omului. Această cunoaştere s-a dovedit deosebit de grea. Ambele motive: dificultatea de a ne judeca nepărtinitor, obiectiv, dincolo de apologie şi nihilism, precum şi complexitatea fiinţei umane au stat în calea cristalizării antropologiei ca disciplină filozofică. A trebuit să treacă multă vreme pentru ca, pe baza constituirii ştiinţelor moderne ale naturii şi pe baza apariţiei marxismului, să devină posibilă închegarea unei antropologii filozofice ştiinţifice în stare să cuprindă naturalul şi istoricul în fiinţa umană, subiectivul şi obiectivul, existentul şi axiologicul.

PENTRU CARACTERIZAREA ANTROPOLOGIEI FILOZOFICE MARXISTE

Consider că antropologia filozofică marxistă se delimitează față de alte concepții antropologice din două unghiuri de vedere :

1) ca *critică* a tuturor concepțiilor mărginite, unilaterale, care vor să reducă esența omului fie la înrudirea lui animală, fie doar la superioritatea lui intelectuală, fie la stările lui pur subiective, fie numai la latura lui socială, fie numai la constantele structurale biopsihice, fie numai la varietate istorică a profilului spiritual, fie numai la ceea ce omul *este*, fie numai la ceea ce omul *creează*. (Nu este însă vorba de o critică agresivă, obtuză, dogmatică sau nihilistă, ci de o valorificare critică a tuturor descoperirilor, a intuițiilor și teoriilor, care, într-o măsură mai mare sau mai modestă, au sesizat aspecte reale din structura, situația sau sensul omului) ;

2) ca disciplină *simultan teoretică și practică*, cunoașterea omului vizînd tot timpul putința influențării și transformării, a modelării și educării lui, urmărind perspectiva condițiilor și mijloacelor prin care *persoana* se transformă în *personalitate*.

O viziune de sinteză critică poate să apară unora ca „eclectism", altora ca „obiectivism" sau chiar — nu-i exclus — ca „abatere de la marxism". Alții s-ar putea arăta nedumeriți : care este atunci *specificul* marxist al unei astfel de antropologii filozofice sau „de ce o antropologie marxistă ?". După cum aminteam, unii marxiști arată împotrivire pînă și față de termenul „antropologie filozofică" pe motivul că „materialismul istoric include omul și este suficient ca termen", „nu-i nevoie de discipline filozofice noi" etc. Nu cred că mai este nevoie, la ora actuală, de a mai discuta cu aceste ultime argumente, care trădează dogmatism, obtuzitate și neputință teoretică. Dar la întrebările anterioare merită să răspundem.

Sub aspect teoretic, antropologia filozofică este o disciplină cu pronunțat caracter dialectic, de sinteză. În acest scop, după cum am încercat să arătăm în *Problematica omului* (1966), ea nu poate fi științific valabilă decît dacă : 1) este o generalizare sau o sinteză a rezultatelor tuturor științelor particulare care se ocupă, în vreun fel sau altul, de om ; 2) cuprinde însă și probleme *filozofice*, care de obicei sînt tratate *separat* în etică, psihologie, sociologie, teoria culturii. Antropologia filozofică s-ar caracteriza astfel printr-o *dublă generalizare* : a datelor unor științe particulare (printre care și antropologia, ramură a biologiei), dar și a problemelor și rezultatelor unor discipline filozofice ca etica, teoria culturii, axiologia.

Necesitatea unei *viziuni dialectice* în antropologia filozofică este cerută de obiectul ei : omul concret. Dar omul concret nu este reprezentat doar prin latura subiectivității, cum cred unii existențialiști, ci este omul în totalitatea *determinărilor și capacităților lui*. Ar fi nedialectic să subliniem numai determinările ; aceasta ar fi deja „un punct de vedere" asupra omului, o prevenire cu iz sceptic sau cinic, mărginit sau vulgarizator. Ar fi de asemenea o atitudine necritică să ne împăunăm cu relevarea doar a capacităților și a realizărilor noastre, fie din punct de vedere subiectiv, fie din perspectiva istoriei culturii. Cînd privim „în jos", obser-

văm determinările sau determinismul subiectiv şi obiectiv. Unul din determinisme este cel biologic, prelungit în structura, nevoile, dinamismul şi finalismul psihic şi valoric. Celălalt determinism este social-istoric sau, pe scurt, sociologic. După cum nu există abisuri între valorile spirituale şi nevoile materiale ale societăţii, tot astfel nu există un hiatus între nevoile biologice, trebuinţele psihice, interesele personale şi cele mai complexe şi eterate manifestări şi realizări spirituale. De la Montaigne, La Rochefoucauld şi Spinoza pînă la Nietzsche şi Freud, autocunoaşterea a cucerit victorii pe care nu le bănuia Socrate. Dar aceste mari victorii în sfera determinismului subiectiv ne-ar fi dus la o viziune completă dacă nu s-ar fi născut marxismul, care s-a evidenţiat în istoria sociologiei tocmai prin teoria determinismului social-istoric.

Biologia, psihologia, sociologia, etnografia sau etica—studiază omul sub aspecte diferite, specifice. Antropologul biolog nu este obligat să trateze problema libertăţii, după cum eticianul nu se simte dator să se preocupe de raseologie. Dar între sferele etnografiei, psihologiei şi sociologiei există totodată *interferenţe* şi *probleme limitrofe*, care nu numai că solicită din ce în ce mai mult atenţia ştiinţelor sociale contemporane, dar cer şi o sinteză. Antropologia filozofică trebuie să preia şi să generalizeze rezultatele cercetării în diferitele discipline, dar şi să încerce să răspundă la întrebări pe care ştiinţe particulare ca biologia şi psihologia sau unele discipline filozofice, ca etica sau filozofia culturii—*nu le pot cuprinde*. Psihologul se ocupă în principal de explicaţia fenomenelor psihice comune *tuturor* oamenilor precum şi de particularităţile psihice individuale, pe cînd sociologul cercetează în primul rînd ceea ce-i social, deci comun şi general unor *clase, grupe sociale* sau de vîrstă etc. Istoricul culturii se preocupă de obicei de realizările, de operele omului, iar nu de dialectica obiectivă şi subiectivă a creaţiei, de zigzagurile şi contradicţiile biografiei lui psihice şi spirituale; teoria culturii urmăreşte chipul în care necesitatea istorică se sublimează în valori, iar valorile au rădăcini existenţiale, necesare.

Psihologia şi axiologia nu se pot ignora, dar ele au unghiuri de vedere deosebite. În planul valoric, axiologic, particularităţile psihice, tipul de activitate nervoasă superioară, temperamentul etc. sînt, într-un anume sens, indiferente, neconcludente. Pentru că problema axiologică este realizarea valorilor ca depăşire dialectică a particularităţilor eului, ea este indiferentă faţă de temperament. Pentru manifestarea personalităţii etice, pentru ca un om să realizeze valori sociale, este indiferent dacă el este coleric sau flegmatic, impulsiv sau echilibrat, ciclotim sau schizotim etc. Există oameni impulsivi, dar extrem de capabili şi, ca atare, valoroşi pentru societate, dar greu suportabili în cadrul relaţiilor umane; există oameni liniştiţi, echilibraţi, „plăcuţi" pentru cei din jurul lor, dar a căror existenţă este puţin relevantă în planul axiologic.

Din punct de vedere fie existenţialist, fie axiologizant („Wertethik"), nu s-a recunoscut necesitatea legăturii antropologiei cu ştiinţele particulare. În cadrul dezbaterilor contemporane, mai ales în opoziţie cu unii existenţialişti, trebuie să subliniem *legătura* problematicii omului cu diferitele ştiinţe particulare şi discipline filozofice. Jaspers, de pildă, este ostil analizei omului atît sub aspect biologic, cît şi sub aspect istoric-social. După unii existenţialişti, ca şi după diverşi gînditori metafizicieni,

„Omul" începe „dincolo" de realitatea lui empirică, biologică și social-istorică. Jaspers o spune foarte limpede, postulînd dogmatic următoarea alternativă: „Două căi ne stau în față: sau studiem omul ca obiect al științei, sau încercăm să descoperim omul ca libertate" [2]. Jaspers impută științei că ne dă doar cunoștințe particulare și fragmentare și susține că ne rătăcim atunci cînd „ea pretinde să ne dea o cunoaștere totală"[3]. Ca și cum vreo știință particulară ca atare ar fi vinovată de folosirea abuzivă a rezultatelor ei!

Este evident că nu biologia, ci biologismul, nu psihologia, ci psihologismul — adică cei care vor *să transgreseze* limitele unei științe sau alta, cei care vor *să extrapoleze*, să substituie un adevăr parțial adevărului total — sînt vinovații care denaturează imaginea omului.

Antropologia filozofică ar trebui să cuprindă, într-o tratare evident sintetică, problemele de interferență ale antropologiei cu etica, ale psihologiei cu istoria culturii. În antropologia filozofică *se întîlnesc* toate aceste discipline, ea este locul de întîlnire, de „schimb de experiență" între toate disciplinele științifice și filozofice care se ocupă de cunoașterea omului. Problemele istoriei sociale, ale rolului maselor, ale istoriei civilizației, inconștientului sau a valorilor sînt tot atîtia martori asupra ființei și creației umane, martori foarte deosebiți, dar tocmai de aceea laolaltă indispensabili. Antropologia filozofică marxistă ar avea tocmai rolul să sintetizeze în mod principial și obiectiv mărturiile acestor cunoașteri parțiale pentru a constitui *o disciplină globală*, ferită de unghiul de vedere, inevitabil delimitat, al uneia sau alteia dintre științele particulare sau dintre celelalte discipline filozofice.

Dar nu numai din motive teoretice trebuie să apeleze antropologia filozofică la diferitele științe particulare ca psihologia, sociologia, etnologia etc. Datele acumulate de aceste științe ne luminează și ne ghidează în *problemele practice* ale transformării conștiinței sociale, ale rolului conștiinței individuale, ale înțelegerii și realizării capacităților umane în diferite situații istorice. Nu ne interesează numai omul ca obiect de cunoaștere, ci mai ales posibilitățile obiectivării lui în societatea socialistă. Sarcinile complicate și arzătoare de a dezbăra oamenii de năravurile întipărite de vechea societate, de a transforma mentalitățile individualiste în deprinderi socialiste, de a sădi în conștiință convingerile colectiviste se traduc în plan etic-antropologic prin *fenomenul obiectivării*, al depășirii *dialectice* a subiectivității, deci o depășire care păstrează — nu anulează, fiindcă este imposibil — păstrează, dar și transformă, printr-o sinteză dialectică persoana în personalitate, îmbină interesele individuale cu cele colective, face trecerea de la psihologie la axiologie.

După cum se știe, mulți adversari ai socialismului au decretat că o astfel de transformare nu-i este posibilă omului, definit de către acești ideologi sceptici drept o ființă iremediabil egoistă. Argumentele acestui adevăr țînteau să demonstreze, în aceleași timp, imposibilitatea proprietății comune și a intereselor comune.

În ultima sută de ani, progresele remarcabile ale antropologiei, ale arheologiei și sociologiei, ale psihologiei sociale și istoriei civilizației

[2] Karl Jaspers, *La foi philosophique*, Paris, Plon, p. 75.
[3] *Ibidem*, p. 76.

ne oferă contraargumente zdrobitoare. Descoperirea societăților arhaice și a culturii populare (sau „tradiționale") pun într-o lumină nouă importanta teză despre morala gentilică, pe care a expus-o Engels în *Originea familiei, proprietății private și a statului*. Lucrări ale școlii sociologice franceze (Durkheim, Lévy-Bruhl, Albert Bayet), engleze (Westermarck, Malinovski, Fortes etc.), americane (Lowie, Radin, Briffault, Redfield, Adamson, Leslie White etc.), sovietice (Kosven, Semenov), germane (Tönnies, Thurnwald, Nippold etc.) ne dau un imens material concret pentru reconstruirea solidarității originare, a moralei și mentalității gentilice, care s-au păstrat apoi în cadrul „societăților tradiționale", de fapt în cultura populară, înăuntrul comunităților țărănești.

Etnografia, istoria economică și socială, sociologia, mitologia etc. ne demonstrează că, crearea unei mentalități colectiviste este *posibilă*, pentru că ea a existat și s-a manifestat de-a lungul mileniilor, pentru că ea a lăsat tipare adînci în conștiința oamenilor [4]. Aceste tipare pot să fie curățite de sedimentele ideologiei individualiste. Dacă se pune întrebarea : ce este „mai funciar" și străvechi ? — atunci se poate răspunde fără șovăială : nu individualismul, ci colectivismul (psihologul Jung a vorbit sugestiv despre „inconștientul colectiv" ; ideea lui merită să fie confruntată cu descoperirile etnografiei și ale istoriei culturilor arhaice).

Ca disciplină *filozofică*, antropologia filozofică tratează problematica omului *la nivelul maximei generalități*. Ea poate și trebuie să se sprijine pe datele biologiei, antropologiei, psihologiei animale, ale psihologiei individuale și sociale, ale psihiatriei, ale sociologiei concrete, ale moralei, ale istoriei mentalității. Ea poate să-și bizuie afirmațiile pe cunoașterea concretă pe care o oferă literatura și arta epocii noastre sau pe cercetările asupra opiniilor și comportamentului grupelor sociale, al grupelor de vîrstă („sociologia tineretului") etc.

Antropologia filozofică își poate culege exemple atît din viața omului contemporan, cît și din alte epoci. Tendința generalității maximale se îmbină însă cu o imperioasă nevoie de ancorare în actualitate. Antropologia filozofică nu poate să nu reflecte dezbaterile, frămîntările, îndoielile și victoriile omului contemporan. Ceea ce nu o împiedică să dezvăluie totodată, ca și gnoseologia sau estetica — problematica perenă a fenomenului uman. Cum însă în actul final al antropologiei filozofice se dezbate ceea ce poate și trebuie să fie personalitatea omului de azi, într-o epocă de hotărîtoare transformări istorice cum este epoca noastră, antropologia filozofică este impregnată de problemele istorice ale epocii, care se răsfrîng pînă în nucleul intim al „sine"-lui. Este meritul lui Marx de a fi enunțat pentru prima oară această idee, după cum este meritul psihologiei sociale de a fi dovedit acest lucru : penetrația profundă a socialului în eu.

Este de la sine înțeles că antropologia filozofică marxistă n-are ce face cu postulatul metafizic al „naturii umane", concept speculativ, pe care Marx l-a respins încă din scrierile de tinerețe. Și totuși, iarăși nu se poate tăgădui că, în ciuda puternicelor influențe pe care istoria societății și culturii le exercită asupra fondului nostru biopsihic, acesta înfățișează

[4] Asupra acestor probleme. vezi C. I. Gulian, *Sensul vieții în folclorul românesc* (1957), *Despre cultura spirituală a popoarelor africane* (1964), *Omul în folclorul african* (1967) și, mai ales, *Originile umanismului și ale culturii* (1967).

o anume *structură*. Acesta ar fi ansamblul particularităţilor biopsihice umane, care se înfăţişează totodată ca gama virtualităţilor umane. Sub caracterul divers şi uneori antinomic al „modurilor de viaţă" (la Spranger: „Lebensformen"), al orientărilor axiologice, al chipului pozitiv sau negativ în care omul poate rezolva problematica existenţială regăsim virtualităţile constante biopsihice şi demiurgice, ca şi raportul originar de tensiune şi homeostazie (echilibru) dintre eu şi lume. Dacă atitudinile şi valorizările umane sînt istorice, istoric şi sociologic explicabile, este evident că şuvoiul energetic al individului, ca şi particularităţile, problemele, crizele lui personale de viaţă, stadiile de evoluţie, formare şi dezvoltare psihică şi spirituală, ca şi trăsăturile lui temperamentale şi caracterologice—n-au nimic social-istoric. O istoricizare şi sociologizare a tuturor laturilor şi motivaţiilor individuale ar fi tot atît de exagerate şi arbitrare pe cît sînt încercările biologiste sau psihosociologice de a suplini dezvoltarea socială şi atitudinile spirituale.

Pe de altă parte, atenţia cuvenită pentru „omul întreg", pentru viaţa lui interioară, emoţională, pentru destinul omului contemporan nu trebuie să semnifice o subiectivizare a problemelor antropologice, o desconsiderare sau subapreciere a activităţii şi creaţiei, a manifestărilor obiective ale omului.

În opoziţie cu acele curente din filozofia burgheză contemporană care socotesc că filozofia omului trebuie să fie preocupată doar de problemele subiective interioare, filozofia marxistă nu zvîrle peste bord nici problematica înţelegerii şi stăpînirii naturii, nici sensul revoluţiei tehnico-ştiinţifice contemporane, nici ceea ce ne învaţă istoria culturii materiale şi spirituale. Din toate aceste fenomene şi ştiinţe variate se pot trage concluzii despre ceea ce este şi poate să fie omul. „Esenţa" omului nu poate fi izolată de nici una din manifestările, acţiunile şi cerinţele lui, nu poate fi construită speculativ, noţional, scolastic, ci dedusă cu grijă din complexitatea laturilor, manifestărilor şi activităţilor lui concrete: din latura lui socială, precum şi din particularităţile lui unice, biopsihice, nerepetabile, din ceea ce-i fond biopsihic peren, cît şi din formele istorice concrete mereu altele, pe care le îmbracă conştiinţa şi activitatea lui. În antropologia filozofică, la baza cercetării fenomenului uman trebuie să stea teza lui Lenin despre „lucrul (fenomenul etc.) ca sumă şi unitate a contrariilor".

Fără pretenţia de a aşterne un program ferm al antropologiei filozofice marxiste, ni se pare că se pot desprinde cîteva trăsături caracteristice, care o delimitează, prin viziune şi metodologie, de alte concepţii:

a) Prin obiectul sau problemele ei, face parte integrantă din sistemul filozofiei marxiste, cuprinzînd o interpretare materialist-dialectică a laturii biopsihice a omului şi o interpretare materialist-istorică a laturii lui sociale, spirituale, axiologice; explicaţia materialist-istorică a profilului spiritual, a problematicii şi a valorii personalităţii ca şi a tuturor valorilor în general, caracterizează îndeosebi antropologia filozofică marxistă;

b) Îşi propune aplicarea dialecticii marxiste în analiza fenomenului uman, în sensul considerării lui ca un întreg sau structură, dar nu static-funcţional, ci ca „sumă şi unitate a contrariilor" (Lenin);

c) Consecvent, omul i se înfăţişează ca o structură în care se îmbină într-un chip specific determinismul biopsihic şi determinismul social-

istoric, fără ca acest dublu determinism să anihileze libertatea opțiunii, fără să diminueze relieful creației, al valorii și devenirii personalității;

d) Întrucît omul se manifestă întotdeauna ca om concret, antropologia filozofică marxistă urmărește descifrarea determinismului în stare să-l explice; concretul este determinare, științele naturii și științele sociale stau la baza generalizării pe care o poate întreprinde o antropologie concretă; antropologia filozofică marxistă se opune acelor concepții existențialiste care vor să fundeze antropologia filozofică „dincolo" de științele particulare;

e) Antropologia filozofică marxistă este axată atît în jurul cunoașterii, cît și al transformării și educării omului, atît în cadrul societății capitaliste, cît și în cel al societății socialiste. Nu este deci vorba de o cunoaștere „contemplativă". Dacă, pe urmele psihologiei, relevăm limitele „condiției umane", ne pluteşte tot timpul în față dezideratul depășirii acestor limite. Ca urmare, omul este văzut simultan în două planuri — ontic și axiologic; antropologia filozofică este simultan *cunoaștere* și *valorizare;* cunoașterea omului este valabilă simultan teoretic și practic în vederea transformării sau modelării lui în perspectiva socialismului și a valorilor sociale.

f) Prin această situare, prin faptul că trebuie să cuprindă onticul și axiologicul, antropologia filozofică marxistă se opune structuralismului („antiumanismului teoretic") în măsura în care acesta vrea să elimine problema sensului, a valorilor;

g) Recunoscînd necesitatea științelor particulare, antropologia filozofică marxistă rămîne deschisă, pentru a se corecta și îmbogăți odată cu dezvoltarea științelor naturii și a științelor sociale.

Dat fiind profilul complex, am putea spune „enciclopedic" al antropologiei filozofice marxiste, elaborarea ei nu se poate face nici repede, nici într-o singură lucrare. Filozofii marxiști contemporani se îndreaptă, deocamdată, după predilecții personale, unii spre latura biologică, alții spre latura socială a omului; unii spre problema libertății, alții spre problema valorilor etice sau culturale. Pentru noi, ideea totalității nu-i exprimată decît ca deziderat metodologic, ca o concepție asupra problemei ca atare. Ne-am propus să ne oprim, în elaborarea unei antropologii filozofice, în primul rînd asupra *structurii* și *situației* persoanei, întrucît planul axiologic al sensului, problema acțiunii, creației, a valorilor etice etc., le-am abordat și le vom aborda în alte lucrări. *Teoria personalității,* ca lucrare aparte, ar fi o încoronare obligatorie a problematicii structurii și situației persoanei.

Poate că volumul deosebit pe care-l ocupă pentru noi problemele psihologiei contemporane cere o lămurire, care vrea totodată să cuprindă și o delimitare de orizonturi pur psihologice. În primul rînd, vrem să subliniem că insistența asupra datelor psihologiei ni se pare pe deplin îndreptățită din moment ce redescoperim importanța pe care a acordat-o Marx „individului real, viu".

Cît de departe a fost Marx de tendința de a dizolva omul în relații sociale, de a ignora rolul individualității și al personalității reiese și din analizele luminoase asupra raportului dintre *individ* și *membrul unei clase,* deci asupra legăturii dintre latura psihologică și cea sociologică a omului. Numai o interpretare unilaterală, nedialectică a concepției antro-

pologice a lui Marx o poate reduce pe aceasta la „ansamblul relațiilor sociale". După cum am încercat să arătăm, interesul puternic manifestat de Marx pentru „individul real, viu" exclude interpretarea sociologică[5]. Chiar în cadrul schiței de tinerețe a dezvoltării societății, așa cum le era posibil la acea dată, Marx și Engels urmăresc și soarta *indivizilor*, nu numai evoluția economică și a claselor, arătînd că, „chiar în cadrul aceleiași națiuni, indivizii, chiar dacă facem abstracție de relațiile lor materiale, se dezvoltă în mod cu totul diferit" [6].

În perioada în care scriau *Ideologia germană*, Marx și Engels erau preocupați simultan de problema revoluționării societății și a transformării omului. Efortul de a răsturna concepția idealistă despre societate, de a pune bazele comunismului științific, de a crea noua concepție revoluționară despre lume s-a manifestat ca fiind inextricabil legat de interesul arzător pentru om ca individ și personalitate. Și nici nu putea să fie altfel, întrucît țelul etic și politic al făuririi socialismului științific era dezvoltarea personalității în societatea comunistă. „Numai în cadrul colectivității individul capătă mijloace care îi dau posibilitatea unei dezvoltări multilaterale a aptitudinilor sale" [7]. Marx punea astfel în centrul filozofiei problema drepturilor practice și teoretice ale individualității, ale omului real, cu interesele și aspirațiile lui.

În istoria concepțiilor despre om, a filozofiei omului, trebuia rupt odată pentru totdeauna cu imaginile fie idealizante, fie moralizante, dar și cu cele îngust-mecaniciste sau vulgarizatoare la care ajunsese Feuerbach sau Büchner și pe care le continuă astăzi concepțiile biologiste.

Concepției spiritualiste despre om ca entitate abstractă, ca spirit sau intelect pur, Marx îi opune omul ca întreg, omul ca *ființă pasională*. „În [genere] este [absurd] să se presupună, așa cum face sfîntul [Max], că poți satisface o singură [pasiune], ruptă de toate celelalte, că poți s-o satisfaci fără ca împreună cu ea să te satisfaci și *pe tine*, întregul individ viu" [8]. Dacă fie pasiunea, fie gîndirea cresc unilateral, excesiv, „faptul acesta nu depinde de *conștiință*, ci de *existență*; nu de gîndire, ci de viață; el depinde de dezvoltarea empirică și de manifestările de viață ale individului, care, la rîndul lor, depind de relațiile sociale" [9]. Un exemplu istoric, după cum au arătat Marx și Engels, îl constituie exagerarea rolului gîndirii la filozofii care au reprezentat idealismul clasic german, ca și la epigonii lor posthegelieni.

Este aproape de prisos să mai subliniem că doar în măsura în care reactualizează critica noțiunii abstracte de „OM" este îndreptățit „antiumanismul teoretic" (Althusser). Dar la Marx astfel de analize, ca cele mai sus citate, lămuresc categoria individualității, a personalității, întregesc și echilibrează definirea omului ca ansamblu al relațiilor sociale cu latura „individului real, viu", situînd concepția lui Marx deasupra alternativelor metafizice: „Om" abstract sau personalitate izolată. Ideea marxistă a dezvoltării plenare, multilaterale a personalității este evident

---

[5] Vezi C. I. Gulian, *Problematica omului*, III, 1, Marx despre „individul real, viu", p. 122—149.

[6] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 74.

[7] *Ibidem*, p. 76.

[8] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 263.

[9] *Ibidem*, p. 264.

deasupra egotismului, a individualismului încăpățînat, cît și *contra* omului sociologizat, depersonalizat. În concepția lui Marx, omul concret este omul întreg, individul viu, înțeles ca *totalitatea* determinărilor și manifestărilor lui. Omul întreg este opus omului abstract, ireal, omului fantomă creat de imaginația filozofilor idealiști, dar și denaturat de concepții biologiste sau psihologist-raționaliste. Nu este în spiritul marxismului să înlocuiască o concepție unilaterală printr-o alta tot unilaterală, care să explice omul „de jos în sus", în loc de a-l explica idealist, „de sus în jos". Antropologia marxistă reprezintă explicația care redă *unitatea* trăsăturilor variate și contradictorii ale omului, care propune totodată un model echilibrat al personalității, sinteză posibilă, realizabilă, între unicitatea fondului biopsihic, a particularităților psihice și valorile sociale, prin procesul obiectivării.

Din citatele de mai sus, care exprimă interesul puternic al lui Marx pentru om ca individ, ca „ființă pasională", reiese, cred, limpede de ce o antropologie filozofică marxistă trebuie să fie, în bună parte, nu numai o „sociologie a persoanei", ci și o chemare la psihologie și axiologie. Analiza directă a structurii umane nu trebuie însă să impieteze nici asupra problemei *situației*, nici asupra problemei *sensului* persoanei. Ca și fenomenul social, fenomenul uman nu poate fi tratat cu o „obiectivitate" care vrea să excludă penetrația adîncă a valorii, a sensului, a ideologicului. Nu ne putem analiza nici pe noi înșine, nici ceea ce facem, nici societatea, nici istoria cu detașarea cu care studiem rocile și reptilele. Un structuralism care pretinde scoaterea ideologiei din sociologie, din antropologie sau din filozofie în general este sau naiv scientism, sau ipocrit.

Una din ramurile psihologiei moderne se cheamă „psihologia personalității". Preferăm totuși să folosim termenul *persoană*, pentru că, spre deosebire de psihologie sau într-o măsură mult mai mare decît psihologia, antropologia filozofică trebuie, credem, să facă o mai netă deosebire între *persoană* și *personalitate*. Și nu este un paradox că limbajul curent *face* această distincție : oricine este o persoană sau un individ, pe cînd personalitatea apare ca un termen axiologic maximal. Persoana este un *dat*, personalitatea o *valoare*. Persoana își împlinește sensul în personalitate. În antropologia filozofică intră deci de drept problema valorilor și a imperativului — a creației, a muncii, a activității obștești — ca una din problemele centrale. Antropologia filozofică nu este „neutră", ea se angajează în defileul problematicii modelării, pentru că ea trebuie să se încheie cu teoria sensului persoanei sau a personalității.

COLOCVIU INTERNAȚIONAL DE ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ

La Sofia (R.P. Bulgaria) s-a desfășurat în zilele de octombrie 1971 a treia rundă (și ultima) a colocviului internațional consacrat problematicii omului contemporan.

Dezbaterea a fost inițiată în urmă cu trei ani, în cadrul relațiilor științifice dintre academiile și institutele de resort din R.P. Bulgaria, U.R.S.S. și țara noastră. Primul colocviu a avut loc la Moscova, în toamna anului 1969 *, iar cel de-al doilea, în anul următor, 1970, la București **.

Lucrările celui de-al treilea colocviu au cuprins prezentarea și discutarea următoarelor comunicări:

a) Din partea delegației bulgare:

— *Problema omului în cunoașterea științifică contemporană* (STEFAN ANGHELOV, DIMITR GHEORGHIEV)

— *Studierea personalității umane ca obiect al educației* (VASIL MOMOV)

— *Personalitatea și știința marxistă a religiei* (I. MIZOV)

— *Științele despre artă și problema omului* (AT. STOIKOV)

— *Personalitatea ca obiect al cercetărilor estetice* (V. VICEV).

— *Omul și realitatea umanizată* (M. BÎCIVAROV)

— *Analiza social-psihologică a situațiilor critice în formarea personalității* (G. IOLOV)

b) Din partea delegației sovietice:

— *Rolul analizei filozofice generale, istorice-concrete și sistemice-structurale în cercetarea problemei omului* (A. G. MÎSLIVCENKO)

— *Dialectica biologicului și socialului* (M. I. PETROSIAN)

— *Aspectul psihologic al problemei omului* (F. V. ȘOROHOVA)

— *Corelația dintre cercetarea filozofică și cea special-științifică a omului* (O. I. TABIDZE)

---

* Vezi, „Revista de filozofie", nr. 1/1970.

** Vezi, „Revista de filozofie", nr. 1/1971.

c) Din partea delegației române :

— *Umanismul socialist, criteriu de valorizare a culturii românești* (ION PASCADI)

— *Structuralismul și esența omului* (H. WALD)

— *Societatea socialistă multilateral dezvoltată și criteriile unei tipologizări a personalității morale* (VASILE POPESCU)

— *Dimensiunea umanistă a științei în societatea socialistă multilateral dezvoltată* (DANA CONSTANTINESCU)

— *Sexul în raport cu natura umană. Aspecte din dialectica biologicului și socialului în cadrul naturii umane* (I. PEATNIȚCHI).

Desfășurarea colocviului a evidențiat utilitatea unor asemenea contacte științifice între cercetătorii marxiști din țările socialiste, precum și actualitatea temei dezbătute.

REDACȚIA

SOCIETATEA SOCIALISTĂ MULTILATERAL DEZVOLTATĂ ȘI CRITERIILE UNEI TIPOLOGIZĂRI A PERSONALITĂȚII MORALE

DE

VASILE POPESCU

Obiectivul fundamental al eticianului marxist îl constituie elaborarea teoretică a categoriilor, a normelor și a valorilor morale proprii unei structuri sociale determinate. Dar prin însuși acest fapt, cercetarea teoretică devine — sau implică în mod esențial — generalizarea realității practice : cercetarea ethosului devine, în mare măsură, cercetare a experienței morale practice. Totodată, după cum se știe, generalizarea practicii morale — — ca de altfel, orice generalizare teoretică — nu se poate realiza în afara unui *cadru metodologic, sistematizator și indicativ*. Prin aceasta, dezvoltarea continuă a studiului metodelor — în etică, precum și în alte domenii ale științei și filozofiei sociale — apare ca o sarcină teoretică legitimă și totodată necesară. Pe de altă parte, întrucît metodologia marxistă în ansamblu și orice metodă particulară urmăresc, în ultimă analiză, oglindirea realității obiective, construirea unei metode corecte este funcție de surprinderea cît mai adecvată a legilor obiective care acționează în domeniul cercetat.

Reținînd aceste principii generale, ne vom opri, în continuare, asupra cîtorva probleme mai importante ale definirii, caracterizării și aplicării metodei tipologice în investigarea fenomenului moral, în relevarea coordonatelor principale ale personalității morale specifice orînduirii socialiste.

Reevaluarea importanței metodei tipologice — ale cărei începuturi se pierd în depărtata antichitate — se datorește, astăzi, perspectivei întemeierii sale pe baze științifice : dintr-un teritoriu în mare măsură atașat literaturii și cunoașterii nesistematice, teoria tipurilor morale are, în prezent, șansa trecerii în zonele sistematice și sistematizate ale cercetărilor exacte. De bună seamă, tipologia științifică preia din arsenalul construcțiilor trecutului o mare parte din materialul metodologic constructiv pe care-l „regîndește", topindu-l și returnîndu-l în forme moderne, pe baza unei „tehnologii" contemporane. Astfel ia naștere o anumită

Rev. Filoz., **19**, 2, p. 203–208 București, 1972

structură calitativă sau cantitativă ale cărei noduri, „centre de influență", acoperă prin sferele lor totalitatea fenomenului observat. „Centrele de influență" sistematizează valorile disparate în categorii generale, apte pentru un studiu amănunțit și precis și, în același timp, pentru încadrarea oricărui fenomen observabil în viitor : *tipologie înseamnă atît sistematizare și încadrare, cît și previziune științifică* [1].

O definire mai precisă a coordonatelor generale ale tipologizării implică însă luarea în considerație a apropierilor și distincțiilor dintre aceasta și clasificare. Clasificarea este considerată drept operația logică prin care se realizează gruparea, pe baza unui criteriu, a unei multitudini de lucruri și fenomene în *clase*. Găsirea criteriului de clasificare constituie operația cea mai dificilă, deoarece de valabilitatea criteriului depinde valabilitatea clasificării însăși. Sub acest aspect, clasificările pot fi *naturale* — atunci cînd criteriul de ordonare ține de esența fenomenelor clasificate. În *Dialectica naturii*, F. Engels încearcă o asemenea clasificare a științelor, criteriul de clasificare constituindu-l însăși succesiunea formelor de mișcare cărora le corespund diferitele științe [2]. Clasificarea poate fi *artificială* — atunci cînd fundamentul clasificării este exterior esenței fenomenelor ordonate : diferitele forme de clasificare a cărților — alfabetică, cronologică, teritorială, zecimală etc. — constituie exemple des întîlnite ale clasificării artificiale. Clasificarea naturală este, desigur, superioară clasificării artificiale, oferind posibilitatea unor sistematizări care prin ele însele să constituie pași înainte în domeniul unei anumite științe (clasificarea elementelor chimice în tabloul lui Mendeleev dovedește în mod concret adevărul celor de mai sus). Totuși, clasificarea artificială nu este complet lipsită de virtuți ; dimpotrivă, ea poate constitui fie un pas pe drumul elaborării unei clasificări naturale, fie un procedeu de sistematizare și prelucrare rapidă a informațiilor. După părerea noastră, clasificarea artificială are un caracter negativ numai atunci cînd este *opusă și înlocuiește* clasificarea naturală, prezentîndu-se drept clasificare *ultimă și definitivă*.

Dacă acestea sînt elementele sintetice ale clasificării, prin ce se deosebește de clasificare operația de stabilire a tipurilor (tipologizare)? Să rezolvăm această întrebare indirect, îndreptîndu-ne atenția spre produsul final al operației de tipologizare — *tipul*.

Dintre semnificațiile multiple acordate tipului (renunțînd la sensul cotidian al cuvîntului „tip" ca individ oarecare), reținem trei înțelesuri principale : 1) ființă concretă, reală sau imaginară, *reprezentativă* pentru o anumită grupă de ființe ; 2) formă sau model care reprezintă prin însușirile sale grupe sau categorii de fenomene asemănătoare ; 3) totalitatea caracteristicilor sau însușirilor distinctive ale unei clase, grup etc.

Este ușor de văzut că primul sens are legături intime cu celelalte două : individul (sau fenomenul) tipic este acel individ (fenomen) căruia îi aparțin, de pildă, totalitatea caracteristicilor sau însușirilor distinctive ale grupului. De aici, mulți autori deosebesc clasificarea de tipologie prin faptul că ultima urmărește găsirea individului tipic și, în consecință,

[1] Vezi în acest sens, E. Fischbein, *Previziunea în psihologie*, în volumul *Despre previziunea științifică*, București Edit. științifică, 1965.

[2] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a III-a, București, Edit. politică. 1966, p. 220 și urm.

nu acoperă întreaga sferă a fenomenului : caracteristicile individului tipic nu se întîlnesc decît la o minoritate de indivizi, deoarece acesta constituie *caz-limită*. Prin urmare, operația de stabilire a tipologiilor este considerată drept o operație de desprindere și formulare a unor categorii astfel caracterizate încît ele să constituie *centre de gravitație* a indivizilor. În acest sens, unii indivizi vor fi mai apropiați, alții mai îndepărtați de centrul respectiv. Primii — puțini la număr — constituie indivizii tipici ; ceilalți — marea majoritate — pot fi atașați la un anumit centru numai forțînd lucrurile și făcînd abstracție de influența — adesea tot atît de puternică — a celorlalte centre gravitaționale. Un exemplu concret al unei astfel de tipologii îl constituie împărțirea temperamentelor în cele patru tipuri hipocratice : coleric, sanguin, flegmatic și melancolic. În formă pură, cercetările au dovedit că tipurile de mai sus se găsesc destul de rar : maximum 20%. În concluzie, conform acestei orientări, tipologia se deosebește de clasificare prin faptul că *nu acoperă total sfera fenomenului sau clasei de obiecte cercetate*[3].

Alte tipologii acoperă însă total sfera fenomenului studiat. De pildă, în funcție de particularitățile corelației sistemelor de semnalizare, I. P. Pavlov deosebea trei tipuri „specific umane" de activitate nervoasă superioară : *tipul artistic* — predominarea primului sistem de semnalizare asupra celui de-al doilea ; *tipul abstract* — predominarea celui de-al doilea sistem de semnalizare ; *tipul intermediar* — relativa echivalență a celor două sisteme de semnalizare [4]. Și aici, evident, găsim cazuri-limită ; de data aceasta însă, cazul-limită nu mai este — cel puțin pentru primele două tipuri — individul tipic, ci *reprezentantul extrem* al tipului respectiv. Tipologia hipocratică a fost definită mai sus ca reprezentînd o structură orizontală *neordonată*, în care „centrele gravitaționale" se află la același nivel. Tipologia activității nervoase formează o structură, într-un anumit sens, verticală, în care cele trei tipuri sînt riguros *ordonate*. Orice individ poate fi încadrat, fără dubii, într-unul dintre cele trei tipuri ordinate linear. De asemenea, în sociologie, majoritatea tipologiilor actuale (elaborate, este drept, în vederea rezolvării unor probleme particulare) încearcă schematizarea domeniului observației sau experimentării în așa măsură încît toți indivizii să poată fi cuprinși în tipurile elaborate [5]. Aceste tipologii care acoperă întreaga sferă a fenomenului s-ar apropia deci de clasificări. Prin urmare, distincția dintre clasificare și tipologie nu se bazează (sau nu se bazează *numai*) pe o caracteristică extensională — aceea a încadrării totale sau numai a indivizilor tipici[6].

---

[3] Andrei Athanasiu, *Scris și personalitate*, București, Edit. științifică, 1970, p. 90.

[4] *Psihologia*, sub red. A. A. Smirnov, A. N. Leontiev, S. L. Rubinstein, B. M. Teplov, București, Edit. de stat didactică și pedagogică, 1959, p. 492—494.

[5] Într-o cercetare privind atitudinile sindicale ale muncitorilor, O. Benoît extrage două elemente ale raportului individ-societate : *contribuția* și *retribuția* individului. Ambele sînt descompuse în două dimensiuni : *slab* și *puternic*. Combinarea dimensiunilor celor două elemente dă naștere la *4 tipuri de situații* : a) *dependență* — contribuție slabă, retribuție puternică ; b) *marginalitate* — contribuție și retribuție slabă ; c) *putere* — contribuție și retribuție puternică ; d) *frustrare* — contribuție puternică, retribuție slabă (*Le vocabulaire de sciences sociales. Concepts et indices*, Paris Mouton et Co., 1965, p. 138—140).

[6] Nu avem spațiul necesar pentru dezvoltarea acestei probleme și în planul cantitativului. Spunem, totuși, că în acest plan rezolvarea depinde de *nivelul măsurii* folosite în tipologizare : nominal sau ordinal.

După părerea noastră, distincția dintre clasificare și tipologie trebuie să se oprească și asupra altor aspecte. După cum arătam mai sus, clasificarea poate fi naturală sau artificială, în funcție de caracterul criteriului ales. Tipologia, la fel ca și clasificarea, se obține pe baza unui criteriu sau a unor criterii tipologice (fundamente ale tipologizării). Teoretic, ele se împart, de asemenea, în intrinseci sau extrinseci domeniului de tipologizat. Putem considera o tipologie „artificială" ? Cu alte cuvinte, putem constitui tipuri morale, de pildă, aplicînd un criteriu *exterior* conținutului domeniului de tipologizat ? Răspunsul este fără doar și poate negativ : tipologia este tipologia *unui domeniu*, iar tipul va cuprinde caracteristicile de conținut ale acelui domeniu. Putem avea o clasificare a indivizilor în funcție de litera cu care le începe numele etc. Ea ne va ajuta să sistematizăm indivizii potrivit unor cerințe speciale. Dar o asemenea ordonare după un criteriu exterior nu va putea constitui niciodată baza unei tipologii morale. Astfel, tipologia pare a fi, potrivit celor expuse, o clasificare naturală, deci o specie a clasificării. Distincția propusă se bazează pe natura fundamentului, a criteriului de ordonare — extrinsec sau intrinsec domeniului de sistematizat.

Să examinăm acum rezultatele operațiilor de clasificare, respectiv de tipologizare. În primul caz avem de-a face cu *clasele* domeniului ordonat ; în al doilea caz, cu *tipurile* domeniului. În raport cu clasa, membrii se găsesc la *același nivel* ; în raport cu tipul, avem *cazuri-limită* — indivizi tipici sau extremi ; deci tipul conține (sau poate să conțină) în interiorul său *diferite nivele* ; membrii tipului pot reprezenta *mai bine* sau *mai puțin bine* tipul — aceasta e adevărat pentru primul gen de tipologii („hipocratice") examinat, dar problema e reală și pentru celelalte tipologii.

În concluzie, operația de tipologizare are multe aspecte comune cu clasificarea, dar, pe de o parte, tipologia nu se poate realiza decît pe baza unui sau unor criterii intrinseci fenomenului cercetat și, pe de altă parte, în destule cazuri — dacă nu în toate — indivizii subsumați unui tip îl reprezintă într-un grad diferit, ajungîndu-se în situația în care anumite elemente observate nu pot fi încadrate definitiv și irevocabil în nici o grupă a sistematizării. Cu alte cuvinte, *tipologiile pot fi și clasificări naturale și sistematizări cu totul deosebite de simpla ordonare în clase „orizontale"*.

Elaborarea unei tipologii a personalității morale trebuie, astfel, să se înscrie pe coordonatele metodologice și tehnice expuse mai sus. În primul rînd, fundamentul tipologizării sau criteriul de tipologizare trebuie să fie intrinsec teritoriului moralității. Aceasta însă nu are nimic de-a face cu formularea unor criterii abstracte, subsumarea tipologiei unor valori etice „pure". Ethosul este influențat și influențează, la rîndul lui, celelalte teritorii ale conștiinței sociale, ale relațiilor sociale în general. Prin urmare, tocmai pentru a fi cu adevărat intrinsec teritoriul moralității, *criteriul sau criteriile de tipologizare trebuie să exprime și să se exprime prin acele concepte care oglindesc cel mai adecvat atît specificul experienței morale practice, realitatea morală vie, concretă, cît și coordonatele sociale generale pe care se înscrie această moralitate.*

Astfel, alegerea criteriilor adecvate pentru elaborarea unei tipologii a personalității morale în orînduirea noastră va fi o funcție a finalității teoretice și practice de ansamblu : *societatea socialistă multilateral dezvoltată*. Fără îndoială, conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată

este deosebit de complex și bogat în elemente diverse, corespunzător imensului domeniu de aplicare : dezvoltarea multilaterală a forțelor de producție, repartizarea lor teritorială justă, schimbările din cadrul structurii sociale, precum și cele care intervin în însești mecanismele activității productive, problemele repartiției, nivelului de viață etc. etc. sînt tot atîtea elemente ale conceptului general. Dar, după cum sublinia secretarul general al Partidului Comunist Român în expunerea la Consfătuirea de lucru din domeniul ideologiei și activității politice și cultural-educative ținută în iulie 1971, „toate acestea nu ar da imaginea completă a ceea ce înțelegem noi prin făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate dacă nu am avea în vedere și activitatea pentru transformarea conștiinței oamenilor. Poporul trebuie să acționeze conștient pentru rezolvarea tuturor problemelor ce se ridică în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, să-și făurească în mod conștient viitorul"[7].

Finalitatea umană a transformărilor sociale pe care le presupune făurirea și dezvoltarea societății socialiste multilateral dezvoltate, caracterul *conștient* al acestora, ridicarea continuă a conștiinței socialiste a oamenilor și, în particular, a conștiinței lor morale constituie, așadar, acele elemente care — implicit sau explicit — trebuie să se regăsească în alegerea sau formularea criteriilor de tipologizare. Pe de altă parte, făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate este un proces complex, îmbinînd într-un tot unitar *realitatea și perspectiva, imediatul și idealul*. În consecință, aplicarea unor criterii corecte va duce la formularea unor tipuri *ordonate* ale personalității morale : grupele tipologice nu vor fi „orizontale", ci *ierarhizate, funcție de finalitatea socială și umană generală*. Astfel, tipologia personalității morale în socialism va avea cu totul altă structură internă decît vechile tipologii morale ale lui Theofrast sau La Bruyère : în cadrul acestora din urmă, tipurile erau centrate în jurul unor valori morale — în cazurile respective, negative — așezate pe un plan singular ; distincția dintre ele era o distincție *nominală*, și nu ordinală. Dimpotrivă, tipurile de personalitate morală existente în societatea noastră se vor înscrie pe planuri diverse, într-o suită continuu ascendentă. Fără îndoială, folosirea unor tipologii morale „orizontale", nominale nu ne este interzisă, dar asemenea tipologii nu permit decît o descriere primară a mișcării fenomenului moral, nu pot exprima perspectivele și tendințele dezvoltării personalității.

Această comunicare este în primul rînd metodologică. De aceea, o încercare de dezvoltare, în conținut, a principiilor de mai sus (cu alte cuvinte, elaborarea unei tipologii propriu-zise) iese în afara obiectivelor noastre principale, ea implicînd, în plus, multiple cercetări parțiale, sinteze etc. Totuși, credem, o serie de elemente strict necesare elaborării tipologiei personalității morale pot fi desprinse și în acest stadiu de început al cercetărilor.

Astfel, dintre criteriile construirii unei tipologii a personalității morale în societatea socialistă nu poate lipsi, după părerea noastră, *atitudinea față de muncă*. Acest criteriu al tipologizării personalității morale

[7] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative. 9 iulie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 36.

are un dublu avantaj : pe de o parte, atitudinea față de muncă, ca principiu moral, constituie un element specific al ethosului și—totodată—prin legăturile sale, prin dependențele și interdependențele sale cu alte domenii ale conștiinței — politice, economice, profesionale etc. — oglindește destul de bine și ansamblul social general, finalitățile esențial umane ale societății socialiste multilateral dezvoltate. Pe de altă parte, atitudinea față de muncă poate fi, relativ, facil *ordonată* folosind tehnici adecvate : analiza ierarhică, analiza structurii latente etc. Grupele rezultate, prin combinări tip „arbore" cu alte asemenea criterii esențiale pentru definirea *integrală* a personalității morale, vor realiza, în final, o structură tipologică ierarhizată posibilă, adecvată atît dezvoltărilor teoretice ulterioare, cît și aplicărilor practice, educative.

Problemele teoretice ale elaborării unei tipologii a personalității morale în socialism sînt, după cum sperăm că au reieșit din această scurtă prezentare generală și oarecum simplificată, deosebit de complicate, dar, totodată, deosebit de fertile pentru investigarea științifică a ethosului. Rezolvarea lor implică o sporire a efortului metodologic, dar și contribuții esențiale din partea sociologiei morale, a filozofiei morale și, poate, chiar a metamoralei. Dar îmbinarea acestor complexe abordări nu va conduce la reușită științifică decît în măsura în care structura tipologiei personalității morale se va încadra și, totodată, va reflecta coordonatele și finalitățile practice umane și sociale de ansamblu : făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate.

SEXUL ÎN RAPORT CU NATURA UMANĂ. ASPECTE DIN DIALECTICA BIOLOGICULUI ȘI SOCIALULUI ÎN CADRUL NATURII UMANE

DE

I. PEATNIȚCHI

Androcentrismul, adică ideea întîietății bărbatului, rămîne pînă astăzi — și nu numai în țările înapoiate — invariantul cel mai tenace al viziunii despre lume, mereu schimbătoare. În răstimp de cîteva mii de ani, multe s-au schimbat în tabloul lumii, chiar Pămîntul și-a mutat sediul din centrul universului undeva la periferie, însă bărbatul tot mai continuă să troneze în centrul universului uman, în pofida procesului ubicuitar al emancipării feminine.

Istoria o scriu bărbații pentru bărbați și despre bărbați, remarcă pe drept cuvînt Pierre Grimal[1]. Dar de vină este, probabil, nu numai atitudinea disprețuitoare, statornicită de-a lungul secolelor, față de femeie. Printre bărbați, realmente, se întîlnesc mai des individualități vii și viguroase, capabile să facă istorie. N-ar fi de prisos însă să amintim că și oligofrenicii sînt de cîteva ori mai numeroși printre bărbați decît printre femei. Curba de repartiție a capacităților intelectuale (și în general spirituale) printre bărbați indică o dispersie mai largă comparativ cu partea feminină a omenirii. Cu alte cuvinte, variantele extreme, mult depărtate de medie (atît geniile, cît și arieratii mintali), se întîlnesc mai frecvent printre bărbați. Femeile sînt mai strînse în jurul mediei.

Variabilitatea individuală mai largă a reprezentanților sexului masculin, comparativ cu sexul feminin, este o lege biologică generală bine stabilită, valabilă și pentru populațiile umane.

Probabil că tocmai prin această împrejurare, și nu prin mentalități androcentriste, s-ar explica și faptul că toate tipologiile (astrologice, psihologice, clinice, antropologice etc.) sînt aproape exclusiv tipologii masculine,

---

[1] Vezi în *Histoire mondiale de la femme*, vol. I, Paris, Nouvelle librairie de France, 1965, p. 7—8.

deoarece o tipologie masculină este mult mai ușor de construit decît una feminină ; elaborarea unei tipologii antropologice capabile să cuprindă convenabil și componenta feminină, adică cea mai puțin diferențiată a populațiilor umane, rămîne pînă astăzi o importantă problemă metodologică, care nu a căpătat încă o soluție satisfăcătoare.

Dar dacă tradiția, condiționată social-economic, care considera mai adecvat să-i rezerve femeii o gamă mai puțin variată de roluri în viața socială, își găsește o anumită justificare în sus-menționatele particularități biologice ale bărbaților, ea păcătuiește evident împotriva unei alte legi biologice : dacă bărbatul, în virtutea individualității sale mai diferențiate de la natură, *pare născut pentru cutare sau cutare rol social*, în schimb femeia, în virtutea plasticității și universalității sale înnăscute, *este capabilă să adopte cu succes orice rol.*

Și totuși vestigiile tradiției nedrepte dăinuie pînă astăzi într-o formă sau alta. Și această tradiție este foarte veche. Să ne amintim măcar faptul că în multe limbi cuvîntul „om" însemnează și „bărbat", iar femeii îi este rezervată o denumire aparte, care o situează oarecum în afara limitelor umanului. Teologul creștin Augustin a ridicat problema dacă femeia merită denumirea generică de *homo* „în toate sensurile acestui cuvînt", iar după un secol disputele pe această temă au devenit atît de aprinse, încît a fost necesar să fie convocat un conciliu de episcopi și să se pună chestiunea la vot ; numai o majoritate de cîteva voturi a adus o soluție în favoarea femeii, dîndu-i dreptul să fie considerată om și deci să aibă suflet.

Și chiar în dragoste, care s-ar părea că aduce egalitate între sexe, femeii îi era rezervat predominant rolul de obiect al dragostei, ceea ce se reflectă, bunăoară, în doctrina freudiană, unde subiect al eroticului este mai ales bărbatul.

Atmosfera alimentată de asemenea tradiții are drept consecință, printre altele, faptul că femeile suferă deseori de așa-numitul „complex de castrație", adică se consideră un fel de bărbați incompleți, deși datele din biologie ar sugera mai curînd concluzia — dacă schematizăm la maximum — că masculul este o femelă ratată, iar masculinitatea este o restricție și un eșec al feminității[2]. Și chiar în țările în care emanciparea femeii este foarte avansată, peste jumătate din femei regretă că nu s-au născut în ipostază de bărbați, iar peste două treimi consideră preferabil să aibă copii de sex masculin.

Nu este exclus însă ca în viitorul cel mai apropiat modelul androcentric să cadă pradă unui faliment total și, eventual, chiar să treacă în contrariul său, în ginocentrism. În orice caz, premisele unei atare revoluții se acumulează vertiginos. Creșterea necontenită a rolului femeii în producție, în familie, în domeniul științei și instrucțiunii publice, pe tărîm social etc., lupta activă a femeilor pentru drepturile lor, „feminizarea" generațiilor sub influența personalului pedagogic, compus în majoritate din femei, acumularea datelor despre superioritatea biologică a sexului

[2] Am argumentat mai pe larg această teză în comunicarea noastră *Implications philosophiques du problème de la sexualité en biologie*, prezentată la cel de-al IV-lea Congres internațional de logică, metodologie și filozofie a științei, București, 29 august 4 septembrie 1971.

feminin, atît la animale, cît şi la om (indici mai înalţi de vitalitate, rezistenţă, adaptabilitate, longevitate etc. la reprezentanţii sexului feminin, comparativ cu sexul masculin)[3] — toate acestea şi încă multe altele vor obliga, probabil, la revizuirea radicală a ideii, acceptată în mod tacit, despre superioritatea bărbaţilor.

Dar dacă modelul ginocentrist este în principiu posibil şi probabil inevitabil (deoarece în istoria culturii se produc deseori pendulări între extreme), cu greu s-ar putea admite că el ar fi necesar, deoarece ar menţine însăşi ideea despre raporturile ierarhice dintre sexe. În realitate însă, aşa cum vom vedea mai jos, cele două sexe nu sînt grade ale naturii umane, ci forme ale ei, deşi din punct de vedere pur biologic femeia ca individ este net superioară bărbatului. În loc să participăm la disputele pe tema întîietăţii unuia sau altuia din cele două sexe, ar fi mult mai util ca pe baza datelor ştiinţifice existente să discutăm la rece particularităţile specifice ale celor două sexe în raport cu natura umană. Aici este foarte important să ne ferim de extreme. Particularităţile de sex care au relaţie cu natura umană (în primul rînd, particularităţile de ordin psihologic) nu sînt nici atît de rigid determinate biologic, încît să fie total insensibile la influenţe sociale modificatoare, cum sînt înclinaţi să creadă unii medici ; nici atît de independente de determinismul biologic, încît să fie considerate pur şi simplu ca rezultat al unei convenţii sociale, aşa cum procedează unii culturologi, de pildă Margaret Mead.

Pentru a evita confuziile şi discuţiile sterile, este important să delimităm nu pur şi simplu diferenţele biologice dintre sexe, ci diferenţele de ordin *biologic general*, proprii tuturor formelor vii, inclusiv omului, şi deci extrem de stabile în raport cu influenţele sociogene, extrem de invariante în tabloul variabil pe care îl prezintă rezultatele diverselor influenţe sociale.

Datele din biologie ne arată că în genere masculii sînt mai specializaţi, mai diferenţiaţi şi mai fragili, dar mai „progresivi", în timp ce femelele sînt mai nediferenţiate, mai universale, dotate cu o vitalitate mai viguroasă, dar mai atavice[4]. De fapt, universalitatea mai largă şi diferenţierea mai puţin avansată a femelei sînt un corolar al atavismului său. În limite intraspecifice, mica doză de atavism, caracteristică femelei, nu subminează virtuţile biologice corespunzătoare nivelului filogenetic atins de specia respectivă, ci mai curînd le întăreşte, asigurîndu-i femelei o conduită mai suplă în faţa agresiunilor şi surprizelor, cu posibilităţi de restabilire finală mai lesnicioasă, ceea ce prezintă unele avantaje adaptative neîndoielnice. Cît priveşte specia umană, şi aici sexul feminin prezintă anumite trăsături de atavism comparativ cu sexul masculin, dar această doză de atavism nu este o trăsătură infraumană, ci rămîne în limita umanului, iar prin reversul său, şi anume prin universalitate, conferă femeii calitatea unei forme particulare a naturii umane plenare.

---

[3] Indicaţii bibliografice cu privire la această chestiune pot fi găsite în lucrarea noastră *Dialectica vitalităţii organismelor*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969.

[4] V. A. Gheodakian, în „Problemî peredaci informaţii", vol. I, 1965, nr. 1, p. 105—112; V. A. Gheodakian, în volumul *Strukturnie urovni biosistem*, Moscova, 1967, p. 211—224; V. A. Gheodakian, în volumul *Problemî evoliuţii*, Novosibirsk, Ed. Nauka, 1968, p. 30—36.

Deoarece, așa cum am mai spus, nu ținem neapărat să încurajăm o mentalitate ginocentristă, vom arăta pur și simplu *avantajele* (relative, bineînțeles) ale specificului biologic susmenționat al sexului feminin în raport cu natura umană.

Să examinăm întîi consecințele atavismului feminin.

La femeie, activitatea subcorticală este relativ mai dezvoltată decît la bărbați ; este o trăsătură atavică. Tot ca o trăsătură atavică poate fi considerată și folosirea predominantă de către femei a informației vizuale, spre deosebire de bărbați, care folosesc predominant informația auditivă (Argyll, 1967). Tocmai auzul este însă simțul uman cel mai evoluat, fiind intim legat de apariția limbajului și a gîndirii abstracte [5]. Dar dacă în virtutea particularităților fiziologice menționate bărbatul este relativ mai apt pentru gîndire abstractă și activitate teoretică, femeia în schimb este mai aptă pentru intuiție, care completează fericit gîndirea rece masculină, ca și pentru activitate practică, ceea ce nu-i de loc rău, dat fiind că practica este atît sursa, cît și debușeul travaliului teoretic.

Unii autori misogini au ajuns să vorbească chiar despre „debilitatea mintală fiziologică, înnăscută, a femeii" (K. Moebius). Caracterul total eronat al concluziilor de acest gen, provenite din interpretarea denaturată a unor date reale, a fost demonstrat de școala pavloviană, dar cu un alt prilej, și anume cu prilejul discuției referitoare la calitățile umane ale artistului și ale gînditorului. Predominanța primului sistem de semnalizare (care este mai atavic) la tipul „artistic" nu-l scoate pe acesta din limita umanului, ci îl integrează organic în natura umană, ca o ipostază plenară a ei, alături de tipul „reflexiv", „abstract", la care predomină cel de-al doilea sistem de semnalizare, mai evoluat sub aspect filogenetic. Aceeași argumentare este valabilă în principiu și pentru justa apreciere a particularităților fiziologice ale femeii.

Să ne ocupăm acum de caracterul mai nediferențiat, mai universal al modalității feminine de integrare în natura umană. Un grad mai redus de diferențiere însemnează, printre altele, o doză mai mare de entropie, de pildă în sfera comportamentului. De aici decurge și o mai mare nehotărîre a femeii, înclinația spre capricii, o fermitate mai slabă etc. Dar tot de aici decurge și o disponibilitate mai mare pentru procesul de învățare, pentru restructurarea conduitei etc., ceea ce integrează profund femeia în natura umană, dat fiind că una din trăsăturile definitorii ale specificului uman este tocmai o eternă ucenicie, o eternă formare și modelare. Și dacă în viitorul cel mai apropiat va fi necesar nu să învățăm pur și simplu, ci să învățăm a învăța, înseamnă că mentalitățile misogine primesc încă o lovitură solidă, deoarece femeia corespunde mai bine viitoarelor cerințe ale progresului social.

O ilustrare a universalității femeii poate fi întrezărită, printre altele, în preferința femeii pentru criterii axiologice generale, nespecifice (în opoziție cu bărbatul, mai înclinat spre criterii diferențiate, specifice), fenomen consemnat de colegul Vasile Popescu în cercetările sale de sociologie [6].

---

[5] H. Wald, *Vizual și auditiv în cultură*, în „Revista de filozofie", 1969, nr. 11, p. 1 383—1 391.

[6] Vasile Popescu, *General și specific în afirmarea valorilor morale*, în „Astra", 1969, nr. 10, p. 9.

Merită să menționăm că gradul mai redus de diferențiere a organismului feminin, juvenilitatea femeii puteau să facă din ea purtătorul principal al antropogenezei, dacă admitem că antropogeneza s-a realizat într-adevăr prin neotenie, adică prin apel la forme ontogenetice mai „larvare", ceea ce, cu toate lipsurile teoriei fetalizării, emisă de Bolck, pare mai mult decît probabil.

Este de prisos să mai amintim că universalitatea femeii îi deschide acces — contrar unor opinii tradiționale eronate — tocmai la o gamă *mai largă* de roluri sociale și profesiuni decît în cazul bărbatului.

Mai mult decît atît, universalitatea femeii apare ca un factor în stare să se opună — pînă la o limită — procesului de alienare a omului față de propria sa natură. Este adevărat că alienarea reprezintă un proces social-economic, în cadrul căruia limitarea universalității și a libertății umane apare ca o consecință. Dar este la fel de adevărat că, *în condiții sociale identice sub aspectul presiunii factorilor de alienare*, va fi mai puțin expus alienării acel individ uman care e dotat de la natură cu o mai mare universalitate, suplețe, flexibilitate, adică cu un mai mare grad nativ de libertate umană. Așadar, *în anumite privințe*, femeia, în pofida atavismului ei, sau mai bine zis datorită tocmai atavismului, este mai ferm integrată în natura umană decît bărbatul.

Sexele pot rămîne egale fără să fie neapărat identice.

Credem că concluzia metodologică principală care se poate desprinde din cele de mai sus este aceea că specificul nativ al sexelor trebuie studiat cu grijă tocmai pentru a-i asigura fiecărui sex locul cel mai potrivit în cadrul variatelor manifestări sociale, specifice, ale naturii umane, unde sexele se află nu în relații ierarhice, ci în relații de complementaritate.

Totuși, convertirea gradației biologice (atavism — „progresivitate") în echivalenți sociali cere o explicație, care credem că se poate întrezări în faptul că un sistem organizat, cu cît este mai complex și mai evoluat, cu atît este mai apt să realizeze aceleași funcții prin modalități variate. Este unul din aspectele binecunoscutei ecbifinalități. Sistemul social, fiind extrem de complicat și de evoluat, dispune de suficiente resurse pentru a folosi forme biologice ierarhice în roluri echivalente față de propriul său specific, deci și în raport cu natura umană, care este o rezultantă socială.

Cît privește dezideratul metodologic al studierii și folosirii adecvate a specificului nativ al celor două sexe, acest deziderat își găsește cele mai propice condiții de aplicare în cadrul societății socialiste, în care, pe de o parte, se asigură condițiile materiale și spirituale ale egalității efective între sexe, iar pe de altă parte se depun eforturi sistematice pentru o abordare diferențiată, individualizată, a cerințelor și posibilităților fiecărei personalități umane în parte, în interesul întregii societăți. Acest efort convergent asigură integrarea optimă a specificului celor două sexe în sînul naturii umane plenare.

ROLUL ANALIZEI FILOZOFICE GENERALE, ISTORICE-CONCRETE ȘI SISTEMICE-STRUCTURALE ÎN CERCETAREA PROBLEMEI OMULUI

DE

A. G. MÎSLIVCENKO (U.R.S.S.)

Starea actuală a cercetărilor asupra omului se caracterizează printr-o mare varietate a modalităților de abordare, cuprinzînd atît aspectele naturalist-științifice, cît și cele umanitare ale problemei. Procesul complex de diferențiere și de integrare a științelor despre om, necesitatea considerării permanente a realizărilor reciproce în studierea diferitelor aspecte ale omului arată că această problemă, în ansamblu, nu poate fi rezolvată de una sau de cîteva științe speciale (de pildă psihologia, antropologia etc.), că ea constituie prin natura sa o problemă complexă și sintetică.

În același timp trebuie să recunoaștem că principiul metodologic al complexității nu numai că ajută la rezolvarea problemei omului, dar generează el însuși probleme noi. Vom menționa îndeosebi două dintre acestea : în primul rînd, necesitatea dezvăluirii particularităților și a specificului cercetărilor, cu alte cuvinte a nivelelor analizei (filozofic, psihologic, concret-sociologic etc.), pentru a determina apoi sferele și gradul unității lor, al completării și corelației lor reciproce și, în al doilea rînd, necesitatea de a formula principiile teoretico-metodologice ce le sînt comune lor și fără de care nu este posibilă făurirea unei imagini unitare asupra omului.

Este limpede că baza și metodologia unei abordări complexe le asigură numai filozofia — învățătura materialist-dialectică despre natură, societate și om, care, la rîndul ei, trebuie să se sprijine pe realizările științelor speciale despre om. În literatura marxistă contemporană nu există încă un punct de vedere unanim acceptat relativ la problemele care țin de abordarea filozofică a omului. Se constată adesea o reducere de fapt a aspectului filozofic la problemele umanismului, sociologiei personalității etc.

Este ușor de observat că dificultatea în determinarea aspectului filozofic al problemei omului apare chiar de la primii pași. În primul

Rev. Filoz., **19**, 2, p. 215–220, București, 1972

rînd se ridică următoarea problemă : este oare just modul de a pune problema „omului în general", adică a „naturii umane", a „esenței generice" a omului etc., sau trebuie să vorbim numai despre omul unei anumite formațiuni social-economice și al unei anumite clase ?

Se știe că clasicii marxism-leninismului s-au ridicat împotriva abordării abstracte a societății și omului, opunîndu-i o cercetare concret-istorică. Obiecțiile lor nu vizau însă conceptele de „societate", „om" ca abstracții științifice, ci în primul rînd interpretarea metafizic-abstractă a acestora ca substanțe independente și, în al doilea rînd, interpretarea pur naturalistă a naturii umane.

Cerința unei analize istorice-concrete ca metodă cu adevărat științifică și ca armă eficientă împotriva concepțiilor speculativ metafizice a fost înțeleasă uneori în literatura marxistă oarecum unilateral, de pe pozițiile absolutizării particularului (a elementului de clasă etc.), ceea ce s-a tradus la anumiți autori într-un relativism istoric și în negarea a tot ceea ce are un caracter general-valabil. În consecință au fost subapreciate și chiar scăpate cu totul din vedere aspectele general-filozofice, general-istorice și general-umane.

Cu toate acestea, în scrierile tînărului Marx, ca și în operele din anii maturității, întîlnim destul de des conceptele de „natură umană", de „esență generică" etc. Ar fi greșit să considerăm că, odată cu formarea și dezvoltarea filozofiei marxiste, aceste noțiuni dispar și sînt înlocuite exclusiv cu analiza concret-istorică a personalității proletarului și a capitalistului. Este adevărat că Marx și Engels criticau interpretarea metafizică abstractă și biologică a naturii umane (de pildă în filozofia lui Feuerbach) și că eforturile lor principale erau îndreptate către analiza omului dintr-o anumită formațiune și îndeosebi din cea capitalistă. Dar de aici nu rezultă deloc că noțiunea de natură „în genere" a pierdut orice sens în filozofia marxistă și că trebuie eliminată din ea.

Folosind conceptul de „natură umană", clasicii marxism-leninismului au relevat unele calități generale ale omului : năzuința către o activitate creatoare și dezvoltare multilaterală, prezența unor norme general-umane ale moralei (așa-numitele norme elementare ale moralității și dreptății), aspirația către frumos etc. V. I. Lenin s-a ridicat împotriva „mutilării naturii umane" în condițiile societății antagoniste, a formulat ideea posibilității schimbării acestei naturi prin schimbarea revoluționară a relațiilor sociale care nu-l satisfac pe om, a transformării active și creatoare a lumii și prin ea a omului însuși.

Totodată trebuie subliniat că nu există o natură eternă, invariabilă și că întreaga istorie nu este altceva decît o schimbare neîntreruptă a naturii umane. De aceea ar fi greșit să absolutizăm atît latura istorică concretă, cît și aceea general-umană din om. Operarea numai cu noțiuni generale, rupte de istoria vie, de analiza formelor istorice-concrete pe care le îmbracă esența omului și a modului în care se schimbă și se dezvoltă (principiul istorismului) nu poate duce în nici un caz la cunoașterea omului real. Căci generalul există nu prin el însuși, ci numai în și prin individual. Pornind de la ideea că concretul este o unitate între general, particular și singular, putem trage concluzia că fiecare om în parte reprezintă o unitate dintre generic (general), specific (particular) și individual (singular).

În cercetarea problemei omului (ca şi a altor probleme de filozofie), metodologia marxistă porneşte de la ideea că nu este suficientă doar analiza conţinutului intern şi a logicii dezvoltării noţiunilor generale, ci este necesară de asemenea analiza experienţei activităţii practice a oamenilor, a sistemului legăturilor istorice concrete dintre oameni în condiţiile procesului de muncă şi ale luptei de clasă. Semnificativ în această privinţă este modul cum au fost conspectate operele lui Hegel de către Lenin, care subliniază mereu, în raţionamentele filozofului german, tot ce depăşeşte cadrul de analiză a mişcării conceptelor — în sfera vieţii, a practicii, a creaţiei omului. Acolo unde Hegel nu face acest lucru, Lenin caută să-l citească în mod materialist şi să extindă analiza conceptelor la om şi la activitatea lui. Nu conceptul ca atare, ci omul este subiect şi demiurg. Astfel, analizînd problema autorealizării, Lenin observă că nu conceptul (ca la Hegel), ci omul tinde să se realizeze, să se afirme în lumea obiectivă[1].

K. Marx a luptat întotdeauna împotriva deducerii calităţilor concrete ale omului unei anumite epoci, unei anumite clase din noţiunea abstractă de „om în genere". Pentru a-l înţelege pe om aşa cum este el în realitate se cere o analiză istorică-concretă a omului, a caracterului muncii sale, a relaţiilor sociale etc. De aceea el scria : „...Trebuie să cunoaştem natura umană în general şi modificările suferite de ea în fiecare epocă istorică dată"[2]. Din această teză programatică rezultă, în primul rînd, că Marx recunoştea existenţa omului „în general" (adică a esenţei generice a omului) şi, în al doilea rînd, că el socotea necesară o cercetare a conţinutului ei concret istoric variabil.

Astfel metodologia marxistă a cunoaşterii filozofice a omului exclude absolutizarea atît a general-umanului, cît şi a istoricului concret, se conduce după principiul unităţii lor dialectice, care decurge dintr-o anumită continuitate în dezvoltarea forţelor de producţie, a procesului de muncă şi a culturii omenirii, ca şi a substraturilor biopsihice ale omului.

Un rol important în cercetarea problemelor filozofice ale omului revine metodei analizei sistemice-structurale, care şi-a găsit în ultimii ani o aplicare din ce în ce mai largă în diferitele domenii ale cunoaşterii ştiinţifice. Tocmai abordarea sistemică de către K. Marx a problemei omului şi societăţii, ca verigă inseparabilă a metodei sale dialectice, a permis depăşirea limitelor metodologiei premarxiste şi formularea unui unghi de vedere principial nou asupra problemei omului.

Principiul de bază al filozofiei lui Marx şi Engels erau „indivizii reali", activitatea lor şi condiţiile materiale de viaţă. Totuşi, spre deosebire de filozofia idealistă tradiţională, care în rezolvarea problemei omului îşi căuta punctul de sprijin în omul însuşi, în „conştiinţa de sine pură", marxismul îl analizează pe om în contextul unui anumit sistem — sistemul relaţiilor social-economice. Omul a fost explicat nu prin el însuşi, ci prin esenţa sistemelor sociale care apar ca rezultat al activităţii oamenilor, prin analiza structurii relaţiilor şi a legăturilor obiective independente de caracteristicile etico-antropologice ale purtătorilor acestor relaţii şi legături. La baza analizei nu a fost pusă o natură umană „invariabilă", nici com-

[1] Vezi V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 180.

[2] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 619.

ponenţii „atomari" ireductibili ai trebuinţelor şi năzuinţelor „naturale" umane, nici individul abstract cu conştiinţă de sine şi cu spirit de iniţiativă, ci acele relaţii interne ale sistemelor sociale care determină existenţa individuală şi conştiinţa omului, inclusiv trebuinţele şi ţelurile sale.

Din punct de vedere metodologic, acest mod nou de a trata problema a demonstrat superioritatea dialecticii materialiste, care cuprinde şi analiza sistemic structurală (metodă elaborată detaliat în *Capitalul* de către Marx). Metodei „observaţiei interioare" a individului, care cugetă despre sine şi despre lume, i s-a opus metoda cercetării obiective a structurii sociale complexe a ansamblului social, a sistemelor sociale ale activităţii umane, care oferea totodată şi cheia înţelegerii ştiinţifice a unor anumite atribute (inclusiv cele spirituale relativ independente) ale sistemelor. (În legătură cu aceasta îşi dezvăluie netemeinicia încercările unor filozofi contemporani de a opune dialecticii materialiste metoda sistemic-structurală şi alte metode particulare.)

Societatea nu este o sumă de indivizi, ci un sistem de legături social-istorice concrete, un sistem de raporturi reciproce între oameni. Pe de altă parte, omul ca individ nu este un atom izolat care rătăceşte în organismul social şi nici produsul unei „substanţe" mistice, ci un anumit sistem care posedă o structură complexă şi care nu se încadrează nici pe departe în limitele fizice spaţiale ale organismului omenesc. Principiilor „atomismului", „robinsonadei", „substanţei", „emanaţiei" etc. li s-a opus interpretarea materialist-dialectică a omului ca sistem original, în care, într-o măsură mai mare sau mai mică, îşi găseşte expresia totalitatea sintetizată a relaţiilor sociale care apar ca rezultat al activităţii obiectuale practice a oamenilor.

Astfel filozofia marxistă, biruind modul pur cantitativ, mecanicist în tratarea omului şi a societăţii, afirmă principiul analizei calitative a omului privit ca sistem.

Noţiunea de structură folosită cu succes în ştiinţa contemporană ajută la definirea elementelor constante care alcătuiesc noţiunea de „om", „personalitate" şi „individ". Nu este un secret că, vreme îndelungată, în literatura noastră aceste noţiuni aproape că nu se deosebeau şi erau folosite unele în locul celorlalte, fapt care ducea la o mare confuzie teoretică. Noţiunile de *individ*, *personalitate*, *om* sînt de acelaşi ordin, dar nu sînt identice. Distincţia dintre aceste noţiuni nu trebuie să ducă la o altă extremă — la delimitarea lor pronunţată şi la opunerea lor. Chiar şi faptul evident că omul este atît o parte a naturii, o fiinţă naturală de un gen deosebit, cît şi o parte a existenţei practice-sociale ne sugerează ideea că prin structura lor fiecare din noţiunile arătate cuprind atît componenţi sociali, cît şi naturali (biologici).

Vom sublinia totodată, că, în cazul de faţă, se ia ca obiect al cercetării nu numai esenţa, ci şi structura fenomenelor analizate. Prin structura obiectului înţelegem unitatea relativ constantă a elementelor şi a raporturilor dintre ele înăuntrul obiectului (în cazul de faţă a omului ca sistem), relevate pe baza principiului conservării sau invarianţei, precum şi unitatea dintre conţinutul intern al sistemului şi raporturile sale externe. Structura este modul relativ constant de organizare şi autoorganizare a elementelor unui sistem, care în cazul schimbării condiţiilor îşi păstrează

constanța, stabilitatea fără de care sistemul își pierde calitatea sa anterioară.

Astfel de elemente invariante în noțiunea de „om" ca sistem se pot considera *socialul* și *naturalul*, întrucît ele se păstrează, rămîn relativ invariabile, oricîte modificări ar surveni în această noțiune (personalitate, individ). Biologicul și socialul sînt două clase de componenți constanți (substructuri) care alcătuiesc structura omului ca sistem integral. Nici biologicul prin el însuși, nici socialul și nici chiar raporturile dintre ele nu alcătuiesc structura integrală a omului. Întregul organic (structura) apare numai atunci cînd între componenții inițiali se creează un sistem de legături interne constante pe baza cărora întregul sistem capătă un caracter integral și noi calități. Structura omului reprezintă unitatea dintre cele două substructuri strîns legate : omul ca organism social și omul ca ființă socială.

Din acest punct de vedere, omul ca „animal social" (Marx) reprezintă unitatea dintre natural și social, fizic și spiritual. Cu alte cuvinte, el reprezintă structura biosocială complexă, care cuprinde gama largă a laturilor activității vitale a omului începînd cu cea fiziologică și terminînd cu cea axiologică. Întrebarea : care este elementul principal al omului, calitatea sa definitorie, specificul său? vizează problema esenței omului, care nu poate fi determinată în nici un caz ca biosocială, ci numai ca social-activă.

Omul (pe plan filozofic) este subiectul activității sociale și cultural-istorice, sau, mai exact, subiectul relațiilor sociale date, inclusiv al procesului istoric și cultural. Totodată el nu este numai subiect, ci și sinteză, rezultat al acestor relații și procese.

Individul este un reprezentant izolat al genului omenesc, este particularul în raport cu generalul : cele mai importante caracteristici antropologice și sociale ale genului (cu excepția nemuririi relative) pot fi atribuite în principiu și individului.

Personalitatea (pe plan filozofic) este însușirea omului în dezvoltarea sa istorică, a cărui conștiință și ale cărui fapte se caracterizează printr-un anumit grad de maturitate socială și prin tendința de a-și manifesta individualitatea, capacitățile individuale. Cu alte cuvinte, personalitatea este realitatea individului ca fenomen social care se realizează (se obiectivizează) în diferitele forme ale acțiunii sociale. Pe plan sociologic concret însă, personalitatea este în primul rînd obiectul procesului social, totalitatea funcțiilor sociale îndeplinite de ea, determinate, în ultimă instanță, de structura unei societăți date.

Deși baza naturală a personalității o constituie particularitățile ei biologice specifice, definitorii pentru ea rămîn trăsăturile cu valoare socială formate în procesul activității obiectuale practice a individului. De aceea K. Marx sublinia că „... esența unei «personalități particulare» nu constă în barba ei, în sîngele ei, în natura ei abstractă, ci în *calitatea* ei *socială*..."[3].

Astfel, deși noțiunile de om, personalitate, individ, nu sînt identice, deosebirea dintre ele nu trebuie absolutizată, deoarece notele care le

[3] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol 1, București, Edit. politică, 1960, p. 247.

definesc, determinate în principal de corelația dintre social și biologic, sînt cuprinse în fiecare, dar în proporții diferite.

Logica cercetărilor complexe a problemei omului duce în mod inevitabil nu numai la relevarea unei anumite unități în construcțiile teoretice, ci și la problema nivelelor analizei și a deosebirilor dintre ele. Astfel deosebirea dintre perspectiva sociologică concretă și cea filozofică, pe planul cel mai general, se reduce la aceea că în prima omul apare în primul rînd ca obiect al procesului social, iar în cea de-a doua ca subiect al realității istorice și sociale. Dacă pentru optica sociologică omul este determinat de sistemul social existent, este inclus în acest sistem, concepția filozofică în schimb, fără a neglija determinarea socială a individului, caută să pornească în același timp de la principiul ireductibilității omului la anumite relații și fenomene.

După părerea noastră, cercetările filozofice și cele sociologice concrete asupra omului nu trebuie să fie un proces divergent, care să pornească în direcții opuse, fapt ce-ar conduce la constituirea unor imagini unilaterale asupra omului.

Nivelul filozofic de cercetare a problemei omului se caracterizează prin tendința de a interpreta teoretic, multilateral și de a generaliza într-o concepție integrală, cu ajutorul unui aparat special de categorii și a metodei dialectice, rezultatele cercetărilor științelor particulare, de a releva specificul, legile și tendințele activității vitale a omului, interconexiunile și interdependențele sale cu societatea și natura. Generalizarea filozofică conceptuală a fenomenului uman servește, la rîndul său, ca bază metodologică pentru analiza și rezolvarea, cu ajutorul științelor naturii și al celor sociale particulare, a problemelor speciale ale existenței complexe a omului și, în ultimă instanță, pentru crearea unei teorii generale despre om, ca un sistem al tuturor cunoștințelor despre om, în care să fie sintetizate într-o imagine globală rezultatele diferitelor științe despre om.

DIALECTICA BIOLOGICULUI ŞI A SOCIALULUI

DE

M. I. PETROSIAN (U.R.S.S.)

Una din problemele fundamentale ale concepţiei filozofice despre om este corelaţia dintre biologic şi social. Fiind implicată organic într-un mod sau altul de tratare a esenţei umane, problema are o mare însemnătate metodologică pentru înţelegerea unui complex de alte probleme şi îndeosebi a celor privind caracterul interconexiunilor cauzale, interdependenţa dintre conştiinţă şi activitate, noţiunile de om, personalitate şi individ, problemele legate de prezentul şi viitorul omului.

Importanţa acestei probleme e determinată de asemenea de prezenţa ei crescîndă în lupta ideologică actuală. În ultima vreme, datorită dezvoltării geneticii moleculare şi biologice, concepţiile biologizante au căpătat o largă răspîndire. Sprijinindu-se pe realizările şi descoperirile legate de studierea codului genetic, de factorul ereditar, reprezentanţii reacţionari ai geneticii burgheze şi, alături de ei, reprezentanţii sociologiei, psihologiei şi ai altor discipline promovează idei filozofice şi sociale reacţionare.

Absolutizarea factorului biologic este, după cum se ştie, caracteristică şi unor orientări nemarxiste, îndeosebi neofreudismului, teilhardismului, precum şi multor reprezentanţi ai psihologiei contemporane, neurofiziologiei şi ai altor ramuri ale ştiinţei, între alţii lui E. Fromm, care susţine, spre deosebire de Freud, ideea unităţii dintre social şi biologic, dar cade, în cele din urmă, în captivitatea psihologismului.

*

Problema corelaţiei biologicului şi socialului atrage tot mai mult atenţia cercetătorilor marxişti, îndeosebi a celor sovietici. Ea a fost discutată în cadrul dezbaterilor la simpozionul *Omul în societatea socialistă şi burgheză*, la un simpozion despre *Problemele personalităţii*, într-o serie de articole publicate în culegeri şi reviste, în interesanta expunere a acad. N. P. Dubinin la cea de-a doua Consfătuire unională asupra unor probleme filozofice ale ştiinţelor naturii, consacrată comemorării a 100 de ani de la naşterea lui V. I. Lenin, şi în alte lucrări ale filozofilor, sociologilor şi psihologilor publicate în U.R.S.S.

Rev. Filoz., 19, 2 p. 221–226, Bucureşti, 1972

În aceste lucrări sînt enunţate diferite puncte de vedere, care adesea se exclud reciproc. Unii autori evită din principiu noţiunea de „biologic" şi folosesc, atunci cînd se referă la om, doar termeni ca „natural" şi „firesc" [1]. În ceea ce priveşte noţiunea de biosocial, ea este socotită o abatere de la teoria marxistă [2]. Se pare că aici avem de-a face cu o reacţie la tradiţiile biologismului în gîndirea filozofică şi sociologică burgheză, îndeosebi în concepţiile actuale antimarxiste şi nemarxiste despre om.

Dar noţiunile de „natural" şi „firesc" nu exprimă conţinutul care este legat de aspectul biologic al vieţii şi activităţii omului. Noţiunea de „firesc" este foarte generală şi se referă în aceeaşi măsură la natură şi la lumea plantelor şi a animalelor. „Firesc" este şi animalul, şi pasărea, şi omul.

În ceea ce priveşte noţiunea de „natural" (*prirodnoe*) ea cuprinde de asemenea fiinţele vii şi omul, dar, aplicată la acesta din urmă, dezvăluie în primul rînd unitatea substanţială dintre om şi natură. Desigur că interpretarea materialist-dialectică a raportului dintre biologic şi social porneşte de la unitatea substanţială dintre natură şi om. Ea este bazată pe recunoaşterea faptului că omul este o fiinţă naturală, că noi, oamenii, cum scria Engels „îi aparţinem prin carnea, prin sîngele şi prin creierul nostru, că ne aflăm în mijlocul ei" [3].

În unele lucrări, noţiunea biologicului din om este identificată cu noţiunea de biologic la strămoşul animal. O asemenea definiţie duce la greşeli metodologice, împiedicînd înţelegerea rădăcinilor gnoseologice ale concepţiilor biologizante.

În legătură cu aceasta am dori să atragem atenţia asupra următoarei formulări nereuşite dintr-un interesant articol al lui G. Ţaregorodţov. *(Engels şi problema social-biologică).* Biologicul din om, scrie autorul, este ceea ce „înrudeşte, apropie genetic şi-l leagă pe om de strămoşul animal" [4]. Deşi în continuare autorul vorbeşte despre legile metabolismului şi ale energiei, condiţionate de particularităţile morfofiziologice ale organismului care acţionează corespunzător cu „programul său genetic" specific şi asigură existenţa în condiţiile mediului ecologic-special, părerea noastră este că prima frază necesită unele precizări şi completări.

Ne îndoim că ar fi corectă definirea biologicului din om drept ceva ce „înrudeşte, apropie genetic şi-l leagă pe om de strămoşul animal". El cuprinde şi ceea ce-l deosebeşte pe om de strămoşul animal, adică conştiinţa, gradul biologic deosebit de dezvoltare a creierului ca rezultat al contopirii antropogenezei cu sociogeneza, precum şi vorbirea. Se ştie că omul ca specie biologică se deosebeşte de strămoşul animal prin aceea că biologicul din el s-a transformat sub influenţa socialului. Şi, deşi evoluţia biologică a omului, în comparaţie cu cea socială, s-a desfăşurat foarte lent,

---

[1] Vezi *Omul în societatea socialistă şi burgheză.* Simpozion, referate şi comunicări, Moscova, 1966, *Problemele personalităţii.* Materialele simpozionului, Moscova, 1970. *Personalitatea.* Materialele discuţiei asupra problemelor personalităţii, Moscova, 1971; *Problema omului în filozofia contemporană,* Moscova, Ed. Nauka, 1968 ş.a.

[2] G. S. Batişcev, *Esenţa activă a omului ca principiu filozofic;* I. F. Balakina, *Individul şi personalitatea în societatea înstrăinării,* în volumul *Problema omului în filozofia contemporană,* Moscova, 1969.

[3] K. Marx şi F. Engels, *Opere,* vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 478.

[4] Vezi „Voprosî filosofii", 1970, nr. 2, p. 85.

apariţia conştiinţei a constituit un salt în dezvoltarea vieţii. „Elemente care asigură conştiinţa — scrie acad. N.P. Dubinin — găsim şi la strămoşii omului, dar numai acumularea lor suficientă şi transformarea lor într-un sistem nou graţie selecţiunii au dus la apariţia conştiinţei. Engels a relevat rolul muncii, al invenţiei uneltelor şi al folosirii lor în transformarea lumii, rolul vorbirii în întreg complexul interdependenţelor sociale care au provocat contopirea antropogenezei cu sociogeneza, ceea ce a dus la apariţia pe Pămînt a unei specii biologice singulare" [5].

În definirea biologicului trebuie să avem mereu în vedere această unicitate social condiţionată a speciei biologice a omului.

În expunerea tezelor sale, acad. Dubinin continua cu ideea interesantă că ceea ce condiţionează unicitatea speciei *Homo sapiens* este faptul că, spre deosebire de celelalte animale, el mai dispune, pe lîngă programul genetic, de un alt program care îi determină dezvoltarea cu orice nouă generaţie : programul moştenirii sociale.

Această idee fertilă necesită o îmbogăţire şi o concretizare care ne va permite să lărgim înţelegerea şi definirea biologicului.

★

În referirile lor la condiţionarea socială a particularităţilor biologice ale omului, nu puţini filozofi, psihologi şi sociologi marxişti contestă legitimitatea aplicării noţiunii de biosocial în sfera umană. Aşa cum afirma A.N. Leontiev la simpozionul psihologilor, această noţiune duce la recunoaşterea dublei determinări a omului şi a personalităţii, prin urmare contrazice concepţia marxistă despre esenţa omului. Acest mod de a înţelege problema este împărtăşit şi de alţi psihologi şi filozofi [6].

Negarea naturii biosociale a omului îşi are baza metodologică în identificarea noţiunii de esenţă a personalităţii cu noţiunea de om ca fiinţă integrală, a esenţei personalităţii cu personalitatea, a ideii dublei determinări a omului cu o concepţie metafizică despre mediu şi ereditate.

Dezvoltarea actuală a biologiei şi îndeosebi a geneticii ne permite o formulare mai largă şi mai completă a problemei biologicului la om. În lumina geneticii contemporane, determinarea dublă a omului ca fiinţă integrală apare ca incontestabilă. Omul se supune nu numai legilor sociale, ci şi legilor biologice. Informaţia genetică a omului din moleculele ADN trece din generaţie în generaţie. „Toate particularităţile biologice care au slujit ca bază pentru apariţia omului integral, rol cu conştiinţă sînt codificate în structurile ereditare şi transmiterea lor din generaţie în generaţie este condiţia obligatorie a existenţei omului ca fiinţă raţională pe Pămînt" [7].

Toate acestea ne îngăduie să vorbim despre natura biosocială a omului. Obiectînd împotriva noţiunii de biosocial, unii psihologi se referă la faptul că orice acte ale structurilor biologice ereditare ale omului nu există prin ele însele, că ele sînt întotdeauna incluse,,... în contextul funcţionării elementelor condiţionate social ale personalităţii". Asemenea argumente nu au nici un temei. În primul rînd, admiterea naturii biosociale a omului nu înseamnă recunoaşterea izolării şi independenţei ab-

[5] N. P. Dubinin, *Problema geneticii şi filozofia marxist-leninistă*, Moscova, 1970, p. 21.
[6] Vezi *Personalitatea*, p. 187; *Problema omului în filozofia contemporană*, p. 234—235.
[7] N. P. Dubinin, *Problemele geneticii şi filozofia marxist-leninistă*, p. 20—21.

solute a „actelor structurilor biologice ereditare", mai ales cînd este vorba despre aspectul social-psihologic al personalităţii, aşa cum rezultă din argumentul citat. În al doilea rînd, este vorba despre natura biosocială a omului ca fiinţă integrală, şi nu a omului ca personalitate şi ca individ. În fond este vorba de necesitatea de a se ţine seama cît mai complet şi multilateral de structura biologică, ereditară şi fiziologică a omului, cerinţă de mare însemnătate în condiţiile revoluţiei ştiinţifice-tehnice contemporane.

★

După cum am remarcat mai sus, baza metodologică a rezolvării greşite a corelaţiei biologic-social este identificarea noţiunii de om cu noţiunea de esenţă umană.

Definind esenţa omului ca ansamblul relaţiilor sociale ce se formează ca rezultat al activităţii generaţiilor, al muncii şi luptei lor conştiente, marxismul subliniază că omul ca reprezentant al genului uman este o fiinţă socială care se dezvoltă istoric. Activitatea sa, sub orice formă s-ar desfăşura ea, are un caracter social, este determinată de condiţiile sociale şi istorice-concrete în care se desfăşoară. Însă noţiunea de esenţă a omului, în toată profunzimea sa, este mai îngustă decît noţiunea de om. Circumscriind ceea ce este social, principal în om, legăturile sociale în cadrul cărora omul trăieşte şi acţionează, ea nu mai exprimă alte interconexiuni, în particular cele biologice, caracteristice omului ca specie biologică. Spre deosebire de noţiunea de esenţă a omului, noţiunea de om este mai complexă. Ea include nu numai particularitatea socială, şi ci particularitatea biologică a omului. În această noţiune se exprimă trăsăturile generale, specifice omului ca reprezentant al genului uman, conţinutul său biologic şi social determinat.

În expunerea sa la simpozionul psihologilor, E.V. Şorohova spunea pe drept cuvînt : „N-am putea să fim de acord cu părerea acelora care definesc fără rezervă omul ca fiinţă socială. Deşi existenţa socială şi-a pus amprenta pe dezvoltarea particularităţilor biologice ale omului, condiţionînd în ultimă instanţă formarea lor, totuşi omul nu încetează să fie un organism, o fiinţă naturală, a cărei dezvoltare se supune şi legilor naturale. Faptul este adesea ignorat şi el se traduce în sociologizări nefundamentate ale omului. Pericolul sociologizării absolute a omului nu este mai puţin real decît pericolul biologizării lui" [8].

Un asemenea pericol există şi în prezent. Ideea că omul este numai o fiinţă socială apare în multe lucrări, influenţînd negativ studierea complexului de probleme cu privire la om.

O altă problemă metodologică importantă este raportul dintre noţiunea de *om* şi cea de *personalitate*. Deosebirile dintre aceste noţiuni constituie de asemenea obiectul a numeroase discuţii. Unii autori identifică noţiunea de om cu cea de personalitate, privesc personalitatea ca fiinţă biosocială ; alţii limitează noţiunea de personalitate la conştiinţă, iar alţii, atunci cînd vorbesc de ea, subliniază particularităţile ei biologice în aşa

[8] E. V. Şorohova, *Unele probleme metodologice ale psihologiei personalităţii*, în volumul *Problemele personalităţii*, Moscova, 1969, p. 31—32.

măsură, încît, în cele din urmă, dispare specificul noţiunii de personalitate.

Este îndeobşte cunoscut faptul că baza metodologică a noţiunii de om, personalitate şi individ este dialectica generalului, particularului şi singularului. Desigur că particularul este legat organic de general şi include singularul. În realitate, omul există şi ca personalitate, şi ca individ. Dar particularul este aşa tocmai datorită faptului că îşi are specificul său.

Despre personalitate se poate vorbi pe plan psihosociologic, pedagogic, estetic etc., unde atenţia este solicitată diferit de anumiţi componenţi din structura personalităţii. Este cu totul firesc accentul ce se pune pe particularităţile biologice ale personalităţii de către psihologi, psihiatri, reprezentanţi ai ştiinţei medicale.

Dar într-o concepţie filozofică asupra omului, prin urmare în planul general-sociologic şi etic-filozofic, definitoriu pentru noţiunea de personalitate este acel aspect al activităţii vitale a omului în care el apare ca subiect al cunoaşterii şi al activităţii sociale, ca subiect al procesului istoric. Dar şi atunci cînd este vorba de personalitate sub aspect social-psihologic şi sub alte aspecte, definitorii nu sînt anumite particularităţi biologice şi nici conştiinţa, ci activitatea ei socială. S. L. Rubinstein scria : „Din multitudinea de însuşiri ale omului, evidenţiază de obicei ca însuşiri strict personale pe acelea care-i condiţionează comportarea sau activitatea cu semnificaţie socială. De aceea locul principal îl ocupă aici sistemul de motive şi sarcini pe care şi le pune omul, însuşirile de caracter care condiţionează faptele oamenilor (adică acţiunile lor, care realizează sau exprimă raporturile dintre om şi alţi oameni) şi aptitudinile omului, adică însuşirile care-l fac apt pentru anumite forme istoriceşte constituite de activitatea socială utilă"[9].

Neînţelegerea sau ignorarea faptului că noţiunea de personalitate exprimă îndesebi aspectul social al activităţii vitale a omului duce la o biologizare a problemei personalităţii. În noţiunea de personalitate, esenţa omului capătă, credem, o expresie concretă. Spunînd aceasta, sîntem, desigur, departe de a sociologiza şi considerăm că, atunci cînd este vorba despre o personalitate concretă, ea trebuie studiată în toată multilateralitatea particularităţilor sale individuale, în unitate cu individualitatea sa.

În literatura publicată se manifestă uneori o atitudine sceptică faţă de noţiunea de individ, invocîndu-se faptul că Marx nu a delimitat-o de noţiunea personalităţii. O asemenea afirmaţie contrazice adevărul. Probabil că autorii acestor afirmaţii nu cunosc toate tezele lui Marx. Dar, chiar dacă ele n-ar exista, credem că nu ar fi just să încercăm să limităm analiza filozofică a problemei la asemenea declaraţii.

Renunţarea la noţiunea de individ poate fi concepută numai pe calea biologizării noţiunii de personalitate. Această rezolvare metodologică incorectă a problemei duce la erori în interpretarea multor probleme legate de individ ca om izolat, de particularităţile lui individuale.

Dacă ne referim la aspectul etic-filozofic al problemei, ar trebui să amintim că mulţi existenţialişti ontologizează emoţiile proprii individului izolat. Este vorba îndeosebi de teama de moarte, de sentimentul de singurătate şi tristeţe legat de ea, privite ca temelie a vieţii şi, prin urmare,

[9] S. L. Rubinstein, *Principiile şi căile dezvoltării psihologiei*, Moscova, 1959, p. 119–120.

și a existenței și a comportării personalității. Un asemenea mod de abordare a problemei duce, în ultimă instanță, la subaprecierea bazei sociale, cu toată existența, în anumite opere, a unor idei anticapitaliste. O asemenea abordare greșită a problemei duce la simplificarea și rezolvarea greșită a problemelor morale complexe și a altor probleme spirituale care se ridică în fața omului ca personalitate și ca individ.

★

Subaprecierea factorului biologic este deosebit de periculoasă în condițiile progresului tehnic-științific contemporan. Se știe că reprezentanții reacționari ai geneticii de peste hotare dezvoltă idei mizantropice, denaturînd realizările științei biologice, ale geneticii moleculare și biologice, al geneticii experimentale. Lucrurile merg pînă la preconizarea unei rase speciale de oameni, a unui gen de roboți lipsiți de principii creatoare conștiente, a unei rase deosebite de cosmonauți adaptați activității în condiții cosmice și lipsite de unele particularități ale omului contemporan.

Respingînd denaturările vulgar-biologizante, filozofia marxistă consideră că o sarcină a sa este de a contribui la folosirea multilaterală a factorului bologic în interesul însănătoșirii organismului omenesc, a factorilor ereditari în vederea înfrîngerii bolilor secolului.

Faptul că omul este supus unor legi biologice ridică o serie de probleme legate de urmările sociale ale progresului tehnic-științific în condițiile capitalismului și socialismului, de influențele nocive ale proceselor care au loc în mediul natural, de adaptarea fiziologică și psihologică a omului la condițiile progresului tehnic contemporan.

Ținînd seama de însemnătatea factorului biologic, știința înaintată consideră că menirea sa este de a supune unei critici consecvente concepțiile biologizante, propagate larg de numeroși ideologi burghezi.

PROBLEMA OMULUI ÎN CUNOAȘTEREA ȘTIINȚIFICĂ CONTEMPORANĂ*

DE

ȘTEFAN ANGHELOV, DIMITR GHEORGHIEV (R. P. Bulgaria)

Realitatea socialistă ridică în fața cercetării științifice a omului exigențe din ce în ce mai mari. Dezvoltarea și perfecționarea democrației socialiste presupun participarea tot mai activă a oamenilor la viața socială, înarmarea fiecăruia cu un întreg complex de cunoștințe științifice despre societate, ridicarea conștiinței obișnuite și de masă la nivelul conștiinței științifice, alegerea științifică a variantelor optime ale comportării sociale și înlăturarea acțiunii spontane a diverșilor factori întîmplători care duc la formarea unor indivizi socialmente nedezvoltați.

La aceste probleme vitale ale practicii trebuie să răspundă cercetarea complexă a omului, al cărei punct de plecare îl constituie dialectica reală a principiului natural, social și personal, care se găsește în fiecare individ. Esența socială a omului se manifestă prin calitățile sale personale, iar individualitatea lui are un caracter social. Individul uman reprezintă o unitate dialectică complexă între general, particular și singular. Generalul, particularul și singularul au la om un caracter social, biologic și psihologic. De aceea, personalitatea umană se cere abordată ca unitate nerepetabilă între trăsăturile sociale, antropologice, psihice, culturale, intelectuale și ereditare, care se găsesc în legătură indestructibilă cu situația concretă și cu viața fiecărui individ. Acest lucru devine posibil numai prin eforturile reprezentanților tuturor științelor care studiază problema omului.

Studiul omului a depășit în prezent limitele restrînse ale cîtorva științe speciale. Un proces intens de integrare, sinteză și unificare a știin-

* Text prescurtat al comunicării autorilor. În prima parte a comunicării, nereprodusă, autorii formulau o serie de considerații generale privind noțiunea de cercetare complexă: „problema esenței, caracterului și trăsăturilor abordării complexe în cunoașterea științifică contemporană" — ce fel de obiecte ale cunoașterii sînt susceptibile de o cercetare complexă, ce condiții se cer științelor particulare pentru a colabora la cercetarea complexă, principiile și exigențele de ordin filozofic-metodologic în abordarea multidisciplinară etc.

Rev. Filoz. **19**, 2, p. 227–234, București, 1972

ţelor sociale şi a ştiinţelor naturii are loc în jurul problemei complexe a omului. Dacă cu cîteva decenii în urmă această tendinţă exista ca un curent latent, ca o convergenţă întîmplătoare a cercetărilor ştiinţifice, astăzi ea se desfăşoară ca un proces legic de transformare a problemei omului într-o problemă generală a cunoaşterii ştiinţifice integrale. Caracteristică pentru tendinţele actuale de cunoaştere sintetică a omului este năzuinţa de a descoperi legile fundamentale ale interacţiunii, influenţei reciproce, întrepătrunderii dintre teoriile şi metodele ştiinţifice.

Încercarea de a limita studierea omului la cadrul psihologiei [1] duce inevitabil la explicarea greşită a problemei, în cel mai bun caz la limitarea posibilităţilor de cercetare. Acest lucru este confirmat şi de istoria ştiinţei. Nu au fost puţini psihologii care au pretins un monopol în explicarea omului. Să ne amintim de autori ca James, Lipps, Behterev, Ribot, Tarde şi alţii care, independent de deosebirile teoretice dintre ei, încercau să elucideze fenomenele personalităţii numai cu ajutorul psihologiei.

Dacă ne călăuzim după teza marxistă că esenţa omului este ansamblul relaţiilor sociale, de care se ocupă diferite ştiinţe sociale, nu putem să nu tragem concluzia că studierea personalităţii umane nu reprezintă un drept de monopol al unei singure ştiinţe. Astfel, omul constituie obiectul unei serii de ştiinţe, fiecare cercetînd însuşirile esenţiale ale personalităţii : ca specie biologică (*Homo Sapiens*), ca om istoric, ca individ şi personalitate, ca subiect şi obiect al procesului de muncă, al reflectării sociale şi al comunicaţiilor sociale.

Este greu de imaginat o sinteză a ştiinţelor despre caracteristicile naturale şi sociale ale omului care să cuprindă pe deplin şi simultan această multilateralitate infinit complexă, în continuă dezvoltare. În primul rînd, acest lucru n-ar folosi nici practicii sociale, care subliniază şi dezvoltă în fiecare etapă istorică numai un anumit complex de calităţi şi de momente din diversitatea pestriţă a caracteristicilor. Apoi, cunoaşterea complexă însăşi şi obiectul său — omul — reprezintă sisteme în dezvoltare dinamică în care apar mereu relaţii noi, în care însuşirile se regrupează în complexe noi etc.

De aici putem trage două concluzii : sinteza ştiinţelor în jurul unei probleme complexe *nu se realizează global*, ci numai pe una sau simultan pe cîteva dimensiuni : după obiect, după structura teoretică, după metodele şi perspectivele cercetării etc. Fiecare sistem complex al ştiinţelor despre om este un sistem deschis care se dezvoltă intensiv pe calea îmbogăţirii calitative şi adîncirii, şi extensiv, pe calea includerii de noi metode şi teorii ştiinţifice.

Această necesitate istorică a trecerii de la înfăptuirea spontană a legăturilor interdisciplinare la cercetarea ştiinţifică a legilor abordării complexe a omului pune problema *sistemului şi structurii ştiinţei sintetice contemporane despre om*. Rezolvarea ei devine posibilă numai pe baza unei metodologii filozofice ştiinţifice. Încercările de a efectua o sinteză pe o singură dimensiune reprezintă primul pas istoric către viitorul sistem al „masivelor ştiinţifice complexe". De aceea legăturile interdisciplinare pe un singur parametru (geneza cunoaşterii) şi în jurul unei singure ştiinţe generale (psihologia), studiate de şcoala lui Piaget, reprezintă o bază

[1] Vezi V. N. Miasişcev, *Personalitatea şi nevrozele*, L.G.U., 1960, p. 147.

excepțional de valoroasă, dar insuficientă în cercetarea contemporană complexă a omului. Aceste considerente sînt valabile și pentru încercarea americană de a crea „o știință integrală despre omul social" prin convergența cercetărilor antropologice, psihologice și sociologice [2].

După cum se știe, prima încercare de a sistematiza abordarea complexă și masivele complexe ale științelor despre om a fost efectuată de către B. G. Ananiev [3]. După părerea sa, în epoca actuală au apărut și apar în mod spontan șapte centre complexe sau șapte blocuri ale cunoștințelor despre om: științele despre *Homo Sapiens* (centrate pe problemele antropogenezei și studierii raselor, ale filogenezei istorice, ale constituției somatice a omului contemporan); științele despre om ca ființă colectivă-socială (problemele sociogenezei, ale dialecticii biologic-social, om—forță de producție, om—relație de producție, ale ideologiei, ale vieții spirituale a omului etc.); științele despre legăturile „natură-om" și „omenire-natură" (biogenosferă-om, factorii fizico-chimici și activitatea vitală a omului, omenire-noosferă, omenire-cosmos); științele despre om ca individ și ontogeneza sa; științele despre personalitate (rolurile sociale — funcțiile, statusul social, motivația); științele despre om ca subiect; științele despre om ca individualitate (complexul de științe aplicate — medicale, tehnice, pedagogice).

Unul dintre marile merite ale acestei sistematizări îl constituie încercarea construirii ei pe baza principiilor metodologice ale filozofiei marxiste. Teza metdologică generală foarte importantă constă în ideea că sistemul centrelor complexe de cunoaștere a omului reprezintă un gen de „dublură" a clasificării generale a științelor. Sistemul este considerat ca un proces în dezvoltare. De aceea, legăturile și relațiile interdisciplinare, considerate ca momente nodale și fundamentale pentru cunoașterea omului în deceniul trecut și în cel curent, ne oferă modelul aproximativ al unui sistem deschis al științelor despre om.

În edificarea ulterioară a unui asemenea sistem trebuie să avem în vedere unele teze și principii cu caracter metodologic general.

În istoria cunoașterii științifice, legătura și interacțiunea, sinteza și integrarea științelor s-au realizat în diferite forme. Menționăm dintre ele cîteva principale [4]: interconexiunea și sinteza prin *construirea de teorii științifice unitare*, care unifică sisteme științifice particulare cu caracter empiric, descriptiv; interconexiunea și sinteza unor teorii științifice dezvoltate și construirea *unei imagini științifice unitare asupra lumii*; interconexiunea și sinteza unor reprezentări științifice într-un sistem al concepției despre lume în jurul unui centru metodologic și teoretic fundamental, al unei teorii filozofice.

Considerăm că, odată cu aceste forme fundamentale, în știința contemporană devin necesare centre complexe ca o a patra formă nouă de interacțiune și sinteză. În ce constă particularitatea complexului de științe dintr-o atare sinteză și integrare, care este imaginea științifică a lumii, sistemul concepției despre lume și filozofia? Un complex al științelor se construiește întotdeauna în jurul *obiectului integral al cunoașterii*

[2] B. G. Ananiev, *Omul ca obiect al cunoașterii*, Leningrad, 1969, p. 34—36, 41—42.

[3] *Ibidem*, p. 43—102.

[4] *Probleme metodologice ale interconexiunii și interacțiunii științelor*, Leningrad, 1970, p. 5—16.

științifice. În al doilea rînd, un complex al științelor răspunde întotdeauna unor anumite *cerințe istorice nemijlocite, relativ apropiate*. De pildă, cercetarea complexă a omului este generată de necesitatea istorică de a unifica sistemele științifice apropiate ca obiect, dar îndepărtate ca metodă și teorie în procesele de diferențiere, iar în al doilea rînd de necesitatea istorică de a studia în mod complet, nemijlocit (nu în mod mijlocit și unilateral) legile dezvoltării multilaterale și omnilaterale a omului.

Problema-cheie a sistemului cunoașterii complexe a omului este problema dimensiunilor fundamentale, a parametrilor și a direcțiilor fundamentale în care se înfăptuiește acest proces. După părerea noastră, în această etapă dobîndesc o însemnătate tot mai mare cinci parametri sau direcții principale de construire a masivelor complexe.

În primul rînd, după *obiectul reflectării științifico-cognitive*. Aici sinteza și integrarea se pot înfăptui ca un proces de formare a unor *legături interdisciplinare îndepărtate*. Astfel, pe baza a trei reprezentări științifice fundamentale despre lume (fizică, biologică, socială), pe baza includerii integrative a însușirilor naturale în structura integrală a personalității omului, pe baza legăturii omului cu natura anorganică prin tehnică și prin baza tehnică-materială, în complexul științelor despre om se integrează tot mai multe discipline din sistemul științelor fizico-matematice și chimice : chimia fizică, fizica chimică, biofizica, biochimia, biochimia cuantică etc.

În al doilea rînd, după *obiectul cercetării*. În această direcție se înfăptuiește îndeosebi *conlucrarea nemijlocită* a tuturor științelor care au ca obiect de cercetare anumite aspecte ale omului ca sistem organic integral : structura biologică a omului, omul ca subiect și obiect al muncii și cunoașterii, omul ca personalitate etc.

În al treilea rînd, după *structura teoretică*, construirea unui complex de științe despre om ca unitate a cunoașterii teoretice și istorice, a teoriilor comprehensive și formalizate, a sistemelor științifice inductive și deductive (axiomatice) etc.

În al patrulea rînd, după *metodele și perspectivele de cercetare*, construirea unui sistem unic al științei sintetice despre om pe baza sintezei dialectice a modurilor specifice ale științelor particulare, general-sociologice, particular-universale și filozofico-metodologice de cercetare a diferitelor aspecte ale esenței umane.

În al cincilea rînd, după *formele noi de legătură și interacțiune între cunoașterea științifică fundamentală și cea aplicată* în cadrul problemei complexe a omului. Aici acționează „dislocarea" dialectică a raportului, iar științele aplicate (pedagogice, tehnice, medicale ș.a.) capătă caracterul unor teorii fundamentale pentru anumite complexe ale științelor.

Unul dintre rezultatele fundamentale ale procesului de integrare și sinteză a cunoașterii științifice este crearea unor mari „centre complexe" și „blocuri complexe" de științe.

Marile sisteme complexe vor putea include și probabil că vor include o întreagă ierarhie de subsisteme, un complex de ordinul al doilea, al treilea etc. Dacă luăm drept sistem complex de prim ordin sinteza științelor în jurul relației „natură-om" și „umanitate-natură", este evident

că în el vor apărea complexe de al doilea ordin : în jurul relației om-natură anorganică, în jurul relației om-natură organică, complexul în jurul dialecticii biologicului și socialului etc. Înăuntrul subsistemelor de al doilea ordin se formează complexele de al treilea ordin etc. Necesitatea acestor blocuri complexe, principiile teoretice ale construirii și interdependența lor în cadrul macrocomplexului fundamental dat trebuie să devină obiectul unei analize teoretice speciale.

Apariția „complexelor de științe" nu reprezintă singurul rezultat al tendinței către sinteza teoriilor, a metodelor și a modurilor de abordare. Mai apar și formații integrale, care, integrînd rezultatele unui șir întreg de teorii științifice, capătă statutul unor științe noi relativ independente. Exemplul ciberneticii ne arată cum la granița științelor fizico-matematice, biologice și sociale poate apărea o știință concretă, cu metode proprii și cu o structură teoretică specifică. Procese asemănătoare apar și într-o serie de științe sociale noi, cu toate că aici ele nu sînt atît de ample și de cuprinzătoare. De pildă, teoria valorilor, logica deontică și logica judecăților de valoare se construiesc ca teorii științifice unice pe baza sociologiei, a logicii matematice actuale și a teoriei mulțimilor, a eticii, a semioticii, a esteticii, a teoriei statului și dreptului etc. Etica pedagogică contemporană se construiește pe baza complexului științelor pedagogice, a eticii, a sociologiei, a psihologiei sociale, a psihologiei personalității, a psihologiei grupelor de vîrstă etc.

Nu mai puțin intens este și procesul pătrunderii complexelor integrale de metode și moduri de abordare în aparatul unor teorii științifice particulare recent apărute. De pildă, procesul transformării eticii într-o știință socială particulară este simultan un proces de îmbogățire excepțională a arsenalului ei metodologic. În cercetarea etică ocupă un loc tot mai important modurile generale de abordare ale științelor sociale, reflectate prin specificul teoriei etice și a planului etic, precum și metodele universale contemporane ale unor științe particulare : sistemică structurală și structural-funcțională, matematic-probabilistă, cibernetică, semiotică și altele [5]. Totodată, legăturile teoriei etice cu filozofia și cu metodologia filozofică se întăresc tot mai mult, se îmbogățesc și se ridică la o treaptă nouă, mai înaltă.

Aceste procese din științele contemporane despre om ne îndreptățesc să afirmăm că punctele principale ale dezvoltării cunoașterii științifice contemporane se deplasează tot mai mult către domeniile învecinate ale cunoașterii științifice, despre care vorbea Engels, către punctele de contact dintre teoriile și metodele științifice. Abordarea complexă și masivele complexe se transformă tot mai mult într-o formă fundamentală de îmbinare, de sinteză a științelor în condițiile revoluției științifico-tehnice contemporane.

Pentru etapa actuală a cercetărilor complexe asupra omului, problema fundamentală este aceea privind *formele interacțiunii și legile construirii unui sistem de metode și abordări complexe*. Care sînt verigile principale ale acestui sistem, care sînt deosebirile lui calitative de alte forme ale sintezei și integrării metodelor științifice? — iată întrebările care își așteaptă rezolvarea, ca și multe altele. Din această bogăție de probleme

[5] V. Momov, *Norma morală și realizarea ei*, Sofia, 1969, p. 30—87.

se schiţează clar problema *nivelelor* sintezei metodologice şi a locului metodologiei filozofice în studierea complexă a omului.

Nivelul interacţiunii şi al interconexiunii metodelor şi abordărilor specifice ştiinţelor particulare este confirmat prin tradiţie şi din punct de vedere istoric. Se creează complexe de metode îndeosebi pe baza unităţii dialectice dintre caracteristicile calitative-sistematice ale obiectului cercetării — personalitatea umană. Astfel, unitatea dialectică şi interdependenţa dintre însuşirile integrale secundare (temperament, necesităţi organice, aptitudini) şi însuşirile tipice individuale (somatologice, neurodinamice, bilaterale) ale omului devin baza obiectivă a unificării metodelor şi a modurilor de abordare din ştiinţe ca fiziologia activităţii nervoase superioare, pedagogia, psihologia diferenţială, psihofiziologia, sociologia personalităţii, etica etc. Centrele principale ale acestei sinteze sînt fiziologia, pedagogia şi psihologia persoanei. În perspectiva lor sînt integrate, subordonate, supraordonate şi coordonate metodele celorlalte ştiinţe.

O asemenea integrare a metodelor ştiinţifice specifice se înfăptuieşte fără participarea nemijlocită a teoriei filozofice şi a sistemelor metodologice de ordin ştiinţific general.

Nivelul actual al studierii complexe a omului se caracterizează prin întrepătrunderea şi *sinteza abordărilor calitativ-sistematice şi cantitativ-structurale într-un întreg complex metodologic*. Aici se dezvăluie dialectic primul nivel al analizei complexe.

Abordările calitativ-sistematice specifice intercondiţionează tot mai mult şi se integrează cu abordările sistematice calitative ale nivelului întregii conştiinţe sociale. În aceste metode şi moduri de abordare sînt reflectate caracteristicile sistematice calitative, cele mai generale ale întregului social, ele cuprinzînd relaţii esenţiale mai adînci şi un diapazon mai larg de fenomene sociale.

Ştiinţele sociale contemporane se caracterizează prin intensificarea rolului euristic şi a forţei sistemului de metode şi moduri de abordare general sociale : sociologice, psihologice, pedagogice, etice, axiologice etc. Se întăreşte îndeosebi rolul abordării etice, axiologice şi deontologice, paralel cu dezvoltarea uriaşă a metodelor sociologice, psihologice şi pedagogice. Metoda etică pătunde tot mai mult şi se integrează în celelalte ştiinţe despe om atît datorită faptului că relaţiile morale constituie miezul tuturor formelor de relaţii sociale, cît şi datorită întăririi rolului moralei ca regulator al relaţiilor sociale în socialism. Abordarea axiologică şi deontologică ne dă posibilitatea să dezvăluim toată bogăţia formelor reflectării sociale, să studiem legile relaţiilor valorizatoare-normative, ale dialecticii normativului şi nenormativului, ale informaţiei descriptive şi prescriptive în procesele conducerii sociale.

Trebuie să subliniem că primii paşi în folosirea metodelor particular-universale ale cunoaşterii ştiinţifice în ştiinţele sociale ne arată că acest proces ascunde în el anumite pericole.

Studierea multitudinii de caracteristici calitative, de modele sistematice, de relaţii structurale, de însuşiri integrative etc. creează o imagine extrem de complexă asupra faptelor, descrierilor, ideilor şi legilor ştiinţifice, ceea ce îngreuiază descoperirea legăturilor şi a legilor generale şi fundamentale. În acest caz, în locul unei imagini ştiinţifice integrale

obținem o descriere fragmentară a unor laturi exterioare, neesențiale. Concluzia logică a unor asemenea cercetări „sistematice" este clară : amestecul eclectic de fapte „științifice" se soldează cu unificarea eclectică, exterior mecanică a metodelor științifice.

Nu mai puțin periculoasă este exagerarea mecanicistă a rolului unor metode de cercetare complexă. Sinteza științelor despre om, unificarea terminologiei științifice nu se pot realiza numai pe linia formei, ca în neopozitivism. Carnap, de pildă, a încercat să reducă noțiunile diferitelor științe la noțiuni de fizică. După părerea pozitiviștilor fizicaliști, noțiunile sociologice pot fi reduse la noțiuni psihologice, cele psihologice la cele biologice, iar cele biologice la cele fizice. Se uită că diferitele ramuri ale științelor au particularitățile lor calitative și că reducerea a tot ceea ce există la limbajul fizicii duce la simplificare și sărăcire.

Unificarea științelor despre om nu se poate realiza numai pe baza formei și a cantității, ignorîndu-se conținutul și calitatea. Pentru neopozitiviști, știința se caracterizează numai prin ordonarea formală a sistemelor, ei uitînd că știința este reflectarea realității obiective.

Folosirea largă a metodelor ciberneticii, a semioticii, a matematicii, a logicii în domeniul științelor despre om are însemnătate pentru întreaga cunoaștere științifică. Această integrare a metodelor și a limbajelor științelor este una din principalele forme ale unității cunoașterii științifice contemporane. Atunci însă cînd limbajul unei științe e folosit fără a fi necesar de o altă știință, cînd aparatul logicii matematice și limbajul cibernetic e aplicat în știința despre om numai de dragul unui nou mod de exprimare sau al transcrierii unor relații cunoscute dinainte, faptul atestă neputința de a crea și nepriceperea metodologică. În acest caz, bogăția exterioară a metodelor ascunde, în spatele pluralismului metodologic și al fetișizării procedeelor formale cantitative, absența metodologiei materialist-dialectice, științifice.

Din această cauză, cercetările actuale complexe asupra omului reclamă cu necesitate aparatul metodologic al materialismului dialectic și istoric. Metodologia filozofică este necesară nu numai pentru combaterea idealismului, metafizicii și eclectismului în studierea complexă a omului, ci și pentru organizarea nemijlocită și sistematizarea metodelor cercetării complexe. Numai materialismul dialectic oferă o bază teoretică pentru sinteza dialectică a aspectelor calitativ-sistematice și cantitativ-structurale în sistemul metodelor complexe.

Metodologia filozofică nu este numai o bază gnoseologică generală și mijlocită : ea *participă direct și necesar, este centrul principal și veriga organizatorică a tuturor studiilor complexe contemporane asupra omului.* În cercetarea complexă a personalității și societății se creează o nouă formă de sinteză a științelor particulare cu teoria filozofică revoluționară, formă care se dezvoltă mai complet în etapa desăvîrșirii societății socialiste.

Abordarea complexă a problemelor personalității și societății este posibilă numai în climatul social al societății socialiste. Numai aici există condițiile economice, premisele tehnice și o practică socială superior dezvoltată, care fac din abordarea complexă a omului o necesitate obiectivă a dezvoltării sociale. Omul nou care se dezvoltă ca personalitate integrală, armonioasă este simultan subiectul și obiectul tuturor cercetărilor complexe

asupra proceselor naturale şi sociale, subiectul şi obiectul autocunoaşterii propriilor caracteristici esenţiale. Activitatea sa multilaterală este subordonată unei singure legi fundamentale : grija faţă de om prin grija faţă de întreaga societate şi grija faţă de societate prin grija faţă de fiecare om în parte [6].

Analizînd particularităţile şi momentele principale ale abordării complexe în domeniul ştiinţelor sociale, Academia de Ştiinţe din Bulgaria şi Institutul de filozofie al Academiei Bulgare de Ştiinţe au organizat, la începutul anului 1971, un colectiv de cercetare complexă, care se va ocupa de problemele formării omului nou în Republica Populară Bulgaria. În această grupă au fost incluse o serie de institute de cercetări ştiinţifice din cadrul şi din afara Academiei de Ştiinţe, catedre şi laboratoare dintr-o serie de instituţii de învăţămînt superior din capitală şi din ţară. S-a adoptat un program şi o tematică a cercetării ştiinţifice pînă în anul 1975. În prezent eforturile principale sînt îndreptate spre alegerea direcţiilor şi a problemelor de bază şi spre elaborarea unei concepţii metodologice unice.

Rezolvarea problemelor ridicate de studierea complexă a omului este posibilă numai pe baza colaborării între toate ţările socialiste. Responsabilitatea filozofilor marxişti este determinată de locul, de rolul şi însemnătatea materialismului dialectic şi istoric ca centru metodologic şi nemijlocit al cercetărilor complexe asupra omului.

---

[6] T. Jivkov, *Dare de seamă a Comitetului Central la Congresul al X-lea al Partidului Comunist Bulgar*, Sofia, 1971, p. 133.

STUDIEREA PERSONALITĂȚII UMANE CA OBIECT AL EDUCAȚIEI

DE

VASIL MOMOV (R.P. Bulgaria)

După numeroasele funcții pe care le îndeplinește în societate, omul poate fi privit sub diferite aspecte. El este baza forței de producție și subiectul muncii, subiectul și obiectul cunoașterii științifice și al celei axiologice, subiectul comunicației și conducerii, subiectul și obiectul activității educative și socializate. Acest ultim aspect este problema care ne interesează aici, el fiind strîns legat de cercetarea bazelor științifice ale teoriei și practicii formării personalității umane în condițiile societății socialiste. Rezolvarea teoretică și practică a acestei probleme are o însemnătate decisivă în sistemul cercetărilor antropologice contemporane. Nu este nevoie să demonstrăm că de însușirile și calitățile omului depinde în mare măsură felul în care acesta își îndeplinește funcțiile în procesul de muncă, în domeniul științific și valoric, în sfera conducerii etc. Totodată este important să arătăm că în sfera ideologiei, deși societatea dispune de mari posibilități de a influența lucrurile în mod organizat, se ivesc mari dificultăți atunci cînd e vorba de stăpînirea acestui proces. „Rezolvarea problemelor complexe — legate de educația comunistă a poporului — se arată în *Programul P.C.B.* — cere crearea unui sistem științific fundamentat de forme, metode și mijloace de educație și influență, efectuarea unor cercetări sociologice, pedagogice, psihologice complexe asupra procesului de formare a omului nou"[1].

În cea de-a doua jumătate a secolului nostru s-au produs schimbări esențiale și au apărut tendințe noi în studierea problematicii antropologice.

Una din particularitățile distinctive ale dezvoltării științei contemporane, cum arată cunoscutul psiholog sovietic Ananiev [2], este transformarea problemei omului din obiect al științelor antropologice speciale într-o problemă generală a întregii științe.

---

[1] *Programul P.C.B.*, Sofia, 1971, p. 80.

[2] B. G. Ananiev, *Studierea complexă a omului — sarcină arzătoare a științei contemporane*, în „Vestnik Leningradskogo Universiteta", 1966, nr. 23, p. 35.

În studierea funcțiilor omului în sistemul conducerii mașinilor și în procesele comunicative ale societății crește participarea chiar a unor științe ale naturii și tehnicii, ca matematica, cibernetica, fizica, radioelectronica, telemecanica, fără a mai vorbi de participarea biologiei, a geneticii, a fiziologiei, a psihologiei experimentale, precum și a diferitelor științe sociale (sociologia, psihologia socială, teoria dreptului, istoria etc.) care au o legătură directă cu natura biologică și cu funcțiile sociale ale omului. Este de la sine înțeles că în studierea omului ca personalitate, adică în personalistică [3], prioritatea revine științelor sociale, mai exact psihologiei, eticii, pedagogiei, esteticii, ateismului științific, sociologiei, logicii etc.

Procesul legic de diferențiere și integrare a cunoașterii științifice se manifestă deosebit de intens în domeniul cercetării personalității umane. Paralel cu diferențierea unei serii de discipline teoretice independente (etica, estetica, psihologia socială, ateismul științific), o importanță teoretică-metodologică tot mai mare capătă integrarea aspectelor informaționale, sociologice, socio-psihologice, axiologice, deontologice etc. Natura multilaterală și totodată integrativă și unitară a persoanei umane, privită în lumina multiplelor ei legături și dependențe sociale, constituie fundamentul nemijlocit al acestor probleme logice de diferențiere și integrare.

Transformarea problemei omului într-o problemă generală a științelor și întărirea tendințelor de cercetare diferențiată și integrată duc la creșterea însemnătății domeniilor învecinate ale cunoașterii antropologice. Astfel sînt problemele în care interferează științele sociale și cele naturale, medicina și pedagogia, științele economice și cele tehnice, unde întîlnim diferite forme de legătură și mișcare interdisciplinară.

Științele care studiază în prezent omul, comportarea și activitatea sa manifestă tendințe fecunde de conlucrare cu științele care studiază procesele conducerii și autoreglării sistemelor complexe. Se face simțită necesitatea de a reconstrui și raționaliza metodele și procedeele de cercetare a procesului integral de formare a personalității umane nu numai în didactică, ci și în teoria educației comuniste. „Probabil că într-un viitor apropiat tratarea cibernetică și modelarea diferiților parametri se vor extinde cu succes și asupra unor procese mai generale ale comportării și dezvoltării individuale. Încă în prezent a devenit posibilă o anumită modelare a actelor de comportare și de interacțiune a indivizilor în activitatea de grup... O asemenea modelare psihosociologică cu folosirea largă a metodelor teoriei informației și a teoriei legăturilor, a teoriei matematice a jocurilor, a psihologiei experimentale și a tipologiei neurodinamice modifică radical reprezentările noastre despre posibilitățile dirijării dezvoltării individuale a omului, a comportării sale în sensul cel mai larg al cuvîntului" [4].

Folosirea aparatului teoretic al ciberneticii, bionicii [5], matematicii și a altor științe exacte își găsește fundamentarea obiectivă și justificarea

---

[3] Idem, *Omul ca obiect al cunoașterii*, Leningrad, 1968, p. 44. „Personalistica" este considerată de B.G. Ananiev ca unul din noile centre ale antropologiei, care studiază omul ca personalitate.

[4] B. G. Ananiev, *op. cit.*, p. 29.

[5] Studiind probleme cu aspecte multiple, bionica a fost creată la granița dintre cibernetică, biologie, fiziologie și psihologie.

chiar în caracteristicile, însușirile și funcțiile obiectului cercetării. Sînt bine cunoscute tezele lui I.P. Pavlov, W.R. Ashby și ale lui A.I. Berg privind activitatea psihică și comportarea, educarea și instruirea omului, ca formă specifică a proceselor de reglare și autoreglare menite a conserva și dezvolta sistemul complex al personalității umane în interacțiunea sa cu lumea exterioară.

Desigur, aceasta nu înseamnă că trebuie să renunțăm total la metodele tradiționale elaborate în dezvoltarea de secole a științei. Teoria actuală a educării și instruirii omului în condițiile socialismului trebuie să-și pună amprenta în mod dialectic pe întreaga moștenire pozitivă a gîndirii pedagogice. Înainte de toate, ea trebuie construită pe baza metodologică a filozofiei marxist-leniniste (înțeleasă ca unitate între dialectică, gnoseologie și logică) și îndeosebi pe baza practicii sociale a societății noastre.

Aspectele atitudinale și de concepție asupra lumii, valorile ce călăuzesc viața individului, ca și relațiile ce decurg din ele, determină marea însemnătate a cercetărilor axiologice și deontologice în sistemul științei despre om. Atît axiologia, cît și deontologia sînt cercetări ale problemelor limitrofe ridicate de cîmpul valoric și deontic în formele lor deosebite de manifestare : politică, juridică, estetică, morală, religioasă etc. În afară de problemele generale, ele cuprind o serie de sectoare (aspecte) ale științelor corespunzătoare — politologia, teoria dreptului, estetica, etica, ateismul etc. Aceste direcții teoretice complexe, multiaspectuale, dar în același timp integrate și unitare apar pe baza necesității obiective a fenomenelor valorizatoare și deontice, iar relațiile sînt analizate în cadrul societății ca sistem funcțional integral nu numai în manifestările lor particulare (politice, morale, artistice etc.).

Legături interdisciplinare fecunde și de perspectivă apar și între pedagogie, etică, psihologie și sociologie în studierea aspectelor pedagogice ale procesului de formare și dezvoltare a personalității umane. Din păcate, colaborarea creatoare necesară între ele nu s-a înfăptuit încă.Studierea cu succes și conducerea științifică a formării și dezvoltării vieții morale a omului nu pot fi înfăptuite numai prin mijloacele eticii sau ale pedagogiei (fără a mai vorbi de psihologie și sociologie). Această problemă poate fi studiată în cadrul sistemului teoretic al eticii și pedagogiei, dar în ambele cazuri acest lucru se realizează cu ajutorul concepțiilor teoretice, al metodelor și mijloacelor specifice celorlalte științe menționate mai sus. Noi privim etica pedagogică tocmai ca un domeniu tematic al cercetării etice, care se creează ca rezultat al folosirii pedagogiei, psihologiei și sociologiei în studierea educației morale.

Sociologia se interesează de individ ca purtător al relațiilor, al funcțiilor, al drepturilor și al obligațiilor sociale. Numai prin cercetări sociologice putem dezvălui procesul complex și atotcuprinzător al determinării sociale a cunoașterii și comportării omului. Studierea legăturilor funcționale dintre om și diferitele sfere ale vieții sociale pe baza influenței determinante a relațiilor economice materiale constituie premisa metodologică a dezvăluirii și explicării factorilor și mecanismelor obiective de formare și funcționare a lumii spirituale a personalității. În acest sens, sociologia personalității ne ajută la stăpînirea și reglarea mediului, îngustînd pînă la un anumit punct influența lui spontană în avantajul lărgirii zonei

acțiunilor conștiente [6]. În etapa actuală, ne arată S.I. Ganelin, sociologia influențează pedagogia (inclusiv etica) din afară. Ea ar trebui să intre în interiorul sistemului teoretic al metodologiei acestor științe „traducînd în limbajele" pedagogiei și eticii o serie de noțiuni și procedee. Nu este vorba în cazul de față numai de dezvoltarea sociologiei educației și moralei, ca discipline separate, ci și de analiza moralei și educației din unghiul de vedere al concepțiilor și legilor sociologice.

Dacă bazele și legile obiective ale socializării individului nu pot fi dezvăluite fără sociologie, explicarea mecanismului intern al influențelor socializatoare ale mediului, al sistemului motivării comportării umane, al factorilor psihologici din relațiile interumane în diferitele forme ale activității sociale este cu neputință fără ajutorul psihologiei personalității. Nici o știință care studiază personalitatea umană nu poate fi izolată de psihologie. Acest lucru e valabil îndeosebi pentru pedagogie (care nu poate crea un sistem efectiv de influență educativă fără cunoașterea factorilor subiectivi și a legilor comportării) și pentru etică. Analiza etică-psihologică a structurii personalității are o mare însemnătate pentru dezvăluirea momentelor sociale și individuale, ideologice și psihologice, raționale și emoționale, individual-psihologice și social-psihologice ale sistemului moral. Întrucît sociologia și psihologia studiază aspectele obiective și subiective ale legilor și mecanismelor formării personalității umane, ele joacă rolul unei verigi unificatoare între pedagogie și etică.

În situația în care omul devine o problemă generală a științei contemporane, psihologiei îi revine o poziție-cheie, deoarece obiectul ei de cercetare — viața psihică a omului — reflectă întreaga influență a mediului natural și social. Toate domeniile vieții sociale (și toate formele de activitate) conțin momente psihologice [7].

Psihologia socială, ca ramură independentă a științei psihologice, a apărut și se dezvoltă la granița dintre psihologie și sociologie. Acest fapt condiționează legăturile ei cu estetica, cu teoria dreptului, cu istoria și îndeosebi cu pedagogia și etica. Influențele educative ale mediului social au un pregnant caracter psihosocial. Marea însemnătate metodologică a psihologiei sociale pentru pedagogie și etică constă în faptul că ea oferă concepții generalizate care sintetizează optica sociologiei și psihologiei în abordarea legilor psiho-sociale și a mecanismelor formării personalității umane. Aspectele morale ale socializării personalității și cerințele, interesele, sentimentele, orientările, tradițiile și năzuințele sociale concrete ale oamenilor ar putea fi studiate cu succes de etică numai cu ajutorul psihologiei sociale.

Cele spuse pînă acum confirmă faptul că granițele dintre diferitele științe care studiază problemele omului [8] sînt foarte mobile, convenționale. Aceasta nu înseamnă în nici un caz că ele nu au existență pozitivă, că pot fi desconsiderate, fapt care ar duce la amestecul diferitelor domenii

---

[6] Vezi S. I. Ganelin, *Problemele metodologice ale pedagogiei*, în „Sovetskaia Pedagoghika", 1969, nr. 6, p. 68.

[7] Vezi V. P. Tugarinov și B. D. Parîghin, *Despre corelația dintre social și psihologic*, în „Filosofskie nauki", 1967, nr. 6, p. 18.

[8] Nu ne vom opri asupra altor domenii problematice ale antropologiei, ca, de pildă, natura biosocială a omului și îndeosebi asupra influenței factorului ereditar, unde se crează legături interdisciplinare complexe între științele biologice, medicale și sociale.

științifice și la poziții greșite. Fiecare știință își are un sistem teoretic propriu și procedee proprii de tratare și ea nu-și pierde specificul dacă folosește alte modalități și metode, dacă „cooperează" cu alte științe în studierea problemelor limitrofe. Colaborarea creatoare și fecundă a diferitelor științe este posibilă numai în cazul în care ele se dezvoltă ca sisteme independente, cînd își adîncesc specificul și se specializează în studierea obiectului lor. Un exemplu în acest sens ni-l oferă sistemul general al cunoștințelor biologice, unde are loc o puternică specializare și diferențiere în studiul problemelor antropologice.

Astfel, procesele intensive și dinamice ale diferențierii și integrării în domeniul cunoștințelor despre om își găsesc o expresie originală în studierea unidisciplinară și multidisciplinară a poblemelor omului. Totodată, cercetarea multidisciplinară se înfăptuiește la diferite nivele : ca studiere complexă în care anumite științe, păstrîndu-și independența, „cooperează" în vederea elaborării unor probleme antropologice complexe și ca studiere integrațională (sintetică), în care unele științe interacționează pe o bază calitativ nouă în cadrul unei teorii mai generale. Ca rezultat al legăturilor interdisciplinare apare aici o calitate nouă, emergentă prin natura sa[9]. Acesta în cazul cercetărilor axiologice, deontologice, psihosociologice etc. Problema educației morale, de pildă, poate fi studiată în mod complex prin mijloacele eticii, pedagogiei, psihologiei, sociologiei, cibernetici și ale altor științe, dar ea poate fi studiată și în mod sintetic cu ajutorul eticii pedagogice, în care abordarea multidisciplinară se înfăptuiește pe o bază calitativ nouă.

Totuși, atît cercetarea unui aspect determinat, cît și cercetarea multiaspectuală a problemelor antropologice vor fi încununate de succes numai dacă se bazează pe un sistem teoretic-metodologic științific și integral cu privire la om. În etapa actuală, după cum au remarcat foarte just unii autori sovietici, nu există încă un atare sistem suficient de închegat privind formarea personalității umane. Sînt încă insuficiente metodele obiective, informarea temeinică, diagnozele științifice în acest domeniu. În majoritatea cazurilor se pune accent pe intuiție și tradiție, și nu pe elaborarea unor metode adecvate de studiere a mecanismelor și a legilor acestui proces.

Fenomenele complexe și multilaterale ale formării și manifestării personalității umane se cer studiate nu numai în mod complex de o serie de științe (pedagogie, psihologie, etică, estetică, teoria dreptului, sociologie etc.), ci și de pe pozițiile sistemului teoretic-metodologic general, unic și unitar, ca integrare originală a științelor respective. Cerințele cunoașterii științifice și ale practicii socialiste reclamă construirea „unei teorii fundamentale unice despre om", a unui sistem teoretic integral ca „mijloc de unificare a diferitelor sectoare a științelor naturii și științelor sociale într-o nouă știință sintetică despre om"[10]. Pe baza unui sistem marxist al cunoștințelor despre om putem programa, organiza și proiecta cercetări uni- și multiaspectuale (complexe și integrate) asupra problemelor antropologice la nivelul cerințelor gîndirii științifice contemporane. O asemenea

---

[9] Vezi J. Piaget, *Psihologia, legăturile interdisciplinare și sistemul științelor*, în „Voprosî filosofii", 1966, nr. 12, p. 66.

[10] B. G. Ananiev, *op. cit.*, p. 13.

abordare sistemică a omului permite contopirea aspectelor filozofice, general-ştiinţifice şi special-ştiinţifice ale tratării obiectului cercetat, ajută la alegerea unui mod de cercetare care să răspundă în gradul cel mai înalt studierii sintetice a diferitelor fenomene complexe (în cazul educării omului) şi modelării într-o totalitate integrală, într-o unitate a diversităţii [11].

Acest sistem teoretic cu privire la om poate fi construit numai pe baza metodologică a filozofiei marxist-leniniste. Însă metoda filozofiei marxist-leniniste nu oferă răspunsuri la problemele concrete ale ştiinţelor particulare, în speţă ale disciplinelor antropologice teoretice. Ea trasează direcţia generală, principiile metodologice generale ale cercetării ştiinţifice, adică arată calea care duce la dezvăluirea adevărului. Determinarea limitelor de aplicare a „drepturilor" şi „obligaţiilor" metodei materialist-dialectice în sistemul ştiinţelor antropologice are o însemnătate hotărîtoare pentru precizarea bazelor şi a problematicii lor filozofice.

---

[11] Vezi V. I. Elmeev, *Particularităţile metodologice ale cercetărilor sociale complexe*, în „Filosofskie nauki", 1967, nr, 6, p. 80.

CRONICA IDEILOR

INTERPRETĂRI ŞI CONFRUNTĂRI
(pe marginea unui eseu)

DE

ANA KATZ

După ce a stat în centrul discuţiilor dintre determinişti şi indeterminişti, după ce a constituit obiectul atenţiei unor eminenţi fizicieni şi ciberneticieni, iată că reîntîlnim problematica *întîmplării şi necesităţii* — abordată de astă dată de către J. Monod (Premiul Nobel pentru fiziologie şi medicină în 1965) din unghiul biologiei contemporane. Pe fondul acestei problematici, autorul dezvoltă un eseu filozofic[1] care vizează în mod explicit structura ontogenetică a lumii şi conturează o perspectivă ontologică.

Un titlu ca cel ales de J. Monod era — în simplitatea lui severă — suficient pentru a trezi interes; problematica enunţată circumscrie una dintre problemele-cheie a cărei interpretare adecvată, deşi preocupă demult atît gîndirea ştiinţifică a zilelor noastre, cu pronunţatul ei caracter interdisciplinar, cît şi pe cea filozofică, nu şi-a găsit încă o albie bine statornicită. Abordarea ei din perspectiva biologiei este deci binevenită.

Şi totuşi se impune constatarea că J. Monod datorează mai curînd altor împrejurări ecoul într-adevăr deosebit — dar cel mai adesea nefavorabil — al lucrării sale. Abordînd cu superficialitate o multitudine de probleme, proferînd cu uşurinţă critici „nimicitoare" la adresa mai tuturor orientărilor filozofice şi formulînd cu aceeaşi uşurinţă un punct de vedere eclectic, lucrarea lui J. Monod a şocat o bună parte a opiniei publice din patria sa, cum vădesc numeroase recenzii. Dintre motivele care i-au atras dezaprobări şi au provocat reticenţe menţionăm mai întîi faptul că autorul — om de ştiinţă — a etalat prezumţios afirmaţia că interpretarea pe care o dă faptelor ştiinţifice puse în discuţie formulează *unica ipoteză cu putinţă de conceput* (p. 127). Or, ipoteza formulată de J. Monod se află — prin spiritul ei mecanicist — în flagrantă contradicţie cu puncte de vedere la care au ajuns nu puţine somităţi ale ştiinţei moderne (asupra acestui aspect vom reveni).

[1] J. Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, Paris, Ed. du Seuil, 1970.

Rev. Filoz., **19**, 2, p. 241–251 Bucureşti, 1972.

La răsunetul echivoc al cărții a contribuit, fără îndoială, în egală măsură și o altă împrejurare : spre deosebire de unul din copărtașii săi la Premiul Nobel, Fr. Jacob, autor al unui volum, publicat, concomitent, sub titlul *La logique du vivant*, care păstrează o ținută științifică în interpretarea faptelor biologice, J. Monod desfășoară de-a lungul întregii sale lucrări o ofensivă pe cît de violentă, pe atît de declarativă și lipsită de obiect împotriva marxismului. *Lipsită de obiect*, dat fiind că marxismul combătut de J. Monod, marxismul identificat cu finalismul hegelian („Pentru Marx, ca și pentru Hegel, istoria se desfășoară după un plan imanent, necesar și favorabil", scrie J. Monod (p. 184), în pofida unei elementare confruntări cu opera lui Marx și cu experiența istorică), acest marxism, calificat de autor, printre altele, drept o „religie animistă", nu este decît o deformare a marxismului. Oricît ar părea de surprinzător, această apreciere îi aparține lui J. Monod însuși, care își mărturisește cu ingenuitate procedeul : ideile atribuite de el marxismului nu pot fi găsite, ca atare, în lucrările lui Marx ; sursa lor o constituie lucrări care au vulgarizat opera acestuia ; dar, continuă senin autorul, ce importanță poate prezenta acest lucru pentru cititorul nefamiliarizat cu opera lui Marx ? Poate că, bizuindu-se pe faptul că se obișnuiește ca o greșeală mărturisită să fie, măcar în parte, trecută cu vederea, J. Monod contează pe bunăvoința și îngăduința cititorului ; în fapt însă, atare procedeu, prin care cititorul este simultan indus în eroare, desconsiderat și avertizat că este desconsiderat, trezește printre cititorii serioși dezaprobare, dacă nu și justificată repulsie pentru cochetăria cu incorectitudinea, pentru arbitrarul, adesea mînuit de J. Monod.

Arbitrarul, declarat de altfel, caracterizează deopotrivă diatriba antimarxistă a d-lui Monod și elaborarea propriei sale concepții. În măsura în care poate fi vorba de conturarea acesteia ca o ideologie (opusă de autorul ei marxismului), trăsătura sa caracteristică este subiectivismul promovat ca teorie etică a cunoașterii. Făcînd această afirmație, pe care o va întări mai jos argumentarea lui J. Monod însuși, datorăm o primă precizare celor care, necunoscînd eseul său, s-ar putea întreba ce legătură poate fi între această etică a cunoașterii și tema întîmplării și necesității ? Să precizăm deci : subtitlul lucrării nu ne spune decît că ne aflăm în fața unui *eseu de filozofie naturală a biologiei moderne*. Totuși eseul depășește cadrul unei filozofii a naturii. Punînd în discuție probleme epistemologice, autorul trece de la postulatul obiectivității la problema valorilor, a alegerii deliberate etc. De aici pînă la conturarea unei ideologii nu este decît un pas, pe care J. Monod îl și face. *Eseul de filozofie naturală a biologiei moderne* se profilează astfel pe două registre principale : acela al interpretării unor fapte științifice și acela al dezbaterii ideologice. Sub pana autorului, ele confluează în ofensiva împotriva marxismului. Ambiția ultimă a d-lui Monod este de a-l determina pe cititor să-i împărtășească ideologia. Ea este fundată pe o „etică austeră, abstractă și orgolioasă", despre care autorul însuși ne previne că este „în esența ei nonobiectivă". Funcția acestei etici ? Aceea de „a se substitui visului socialist mereu viu în suflete", de a fi acceptată ca o ideologie menită să ofere satisfacție „nevoii de depășire și transcendență a omului". N-are importanță că această satisfacție poate fi utopică, scrie cu sinceritate J. Monod ; important este să i se ofere omului o concepție care se substituie celei marxiste.

Este suficient, adaugă autorul, ca utopia oferită omului să prezinte coerenţă logică.

Urmărind logica lui J. Monod, pătrundem în substanţa acestei etici a cunoaşterii cu dublul sentiment al zădărniciei efortului de a ne familiariza cu o utopie declarată, dar şi cu curiozitatea de a vedea la ce poate duce preconceputa adversitate faţă de gîndirea marxistă.

J. Monod declară că societatea modernă, deşi trăieşte prin binefacerile ştiinţei, n-a acceptat concluziile ştiinţei asupra adevărului şi cu atît mai puţin imperativul revizuirii valorilor etice, care ar decurge din el. Acest refuz, consideră autorul, ar fi superficial înţeles dacă ar fi interpretat ca un refuz adresat doar subproduselor tehnologice ale ştiinţei, care ameninţă omenirea cu distrugerea. Este vorba, de fapt, de un refuz adresat mesajului esenţial al ştiinţei dintr-o teamă pe de-a-ntregul justificată, aceea a atentatului la valori; căci — citäm — este perfect adevărat că ştiinţa atentează la valori, adică — din perspectiva d-lui Monod — la „tradiţia animistă", care, confundînd valori şi cunoştinţe, a stat de-a lungul timpurilor la baza valorilor, a moralei, a drepturilor şi datoriilor, a interdicţiilor. Ştiinţa deci a frustrat omul de valori, lăsîndu-l singur în faţa universului indiferent. Ca urmare, omul — bolnav sufleteşte în societatea pretutindeni roasă la rădăcină de minciună, de divorţul general dintre cunoştinţe şi valori — se răzvrăteşte împotriva valorilor şi deopotrivă contra ştiinţei, a cărei forţă de distrugere este acum în măsură s-o cîntărească.

În faţa acestei duble rebeliuni, J. Monod oferă omului o nouă etică a cunoaşterii, susceptibilă de a reasocia cunoştinţele şi valorile.

Înainte de a examina coerenţa acesteia (nu-i cerem decît coerenţă internă, cum vrea autorul ei, dat fiind că ne-a prevenit că în rest este vorba de o utopie), ne reţin atenţia inadvertenţele eşafodajului de idei construit de J. Monod ca pistă de lansare a utopiei sale. Ne oprim doar asupra cîtorva.

Cea mai izbitoare este, desigur, considerarea valorilor dintr-o perspectivă atît de abstractă şi anistorică, încît ignorează procesualitatea reînnoirii lor şi elementara distincţie dintre natura şi funcţia socială a valorilor religioase şi a celor laice; este drept că, dacă ar face această distincţie, J. Monod n-ar putea identifica valori sociale şi etice, progresiste şi revoluţionare cu valorile „animiste", ceea ce l-ar lipsi de unul din pilonii ofensivei sale antimarxiste. Arbitrară este şi aprecierea despre aşa-zisa răzvrătire contra ştiinţei, în care omul n-ar vedea decît o forţă de distrugere, şi aceasta întrucît mesajul esenţial al ştiinţei detronează valori preştiinţifice, care aparţin acelei „tradiţii animiste", mereu şi violent incriminate chiar de J. Monod. Este mai mult decît surprinzătoare atitudinea savantului care, fie şi în treacăt, adresează ştiinţei reproşul — pe care i l-ar putea face numai spiritele foarte neinstruite sau retrograde — că ar fi purtătoarea alienării, că ar fi responsabilă de singurătatea omului. J. Monod ne apare aici ca o victimă a propriilor sale convingeri „abstracte, austere şi orgolioase", care-l împiedică să examineze funcţia ştiinţei în raport cu valorile umane, în contextul sistemelor de relaţii sociale, concret diferenţiate; dacă ar fi încercat această analiză, el ar fi trebuit să observe că nu „mesajul esenţial al ştiinţei", care dezvăluie omului forţa sa, ci

natura unor structuri sociale concrete poartă responsabilitatea însingurării şi alienării omului.

Total obscură este teza centrală a raţionamentului dezvoltat (în special în capitolul „Regatul şi tenebrele") cu privire la divorţul dintre cunoştinţe şi valori în societăţile contemporane — considerate, nediferenţiat, global —, teză care trebuia să justifice elaborarea unei etici menite să asocieze cunoştinţele şi valorile. Dacă este adevărat, cum susţine autorul, că sistemele animiste şi îndeosebi „religia materialismului dialectic şi istoric" consideră cunoştinţele şi valorile „ca două aspecte ale aceleiaşi realităţi", atunci nu înţelegem ce sens are reproşul adresat filozofiei marxiste că le-ar confunda, că nu le distinge? Dacă, pe de altă parte, această nediferenţiere ar fi reală, prin ce se justifică cealaltă teză a autorului, care afirmă existenţa divorţului, instituit îndeosebi de marxism, între cunoştinţe şi valori?

Resemnîndu-ne să nu pretindem eseului lui J. Monod mai multă coerenţă logică decît ne oferă, ajungem la etica cunoaşterii, în care autorul ei vede calea de a reda omului valorile, calea la care trebuie să recurgă omul şi, în particular, „scriitorii, filozofii şi oamenii de ştiinţă care cred că adevărul obiectiv şi teoria valorilor constituie domenii străine unul altuia, reciproc impenetrabile."

„Etica cunoaşterii" îşi propune să reasocieze „într-un sistem obiectiv" cunoştinţele şi valorile — după ce, mai întîi, va stabili între ele distincţia radicală, ignorată de animisme. Ceea ce obţine J. Monod este elaborarea unei etici voluntariste, axiomatice şi apriori, constituită pe baza alegerii unei valori primare, puse arbitrar *înaintea* cunoştinţei autentice, printr-un act de voinţă al subiectului care-şi impune „o regulă morală, o disciplină". J. Monod afirmă că această valoare apriori „se defineşte ca fiind ea însăşi cunoştinţa obiectivă" (p. 191).

J. Monod invocă adesea postulatul obiectivităţii. În tratarea sa, el ignorează însă atît realele dificultăţi ale elucidării principiului obiectivităţii, care au stat în atenţia unor epistemologi consacraţi, cît şi contribuţiile acestora la analiza complexă a relaţiei epistemologice fundamentale, relaţia subiect-obiect. Suprimînd una din corelatele ei, realul devenit obiect al cunoaşterii, J. Monod reţine din postulatul obiectivităţii numai atitudinea de valorizare a cunoştinţei autentice de către subiect, substituind astfel relaţiei obiect-subiect o relaţie între un subiect etic dublat de un subiect epistemic, subordonat celui dintîi. „Este evident —, scrie autorul —, că a pune drept condiţie a cunoaşterii adevărate postulatul obiectivităţii constituie o alegere etică, şi nu o judecată de cunoaştere, întrucît, conform postulatului însuşi, *anterior acestei alegeri arbitrare nu poate fi vorba de o cunoaştere «adevărată»*" (p. 191).

Printr-o singură frază, J. Monod operează foarte categoric „distincţia radicală" dintre cunoştinţe şi valori, a cărei ignorare este violent reproşată „alianţei animiste", care le confundă: „cunoştinţa în sine exclude orice judecată de valoare (alta decît de «valoare» epistemologică), în timp ce etica, în esenţa ei non-obiectivă, este pentru totdeauna exclusă din cîmpul cunoaşterii" (p. 189). Iată deci cunoaşterea adevărată întemeiată pe o alegere nu numai subiectivă, ci şi arbitrară!

După această distincţie radicală, autorul reasociază cunoştinţele şi valorile recurgînd la noţiunea de autenticitate. „Pentru a rămîne cre-

dincioşi principiului, vom raţiona că orice discurs (sau acţiune) trebuie considerate *autentice*, cu condiţia să explicitezе şi să păstreze (sau în măsura în care explicitează şi păstrează) distincţia dintre cele două categorii pe care le asociază. Noţiunea de autenticitate astfel definită [??] devine deci domeniul comun în care etica şi cunoaşterea se acoperă", în care valorile şi adevărul apar asociate, fără a fi confundate. În timp ce discursul inautentic le amalgamează şi le confundă, un sistem obiectiv interzice orice confuzie între ele, precizează J. Monod.

Dar ce fel de sistem obiectiv, se poate întreba cititorul, este acela care, afirmînd că cunoaşterea autentică este obligată să ignoreze valorile, ca nonobiective, statuează ca izvor al acestei cunoaşteri o *axiomă* de valoare, prin definiţie nonobiectivă? În eseul lui J. Monod nu vom găsi un răspuns mai coerent la această întrebare şi, după ce autorul ne promisese o contrucţie logic-coerentă a utopiei, iată că trebuie să renunţăm şi la coerenţă. D-l Monod se contrazice nu odată de-a lungul eseului său. Dacă, pe de o parte, ne cere să punem o axiomă de valoare arbitrar aleasă înaintea oricărei cunoştinţe autentice, pe de altă parte, remarcă totuşi că acţiunea presupune cunoştinţe şi este unul din izvoarele cunoaşterii, fiind totodată o alegere etică, întrucît ea serveşte sau deserveşte anumite valori. Acţiunea pune în joc, simultan, cunoştinţele şi valorile, remarcă autorul cu deplin temei. Este însă evident că sesizarea acestei corelaţii nu justifică situarea apriori a unei valori arbitrare înaintea cunoştinţelor autentice al cărei izvor este, într-adevăr, în ultimă instanţă, acţiunea. Iar dacă acţiunea este supusă şi unei judecăţi de valoare, aceasta din urmă, chiar atunci cînd precedă acţiunea sau, mai exact, o anumită secvenţă a acţiunii, este totuşi orientată de cunoştinţele autentice, anterior acumulate de subiect, despre natura şi condiţiile acţiunii ; cu alte cuvinte, judecata de valoare, departe de a fi rodul unei alegeri arbitrare „libere", departe de a fi produsul exclusiv al acelei „articulaţii logice" dintre valori şi cunoştinţe pe care J. Monod o claustrează în regatul pur al ideilor , atribuind-o unei „reguli morale", este rodul „articulaţiei logice" a valorii cu *realitatea cunoscută*, ca purtătoare de valori realizate de subiect. Autorul nu sesizează relaţia dialectică ce se instituie, în procesul acţiunii şi cunoaşterii, între cunoştinţele autentice şi valorile obiective, relaţia în virtutea căreia cunoştinţele şi valorile (dar nu valori apriori, arbitrare, nonobiective, ci valorile realităţii sesizate în cunoaştere) sînt, într-adevăr, două aspecte, relativ distincte, dar indisolubil legate ale aceleiaşi realităţi.

Postulînd o valoare apriori, J. Monod acceptă un adevăr abstract. Postulînd o valoare arbitrar aleasă, el fundează o ideologie subiectivistă arbitrară, opusă cu bună ştiinţă ideologiei marxiste, care corelează valorile cu adevărul concret, expresie sintetică a experienţei istorice izvorîtă din practica socială. Dincolo de mistificarea operată de J. Monod, afirmaţia sa că acţiunea pune în joc simultan cunoştinţe şi valori oferă acoperire unei interpretări speculative a relaţiei lor, pe care autorul o deduce dintr-un act arbitrar, iniţial, postulat, care ne detaşează de procesul real al acţiunii şi al cunoaşterii.

Aceasta este logica sui-generis, inerentă unei „etici a cunoaşterii" care se proclamă singură „abstractă, austeră şi orgolioasă". În virtutea acestei logici, J. Monod îşi poate oferi concepţia drept instrument al „nevoii de depăşire şi transcendenţă a omului" ; este vorba, evident, de transcen-

dență ca o evaziune din realitate în regnul ideilor, considerat „unica sursă a adevărurilor autentice" (p. 185). Întrucît concepția sa „respectă în om pe creatorul și depozitarul acestei transcedențe" (p. 192), ea este considerată de autorul ei drept umanism. Ce este ființa umană, văzută de J. Monod? „Dualitate ce ține de două regnuri, biosfera și imperiul ideilor". Cu titlu de concesie, d-l Monod este de acord să ia apoi în considerare și natura socială a ființei umane. Este deci cazul să apreciem la întreaga sa valoare faptul că etica cunoașterii propusă de autor este menită să liniștească nu numai angoasa, care, „înscrisă în codul genetic, ne este transmisă din adîncul timpurilor" (!?), dar și boala sufletească a societăților moderne.

★

Trecînd la cealaltă temă a eseului lui J. Monod, întîmplarea și necesitatea, ne vom concentra atenția asupra poziției metodologice care determină direcția în care se angajează savantul prin interpretarea dată unor fapte de știință.

Nu vom intra deci în detaliile analizei sale. Ne propunem să luăm în discuție numai cîteva argumente esențiale puse de autor la temelia interpretării întîmplării și necesității, așa cum se conturează în eseul său de filozofie naturală a lumii vii; deși legate de fapte de observație științifică incontestabile, unele din concluziile formulate sînt discutabile ca interpretare, vulnerabile din cauza stilului de gîndire—*consecvent* nedialectic—al autorului.

Discuțiile purtate în biologie, ca și în alte discipline, în vederea interpretării adecvate a faptelor de observație care indică prezența întîmplării și necesității în procesele studiate de științele naturii au relevat cu prisosință în ce măsură o abordare metodologică corectă este, deopotrivă, atît cheia unei teorii științifice, cît și a unei perspective filozofice, capabilă să sesizeze structura complexă a existenței; tocmai căutarea unei perspective ontogenetice este, în ultimă instanță, obiectul eseului lui J. Monod.

Conștient că o perspectivă ontogenetică nu poate fi dezvoltată decît pe o bază interdisciplinară, biologul se vede obligat să se refere la chimie, la fizica microscopică, la cibernetică. Una din primele chestiuni care ne solicită atenția este, în consecință, următoarea : ce interpretare capătă în acest eseu determinismul neliniar, probabilist, statistic, la care J. Monod se referă frecvent, cum este și firesc, și ale cărui puncte de vedere s-au elaborat în cadrul fizicii, al ciberneticii, precum și, parțial, în biologia modernă.

Punctele de plecare ale analizei lui J. Monod prezintă o incontestabilă valoare; ele sînt oferite de constatări *de fapt*, ce țin de investigația biologică, în special de studiul funcționării interacțiunilor alosterice și a resorturilor lor retroactive, vădite în reacțiile neliniare ale proteinei, care se constată în activitatea de cercetare (p. 85); este vorba, în particular, de studiul variațiilor concentrării efectorilor. Ne bucurăm că putem împărtăși considerațiile lui J. Monod asupra funcției de reglare și coordonare a interacțiunilor (pe care domnia-sa le numește chiar „cooperative sau antagoniste"). Ne bucurăm că am dezvoltat (într-o încercare de determinare dialectică a existenței) o analiză care găsește confirmări și în faptele de

observaţie pe baza cărora J. Monod consideră interacţiunea ca resort al genezei autodeterminate, ba chiar ca dînd seama de apariţia ordinii, a diferenţierilor structurale etc. şi de asemenea ca o sursă de informaţie în funcţionarea ansamblurilor din lumea vie. Dar iată-ne ajunşi la o primă chestiune în care nu ne mai putem alătura lui J. Monod. Se poate oare lua în considerare în mod exclusiv „stabilitatea invariantă", constructivă, a interacţiunilor, cum face autorul? Nu realizează ele, de fapt, o conjugare a stabilităţii şi a variabilităţii ansamblurilor considerate? Influenţele şi modificările reciproce, directe şi indirecte, nu duc oare, dincolo de schimbări cantitative, şi la o reconstrucţie calitativă a sistemelor? Variaţiile care precedă şi produc mutaţii, adică noul, fac ca acest nou să nu aibă acel caracter de noutate absolută (numită în treacăt şi revelaţie) asupra căreia insistă J. Monod; evident, noul îşi are sursa în variaţiile cantitative ale potenţialului chimic care l-au precedat. Or, în această ordine de idei, ce ne-ar îndreptăţi să vedem între cristal şi organismul viu doar diferenţe cantitative, ignorîndu-le pe cele calitative, cum face J. Monod?

O obiecţie fundamentală se impune cu privire la teza centrală a acestei părţi a eseului. J. Monod atribuie, pe de o parte, un caracter mecanic lanţului invarianţei replicative a moleculelor, caracterizînd, în consecinţă, lumea macroscopică drept o lume supusă unui determinism implacabil, unei necesităţi absolute; iar pe de altă parte investeşte cu o libertate totală (hazardul absolut) mutaţiile rezultate din diverse tipuri de accident care pot afecta „mecanismul" microscopic. Întîmplarea şi necesitatea, atît de categoric azvîrlite în „regnuri" diferite în cadrul concepţiei lui J. Monod, sînt însă atribuite de el aceluiaşi resort, şi anume unor procese pur mecanice; pe baza *aceluiaşi mecanism* este proclamat atît hazardul total în regnul micro, cît şi necesitatea implacabilă în celălalt regn, macro. Această opunere a regnurilor este apoi „anulată" prin juxtapunerea lor eclectică, a cărei formulare filozofică cea mai pregnantă o găsim în pasajul în care autorul ne vorbeşte despre „accidentul izvorît din regnul purului hazard pentru a intra în cel al necesităţii, al celor mai implacabile certitudini" (p. 135). Credem că asemenea interpretare contravine chiar faptelor menţionate de autor în *Apendicele* anexat, întocmit pe baza cercetărilor sale; ele cheamă, după părerea noastră, o altă concluzie. Reproducem din *Apendice*: „în afara stării lor « normale », bazele azotate pot să adopte în mod excepţional şi *tranzitoriu* o stare tautomerică, în care capacitatea de combinare specifică a bazei se află într-un fel „inversată" (de exemplu Baza C_1 se combină în forma ei „excepţională" cu A, şi nu cu C). *Se cunosc agenţi chimici care fac să crească considerabil probabilitatea acestor combinări „ilicite"* (p. 205. subl. ns.).

Ne-am fi aşteptat ca J. Monod, în acord cu determinismul neliniar, statistic, promovat de fizica modernă şi de cibernetică, să vadă în probabilitatea de combinare o caracteristică structurală incompatibilă cu un determinism mecanic, absolut. Lucrurile nu stau însă aşa. Autorul stăruie în a atribui un caracter mecanic probabilităţilor proceselor chimice, biologice ca şi interacţiunilor fizice elementare. Dar, întrucît J. Monod însuşi afirmă, în repetate rînduri, că se situează pe poziţii mecaniciste, desigur că nu este cazul să mai insistăm cu ilustrări sau argumentări. Consemnăm doar netulburata linişte cu care J. Monod ne vorbeşte despre celula-maşină, înzestrată de domnia-sa cu un „proiect (pe care-l regăsim

şi în „visul" peştelui ancestral) şi cu care, totodată, adresează — cu sau fără temei — altor concepţii filozofice (celei a lui Teilhard de Chardin, ca şi celei marxiste) reproşul de a cultiva animisme şi antropocentrisme; era de aşteptat oarecare consecvenţă de vreme ce, spre deosebire de marxism, tocmai domnia-sa, în pofida faptului că reduce celula vie la un mecanism cartezian, îi atribuie şi un „proiect" (termen a cărui ambiguitate o recunoaşte, dealtfel); în fine, asimilînd lumea vie cu o maşină, deci cu un produs ulterior lumii vii, J. Monod uită în chip surprinzător că maşina, ca orice artefact, este produsul omului — singura fiinţă vie creatoare de proiecte.

Dat fiindcă J. Monod se vrea cartezian, este, desigur, inutil să mai insistăm asupra faptului că realizează o recidivă de gîndire mecanicistă; dar nu este inutil să încercăm să ne explicăm cauzele acestei perseverenţe, care contrastează puternic cu tendinţele spiritului ştiinţific contemporan.

Am remarcat că J. Monod ajustează perspectiva determinismului modern statistic la vechea perspectivă mecanicistă; reducînd-o pe cea dintîi la aceasta din urmă, el respinge odată cu poziţiile determinismului statistic şi relaţia dialectică dintre întîmplare şi necesitate; ştiut este că determinismul modern respinge atît hazardul absolut, cît şi necesitatea implacabilă. La perseverenţa reducţionistă a omului de ştiinţă care este J. Monod concurează, credem, două mobiluri: formaţia sa teoretică şi filozofică evident predialectică, adică tributară spiritului pronunţat mecanicist al metafizicii clasice, care alimentează *indisponibilitatea psihologică* pentru dialectică, şi chiar neînţelegerea acesteia; indisponibilitatea psihologică se împleteşte evident şi cu aversiunea *ideologică* faţă de dialectică: incontestabil, J. Monod nu sesizează în dialectică o *logică* a cunoaşterii ştiinţifice, un stil de gîndire, ci, asociind-o unui materialism superficial abordat, reduce atît materialismul, cît şi dialectica la o ideologie al cărei adversar se recunoaşte a fi, trecînd cu buretele peste valoarea *ştiinţifică* a materialismului dialectic. Fapt care ne explică reiteratul *act de alegere arbitrar*, care stă la temelia interpretărilor lui J. Monod, din dubla perspectivă a condiţionărilor sociale şi a unei metodologii eronate; aceasta din urmă se extinde şi asupra interpretării relaţiei întîmplare-necesitate.

Nu încape îndoială că din perspectiva ştiinţei contemporane întîmplarea este un fapt de existenţă, *o constatare de fapt*, şi nu o constatare a ignoranţei noastre. Prezenţa ei în lumea vie fusese consemnată o dată cu darvinismul, iar materialismul dialectic, receptiv la progresul ştiinţific, o include încă în secolul trecut, în orice proces real. Luînd printre primii poziţie în apărarea darvinismului, la vremea aceea prea puţin înţeles, Marx ştia că acesta promovează lichidarea mecanicismului în înţelegerea proceselor din lumea vie; iar Engels (în *Dialectica naturii*, cunoscută lui J. Monod, de vreme ce citează din ea unele pasaje), lua în derîdere ideea unei necesităţi apriori imuabile şi absolute, ca şi pe partizanii ei care nu rezervau nici un loc întîmplării în procesele reale. Ne întrebăm, de aceea, care este sursa de informare a lui J. Monod atunci cînd atribuie dialecticii materialiste pure vulgarizări în tratarea necesităţii şi întîmplării (sau în tratarea unor legi zise de domnia-sa absolute[2])? Pe de altă

[2] După ştirea noastră, marxismul n-a afirmat existenţa vreunor legi imuabile ale naturii, ci a constatat aceeaşi tendinţă general-ascendentă a evoluţiei, pe care o constată şi o acceptă şi J. Monod (p. 140, *n.a.*)

parte, însă, constatăm că în anumite privinţe, şi în particular în ceea ce priveşte *constatarea* rolului interacţiunilor sau al întîmplării în existenţă, J. Monod este mult mai aproape de unele afirmaţii ale lui Engels decît crede domnia-sa (ceea ce nu ne surprinde din partea unui savant, dat fiind că, fie şi spontan, ştiinţa contemporană se îndreaptă spre aprofundarea unor procese dialectice ale realului, ceea ce îi impune şi cristalizarea unei logici dialectice a cunoaşterii). Dar apropierea menţionată în ceea ce priveşte constatarea întîmplării încetează în cazul lui J. Monod atunci cînd este vorba de interpretarea întîmplării. În această privinţă, J. Monod este la fel de departe de interpretarea dialectică materialistă, ca şi de interpretarea dată întîmplării de majoritatea celor mai mari fizicieni şi cibernetici; se impune să constatăm că fizica şi cibernetica au descoperit pe căi proprii şi pe baza unei mari bogăţii de fapte relaţii neliniare dialectice, pe care Engels, de pildă, le semnala ca gînditor materialist, fără a dispune de aceeaşi bogăţie de fapte. Şi nu mai puţin se impune constatarea că fizica modernă, spre exemplu, a putut sesiza funcţia interacţiunilor şi relaţia dialectică a necesităţii şi întîmplării cu *condiţia* de a se fi eliberat de vechiul stil metodologic caracteristic mecanicismului. Cîtă vreme a plătit tribut acestui stil, fizicianul se străduia să ajusteze fapte noi, relaţii neliniare, retroactive, probabiliste, nemecanice, într-un cuvînt dialectice la schema prea bine cunoscută, dar prea strîmtă a mecanicismului; diferit reorganizată pentru interpretarea unor detalii sau fapte particulare, această schemă rămînea în fond identică prin spiritul ei de reducţionism, de separare analitică a ceea ce în realitate este complex-corelat, prin predilecţia pentru opoziţiile absolute: respingînd determinismul absolut întemeiat pe o necesitate implacabilă, s-a acceptat la un moment dat, după cum bine se ştie, ideea hazardului orb, nelimitat, a întîmplării, respectiv a libertăţii absolute. Acest hazard „pur" a fost chiar interpretat la un moment dat în sensul indeterminismului gnoseologic, ca fapt de ignoranţă, în cel mai pur spirit mecanicist al secolului al XVIII-lea. Dar acest moment a fost depăşit; mai bine de un deceniu s-a scurs de cînd fizicieni eminenţi au ajuns la concluzia că între întîmplare şi necesitate fiinţează o *interdependenţă* dialectică, o relaţie complexă, care exclude absolutizarea, exaltarea sau ignorarea fie a uneia, fie a celeilalte.

Să fie oare inevitabil ca, în aceste condiţii, biologia modernă, care se dezvoltă ca o ştiinţă cu subtile implicaţii interdisciplinare, să refacă întreg traiectul unor erori metodologice, să nu-şi poată economisi un steril ocol în drumul ei către explicaţii complexe dialectic-nuanţate? Să nu fie ea scutită de tributul plătit unei imaturităţi metodologice şi epistemologice? Aceasta e concluzia la care ar trebui să ajungem, dacă am face greşeala de a aprecia evoluţia şi poziţiile biologiei contemporane exclusiv prin interpretarea formulată de eminentul biolog Monod: „un hazard exclusiv, o libertate absolută şi oarbă la rădăcina prodigiosului edificiu al evoluţiei — iată singura ipoteză ce poate fi concepută!" Dar ea *a şi fost respinsă* de numeroşi fizicieni, de cibernetici, precum şi de numeroşi biologi care se întîlnesc cu poziţiile materialismului dialectic în interpretarea relaţiei dintre întîmplare şi necesitate.

Am încercat să deslušim eroarea metodologică fundamentală pe care o face J. Monod atunci cînd ne vorbeşte despre „hazardul captat, conservat, reprodus prin maşina invarianţei şi astfel convertit în ordine,

regulă, necesitate'' implacabilă. Este vorba, credem, de o eroare dublată de eclectism : vorbind despre ,,convertirea'' întîmplării ,,absolute'' într-o ordine la fel de absolută, J. Monod claustrează întîmplarea în lumea microscopică, rezervă necesitatea, ca ordine implacabilă, lumii macroscopice, iar apoi juxtapune cele două lumi sau nivele, macro şi micro, considerate ca avînd articulaţii fundamental diferite sau, mai exact, considerate ca guvernate de tipuri de determinism diametral opuse. Se ştie însă că în sisteme complexe, cum sînt cele vii, nivelul micro şi macro fiinţează unul prin altul, şi nu ca două realităţi izolate, de sine stătătoare. Cum s-ar putea explica întrepătrunderea şi unitatea celor două nivele dacă ele ar avea determinaţii fundamental diferite?

Respingem deci juxtapunerea eclectică a întîmplării şi necesităţii, ca şi azvîrlirea lor — prin separare mecanicistă — în două ,,regnuri'' diferite ca tip de determinare şi considerăm că pe fondul faptelor acumulate de ştiinţa contemporană se poate contura o perspectivă mai adecvată asupra relaţiei dintre întîmplare şi necesitate, cu condiţia să operăm mai consecvent cu logica (metodologia) dialectică.

Vom începe cu analiza relaţiei întîmplare-necesitate în lumea macroscopică, luînd în considerare aceeaşi situaţie pe care o examinează J. Monod. Acesta recurge la definirea consacrată a întîmplării, conform căreia întîmplarea este produsul independenţei totale a două serii de evenimente (lanţuri cauzale), a căror întîlnire produce accidentul, imprevizibil prin însăşi natura sa (p. 118). Această interpretare se întemeiază pe o eroare de natura unei absolutizări. Pentru a o depăşi, este necesar să înţelegem că, dacă două traiectorii (aceea a d-lui Dubois şi aceea a d-lui Dupont) sînt determinate în mod absolut (cum le consideră J. Monod), intersecţia lor este şi ea implacabil determinată şi, în consecinţă, nu se mai poate vorbi de un accident, de un hazard imprevizibil. S-ar putea obiecta că intersecţia nu este determinată, întrucît condiţiile iniţiale nu prezintă un caracter determinat. Dar în ce constă ,,libertatea'' unor condiţii iniţiale, care în fond nu sînt decît relativul ,,capăt'' al unui alt lanţ, adică segmentul în care se întrerupe analiza unor relaţii, o analiză care ar putea fi continuată din aproape în aproape? În consecinţă, în lumea macroscopică nu există condiţii iniţiale ,,libere'', dacă se presupune existenţa unor lanţuri cauzale absolut determinate. Rezultă cumva de aici o determinare absolută, o necesitate implacabilă care exclude întîmplarea? Cîtuşi de puţin ; după cum vom vedea însă, întîmplarea nu prezintă caracteristicile unei independenţe totale. Este oare cazul să închidem întîmplarea, după exemplul lui J. Monod, în lumea microscopică? Cîtuşi de puţin, dat fiind că structurile micro fac parte integrantă din lumea macro. Putem trage deci concluzia că structura existenţei şi a determinaţiilor ei trebuie să fie unitară, că în lumea macro nu poate fiinţa o necesitate implacabilă, absolută, dacă aceeaşi necesitate nu fiinţează în lumea microscopică. Trecem, aşadar, la examinarea acesteia. Întîmplarea este, aici, incontestabil, prezentă, după cum atestă ştiinţele fizice. Or, dacă ea ar avea natura unei libertăţi nelimitate, cum crede J. Monod, dacă, cu alte cuvinte, totul ar fi posibil, în fond nimic nu ar fi posibil ; dacă acceptăm hazardul absolut, este greu de înţeles de unde ar apărea structurarea, adică ordinea, care este limitare reciprocă. Or, structurarea lumii microscopice este de asemenea o constatare de fapt.

Nu ne rămîne decît să conchidem — aplicînd cu consecvență logica dialectică materialistă constatărilor *de fapt* ale științei — că nu poate fi vorba decît de una și aceeași structură unitară, esențială, statistic determinată a ambelor nivele considerate, lumea macro și lumea micro. Prezentă în ambele, întîmplarea participă la structurarea lor ca moment constitutiv, deci nu ca un accident care poate să fie sau să nu fie. Ea este momentul de flexibilitate inerentă din cursul structurării prin care se produce determinarea, ordinea atît în natură, cît și în societate; este, așadar, un moment de nedeterminare *relativă* și nu de libertate nelimitată; ea este acel moment *tranzitoriu* care participă constitutiv la orice devenire, prin care trece orice proces de structurare și care în cursul procesului de structurare însuși este suspendat, absorbit, trecînd ca moment integrat în sistemul constituit cu necesitate prin chiar limitarea reciprocă a interacțiunilor dintre elementele care constituie sistemul. Necesitatea se conturează astfel prin întîmplări, prin jocul unor limitări reciproce, corespunzător naturii elementelor și interacțiunilor sistemului rezultant. Interpretarea statistică, modernă a relației întîmplare-necesitate confirmă și dezvoltă interpretarea dialectică a acestei relații pe care o găsim și în lucrările lui Engels.

Așadar, determinarea nu are caracter de predeterminare implacabilă, absolută. Determinarea rezultă ca *atare* din *interlimitarea* marginilor de libertate inerente „jocului" elementelor aflate în interacțiune; această margine de flexibilitate, de fluctuație e însăși întîmplarea, firesc și constitutiv prezentă în orice proces considerat ca devenire neliniară, statistică, probabilistică a oricărui tip de existență, atît în lumea macro, cît și în cea micro, în natură, ca și în societate.

Așadar, în procesele cunoscute, nu este loc nici pentru hazardul pur, nici pentru o necesitate implacabil predeterminată. Din haosul absolut al purei întîmplări nu ar putea lua naștere nici o determinare.

Gradul diferit de limitare reciprocă a flexibilității, pe care fiecare disciplină îl poate stabili în domeniul său specific, rămîne obiectul unor analize particulare ale respectivelor discipline; el nu afectează principiul metodologic dialectic al compunerii necesității prin întîmplări și nu vizează concluziile teoretico-filozofice care dau o interpretare conceptuală întîmplării și necesității în existență.

Dimpotrivă, sprijinindu-se pe un principiu al metodologiei dialectice ce se impune prin propria ei forță — dacă nu sîntem orbiți de prejudecăți — analiza științifică își oferă posibilitățile unei mai corecte „puneri în termeni" a constatărilor ei faptice. Iar omul de știință își oferă astfel posibilitatea unei perspective mai adecvate asupra structurii ontogenetice unitare a existenței, în diferitele-i fragmente examinate de el.

ORIENTĂRI ŞI ATITUDINI

SOCIOLOGIA COMPORTAMENTULUI DEVIANT ŞI CONTROLUL SOCIAL ÎN SOCIETATEA AMERICANĂ

DE

STANTON WHEELER şi MIHAIL CERNEA

Textul reprezintă notele unei convorbiri-interviu între *Stanton Wheeler* şi *Mihail Cernea* asupra teoriilor noi şi a principalelor orientări actuale într-un domeniu central al sociologiei americane: comportamentul deviant. Convorbirea se referă şi la numeroase probleme complementare, cum sînt relaţia dintre sociologie şi societatea americană, creşterea fenomenelor de criminalitate, probleme ale controlului social, Codul etic al profesiunii sociologice şi altele.

Stanton Wheeler este profesor de sociologia dreptului la Universitatea Yale din New Haven, S.U.A. Cercetările şi lucrările sale asupra delincvenţei, asupra controlului social, asupra diferitelor forme de comportament deviant sînt larg cunoscute în sociologia americană şi pe plan internaţional. Este autorul şi editorul mai multor lucrări, între care: *On Record: Files and Dossiers in American Life* (1969), *Socialization after childhood* (cu Orville Brim), coautor al volumului *Sociology* (ed. Neil J. Smelser), şi altele. A activat ca profesor la Universitatea din Oslo, iar în 1970—1971 a lucrat la „Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences", Stanford. Pentru ultimii trei ani a fost ales membru în Consiliul executiv al Asociaţiei Americane de Sociologie.

Convorbirea a avut loc la „Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences", Stanford, California, unde, în anul universitar 1970—1971, *Mihail Cernea* şeful sectorului de sociologie din Institutul de filozofie, s-a aflat ca invitat pentru studii şi cercetări. Textul se publică cu unele prescurtări.

— *Mihail CERNEA*: Am observat, din mai multe indicii, că studiul delincvenţei şi al comportamentului deviant constituie o arie în rapidă expansiune în cadrul cercetării sociologice contemporane în S.U.A. În librării văd numeroase cărţi recent apărute în acest domeniu. Dintr-o statistică pe care am consultat-o de curînd aflu că în universităţile din S.U.A. cursul de sociologia comportamentului deviant este, în anul acesta universitar (1970—1971), al treilea în „clasamentul" celor mai răspîndite cursuri de sociologie, după cel de *Introducere generală în sociologie* şi de *Sociologie a familiei*. Studenţii americani îl solicită ca materie de învăţă-

Rev. Filoz., 19, 2, p. 253—266, Bucureşti, 1972

mînt, iar publicul larg urmăreşte, la rîndul său, — se pare, cu mult interes — rezultatele cercetărilor sociologice asupra criminalităţii. Ce explică — după părerea dv., profesor Stanton Wheeler — o asemenea spectaculoasă afirmare?

— *Stanton WHEELER*: Pentru a răspunde întrebării pe care mi-o puneţi, trebuie să fac o scurtă incursiune în istoricul societăţii americane, ca şi în istoricul studierii crimei şi a comportamentului deviant în America. Cu aproximativ o treime de secol în urmă, interesul principal în criminologie şi studierea comportamentului deviant era polarizat în jurul efortului de a răspunde îndeosebi la două întrebări. Prima: *cum putem explica variaţiile în rata criminalităţii*? Cu alte cuvinte, dacă luăm în considerare diferite legislaţii în vigoare, diferite arii geografice, diferite zone ale oraşelor sau categorii diferite de oameni (după vîrstă, rasă etc.), cum putem explica că unele înfăţişează o rată ridicată de criminalitate, în vreme ce altele au o rată scăzută? A doua întrebare, înrudită, dar totuşi distinctă de problema ratelor era: *cum putem explica de ce tocmai un anumit individ ajunge la comportament delincvent sau la crimă*? Deosebirea dintre aceste două întrebări constă, pur şi simplu, în faptul că ultima trimite către studiul comportamentului individual, în vreme ce prima concentrează atenţia asupra proporţiilor diferitelor comportamente sociale în diferite zone ale societăţii globale.

Iată însă că în nici unul din aceste cazuri nu se punea întrebarea *de ce* acest comportament este considerat deviant sau criminal. Demersul sociologic era bazat pe o atitudine practică faţă de problema crimei şi a delincvenţei, precum şi pe o înţelegere de „simţ comun" a ceea ce crima şi delincvenţa este în genere. În acest stadiu incipient, preocupările au fost foarte concrete, legate de anumite tipuri concrete de crimă sau delincvenţă. Prea puţină meditaţie a fost consacrată conceptualizării teoretice a conduitei deviante. Într-adevăr, în acest moment, multe din persoanele care lucrau asupra acestor probleme erau denumite criminologi şi nici nu erau considerate ca făcînd parte din detaşamentul principal al sociologiei americane. Aceste tendinţe în cercetare au continuat şi în timpul celui de-al doilea război mondial. Dar, începînd cu perioada postbelică, au avut loc două schimbări majore.

În primul rînd, studiile americane asupra crimei şi a comportamentului deviant, ca şi restul sociologiei americane, au fost foarte mult influenţate de schimbările în modelele de teoretizare sociologică ce s-au afirmat după al doilea război mondial. Este locul să ne amintim că înainte de război concepţiile europene în sociologie, în particular opera lui Weber, a lui Durkheim şi a altora, nu s-au bucurat de prea mare atenţie, cel puţin în deceniile anterioare acestui moment. Ele au fost readuse în atenţia largă în mod deosebit datorită operei lui Talcott Parsons. Datorită sistemului său foarte larg analitic, precum şi introducerii de către el în special a conceptului de comportament deviant şi de control, diferiţi sociologi americani au început să se gîndească dacă studiul lor concret asupra delincvenţei (asupra crimei, asupra furturilor sau asupra altor asemenea manifestări) nu reprezintă cumva o instanţă particulară a conceptelor despre care vorbeau sociologii teoreticieni. De aceea, în vreme ce termenul *comportament deviant* (*deviance*) apare rareori în literatura deceniului al 4-lea, după al doilea război mondial, el începe să apară cu frec-

venţă crescîndă. Mai ales către mijlocul deceniului al 6-lea, ne aflăm îndeajuns de departe pe drumul afirmării şi recunoaşterii acestui concept ca atare, iar fenomenul de comportament deviant devine, într-adevăr, un subiect de cercetare care polarizează preocupări importante. Studiul nu mai era animat de un interes pur practic, adică orientat, să spunem, în mod concret spre reducerea ratei criminalităţii. Acum începe să se accepte teza că pentru a înţelege societatea trebuie să se înţeleagă fenomenele deviante care apar în cadrul ei, iar conceptului de comportament deviant i s-a acordat un loc important în cele mai influente scheme teoretice dezvoltate în sociologie în această perioadă.

— *M. C.* : Ce lucrări majore aveţi în vedere? Şi în ce fel au pregătit ele trecerea spre cele mai noi poziţii teoretice în acest domeniu al sociologiei americane, grupate sub noţiunea de „teoria etichetării"?

— *S.W.* : Ideile la care m-am referit au devenit centrale în studiul comportamentului delincvent şi una din cele mai influente lucrări în care ele şi-au găsit expresia a fost *Delinquent Boys* a sociologului Albert Cohen. Cohen fusese student al lui Talcott Parsons la Universitatea Harvard şi a abordat fenomenul delincvenţei dintr-o perspectivă teoretică, mai bine zis din perspectiva unui sistem teoretic. Concomitent, problema bandelor de delincvenţi a devenit o problemă cu semnificaţie majoră pentru societatea americană datorită unei rate crescînde a activităţii violente desfăşurate de ele în majoritatea ariilor metropolitane majore din Statele Unite şi în special în oraşe ca New York sau Chicago. Unghiurile de vedere asupra problemei delincvenţei erau influenţate puternic de concepţiile asupra comportamentului deviant apărute înăuntrul curentului teoretic principal în sociologie în această perioadă (funcţionalismul structuralist. — *M. C.*). La sfîrşitul deceniului al 6-lea, numeroşi sociologi americani aveau pentru prima oară sentimentul că fusese descoperită una dintre cele mai pasionante şi fundamentale probleme tocmai în acest domeniu.

În al doilea rînd, o altă schimbare postbelică, avînd, după părerea mea, o influenţă încă şi mai importantă asupra activităţii recente în domeniul comportamentului deviant, este tendinţa exprimată în conceptul de *labeling* (etichetare). Spuneam înainte că problemele care se ridicaseră şi fuseseră tratate într-o primă perioadă nu explicau *de ce* conduita era denumită deviantă, în schimb sociologii se ocupau pe larg de explicarea diferenţelor în rata delincvenţei şi în tipurile de comportament deviant individual. Pe atunci, una sau două voci mai slabe au formulat şi unele întrebări cu privire la efectul etichetării unui tip de comportament ca deviant, dar ca o problemă distinctă de cea a angajării propriu-zise în acest comportament. Dar preocuparea nu avea să ţîşnească în chip sistematic şi precis pînă către sfîrşitul deceniului al 6-lea sau începutul deceniului al 7-lea. Ea fusese introdusă înainte de autori ca Edwin Lemert, care a vorbit şi a scris despre aceste probleme la începutul deceniului al 6-lea şi, de fapt, încă mult mai devreme decît Lemert, de către Frank Tannenbaum, într-o lucrare intitulată *Crime and the Community*, apărută în 1930. Amîndoi aceşti autori au menţionat importanţa problemelor legate de calificarea unei linii de conduită date drept delincvenţă, crimă sau devianţă. A proceda astfel însemna a eticheta sau a stigmatiza, precum şi a face mai dificilă, pentru o persoană astfel eticbetată, reîntoarcerea

la un mod de viață obișnuit. Aceste concepte nu au fost însă cu adevărat receptate în curentul principal de gîndire sociologică asupra devianței decît mult mai tîrziu.

Dintre mai multe voci importante care ulterior s-au ridicat în sprijinul acestui mod de abordare, poate cea mai clară a fost cea a lui Howard Becker, care într-un mic volum, intitulat *The Outsiders*, a adunat laolaltă cîteva din eseurile sale sociologice, punînd întreaga lucrare în cadrul a ceea ce a ajuns să se numească în prezent „teoria etichetării" („*labeling theory*"). Dusă pînă la ultimele ei consecințe logice, această teorie susține în linii mari, potrivit unui text al lui Becker, pe care prefer să-l citez decît să-l parafrazez, că „înșeși grupurile sociale creează comportamentul deviant, instituind reguli a căror încălcare constituie devianță și aplicînd aceste reguli la anumiți indivizi și etichetînd pe aceștia drept mărginași (outsiders)". Oricine poate vedea imediat că adoptarea acestui mod de abordare schimbă în chip fundamental orientarea muncii de cercetare a comportamentului deviant.

Prin urmare, nu ceva imanent actului însuși face din el un act criminal, întrucît, în legislația americană, atît lucruri inofensive, cît și altele periculoase sînt considerate în anumite circumstanțe drept criminale, iar în altele nu.

Odată formulat, conceptul de etichetare a putut fi extins la multe alte domenii și în mod special la acele fenomene în care victimizarea este absentă, adică la activitățile care sînt privite drept activități delincvente, deși nici o persoană nu este direct lovită. În interesul cui asemenea conduite sînt etichetate drept deviante? Cum se produce de fapt această etichetare? Acest gen de întrebări au luat locul altora mai tradiționale cu privire la cauzele comportamentului deviant și au devenit punctul central al cercetării în acest domeniu în cursul deceniului al 7-lea.

Rezultatul acestei tendințe constă în faptul că am fost constrînși să privim la reversul întregii serii de probleme referitoare la comportamentul deviant, și anume la agenții sociali și la instituțiile care sînt responsabile pentru controlul comportamentului deviant în societate : poliția, justiția, sistemul de legislație și altele asemănătoare. Este corect să spunem că, cu una-două excepții, pînă în deceniul al 7-lea nu a fost elaborată nici o lucrare sociologică serioasă asupra poliției sau asupra curților criminale din Statele Unite. Cercetările făcute asupra problemelor „controlului" în acest domeniu au fost restrînse mai ales la studii asupra închisorilor considerate drept comunități („*prison community*", deținuți și gardieni priviți împreună). Desigur, acest demers are anumite explicații, dar nu mă voi opri acum asupra lor. În orice caz, o mare parte a interesului manifestat în anii din urmă pentru studiul comportamentului deviant s-a concentrat mai curînd asupra celor care controlează decît asupra devianților. Și, firește, această schimbare nu este lipsită de legătură cu starea generală de spirit a societății în plină schimbare, care conduce pe unii dintre intelectualii ei să pună sub semnul întrebării modul de funcționare al instituțiilor însărcinate cu controlul social.

— *M. C.* : Cînd spuneți că interesul este dirijat spre cei care efectuează controlul, aveți în vedere că el este îndreptat spre analiza societății și a structurii ei sociale? După părerea mea, important din punct de vedere sociologic este nu atît studiul indivizilor însărcinați să exercite activitatea

de control, cît studiul structurilor care le-au dat această funcție și în numele cărora ei acționează, ca și normele de funcționare a acestor structuri sau promovate de aceste structuri. Cu alte cuvinte, teoria etichetării pune sub semnul acuzării numai pe cei care efectuează controlul și instituțiile respective sau și structura socioeconomică?

— *S. W.*: Am în vedere concret acei agenți particulari ai societății însărcinați oficial cu controlul devianților și în mod special cred că este vorba de poliție. Cu toate acestea, interesul se extinde logic către acei care elaborează regulile la a căror respectare poliția veghează. Astfel, începem în prezent să fim martorii unei atenții crescînde pentru studiul proceselor de legiferare în legătură cu activitatea criminală. În această privință există un interes sociologic crescînd pentru examinarea activității reprezentanților societății și a activității lor legislative în congresele diferitelor state care fac parte din S.U.A., ca și în examinarea altor aspecte.

După părerea mea, întregul demers bazat pe teoria etichetării în studiul fenomenelor de comportament deviant are o influență sănătoasă și fertilă. Într-adevăr, noi am acordat prea puțină atenție procesului prin care se decide ce anume trebuie să fie considerat drept criminal sau deviant, precum și studierii organizațiilor care depun eforturi spre a aduce sub control crima și delincvența. Desigur, există însă și o limită dincolo de care acest tip de teoretizare nu poate fi împins și cred că ne apropiem în mod accelerat de această limită. La urma urmei, este adevărat că toate societățile au avut, în toate perioadele istorice, anumite reguli împotriva aducerii de prejudicii corporale altora, reguli cu privire la drepturile de proprietate și la furt și reguli privind problemele de încredere în relațiile dintre persoane, problemele respectării obligațiilor asumate etc. A privi toate acestea pur și simplu drept activități care au fost etichetate în termeni de comportament deviant ar fi o greșeală și o trivializare. Problemele privind conduita criminală rămîn importante pentru societate.

În anumite zone din orașele noastre mari, oamenii se tem să circule noaptea pe străzi spre a nu fi atacați sau jefuiți; ei se tem să-și părăsească apartamentele chiar dacă și-au încuiat ușile și ferestrele, ca nu cumva cineva să comită o spargere ș.a. Această îngrijorare crescîndă față de crimă în societate determină o reluare a preocupărilor pentru modul de a o preveni. Este corect să spunem că cetățenii sînt mult mai alarmați de aceste probleme decît au fost, cel puțin în ultimii ani, oamenii de știință care studiază crima în mod academic. Este, desigur, semnificativ că „omul de pe stradă" definește în general crima într-un mod direct și conform cu bunul-simț; el se teme că soția sau copilul său pot fi loviți, prădați ș.a.m.d. Pe de altă parte însă, majoritatea oamenilor noștri de știință preocupați de studiul criminalității și-au devotat atenția celuilalt aspect, anume de ce poliția se comportă într-un anumit fel și nu în altul în raport cu aceste probleme. Într-adevăr, este foarte ciudat să ne dăm seama că cele mai frecvente victime ale crimei sînt săracii și negrii. Dar tot ei sînt cei de regulă considerați ca fiind „responsabili" în primul rînd pentru ratele înalte de criminalitate. Într-adevăr, mulți dintre cei care studiază criminalitatea consideră aceste rate înalte drept o funcție a structurii societății și sînt de părere că singura cale pentru a schimba proporția criminalității este a transforma această structură — a elimina sărăcia, a crea condiții de viață mai corespunzătoare pentru persoanele din toate mediile sociale.

— *M. C.*: Sînt foarte interesat, profesor Wheeler, de observaţiile dv. critice şi ... autocritice privind activitatea celor care se ocupă de studiul comportamentului deviant şi al criminalităţii. Una dintre cele mai influente teorii în acest domeniu a fost cea formulată de Durkheim şi considerabil dezvoltată de Robert Merton cu privire la anomie, teorie care se concentrează asupra structurii sociale şi asupra structurii de posibilităţi în analiza cauzelor apariţiei şi a proporţiei comportamentului deviant. M-am ocupat şi eu, personal, de studiul teoriei anomiei şi cred că ea reprezintă un pas înainte în raport cu poziţiile biologizante sau psihologizante care căutau sursele comportamentului deviant în particularităţi ale indivizilor izolaţi. Evident, comportamentul deviant este o problemă socială, societală, şi poate fi înţeles numai prin raportare la structurile societăţii.

Cu toate acestea, după părerea mea, teoria anomiei are anumite îngustimi, focalizîndu-se cu precădere asupra sferei normative şi prea puţin asupra contradicţiilor proprii unei societăţi date într-o etapă dată. De altfel, şi teoria anomiei, în ciuda largii sale răspîndiri, a suferit deformări psihologizante, care au redus forţa ei de analiză, aşa cum fusese formulată de Merton. Cum evaluaţi dv. influenţa acestei teorii asupra sociologiei delincvenţei?

— *S. W.*: Este fără îndoială adevărat că teoria anomiei şi a comportamentului deviant, aşa cum a fost elaborată de Robert Merton, a avut o influenţă puternică asupra studiilor multiple desfăşurate în acest domeniu. Într-adevăr, ar fi trebuit s-o menţionez ca unul din factorii majori de ordin conceptual, alături de reformularea teoriei sociologice care a pornit de la lucrările lui Parsons. Şi, desigur, aceasta nu este întîmplător, întrucît Merton însuşi a fost un student al lui Parsons. Dar cred că ar fi incorect să spunem că această teorie mai are în prezent aceeaşi largă influenţă asupra muncii curente în această ramură a sociologiei. Ceea ce doresc să susţin, şi cred că evidenţa mă sprijină, este că schimbarea principală care s-a produs este trecerea de la condiţiile care *produc* devianţa la preocuparea pentru studiul condiţiilor în care societatea *răspunde*, într-un fel sau altul, comportamentului deviant. Deocamdată, demersul bazat în mod general pe teoria etichetării nu a reuşit să fie bine integrat şi îmbinat cu un demers în genul teoriei anomiei sau al preocupării pentru structura socială, în scopul de a examina sau de a explica conduita celor care controlează comportamentul.

— *M. C.*: Mărturisesc că, pe lîngă interesul real pe care mi-l suscită, am totuşi o anume „nemulţumire" în raport cu această teorie a etichetării. Desigur, ca cercetător este realmente pasionant să-ţi concentrezi atenţia asupra răspunsului pe care societatea îl dă comportamentului deviant. Dar nu văd prea clar cum teoria etichetării poate împinge înainte analiza şi cunoaşterea cauzelor şi a izvoarelor comportamentului deviant. Am văzut cartea recent apărută a sociologului Edwin Schur, intitulată *Our Criminal Society*, în care se pune de asemenea problematica „etichetării". Dar autorul încearcă şi să coreleze diferitele tipuri de comportament criminal cu anumite izvoare sociale, economice şi culturale, afirmînd că însăşi societatea este cauzal responsabilă pentru rata ridicată a criminalităţii. Ştiţi, desigur, că gînditorii sociali au legănat în toate timpurile ideea că dezvoltarea istorică progresivă a societăţii, a tehnologiei, creş-

terea nivelului de viață al oamenilor vor aduce cu ele o descreștere a delincvenței și a criminalității în comunitatea umană. Cum explicați atunci faptul că rata delincvenței într-o societate modernă „post-industrială", cum denumesc unii societatea americană, este în vizibilă creștere?

— *S. W.*: În primul rînd, admit și eu că teoria etichetării nu sporește înțelegerea noastră obișnuită asupra surselor comportamentului deviant. Pentru teoria etichetării rămîne încă un obiectiv acela de a demonstra că sursele rezidă mai curînd în cei ce controlează decît în cei care sînt devianți. De aceea, trebuie să ne sprijinim și pe teoria grupurilor de interese sau pe altceva de acest gen, spre a înțelege de ce anumite tipuri de comportament ajung să fie etichetate drept deviante. Pe de altă parte, putem observa că adepții teoriei etichetării, nu acordă preocupare și atenție problemei de de ce tocmai *un anumit* individ ajunge să se angajeze în acest tip de comportament.

Să mă refer acum la raportul dintre rata comportamentului deviant și industrializare. Aș vrea să observ, în primul rînd, că de fapt noi nu dispunem de date bune cu privire la tendințele de lungă durată în ratele criminalității și delincvenței. Rămîne încă să fie determinat în mod empiric dacă aceste rate cresc odată cu dezvoltarea societății industriale. Se pare că acesta este cazul cel puțin la începuturile industrializării, cînd ratele criminalității și delincvenței sînt mai ridicate decît în condițiile rurale sau agrare. Dar nu s-a stabilit încă dacă aceste rate continuă să crească odată cu fiecare creștere în industrializare. În măsura în care, odată cu creșterea nivelului de bunăstare în societate, criminalitatea și delincvența se mențin ca o problemă serioasă, explicația ce se va da va tinde, de regulă, să se bazeze pe conceptul de privațiune relativă („*relative deprivation*"): cu alte cuvinte, chiar dacă societatea devine în medie mai bogată, există încă persoane care se află la nivelul de jos și ele se simt în mod relativ nedreptățite, frustrate. Într-adevăr, în măsura în care sistemul se bazează pe bunăstarea economică și pe utilizarea bunurilor materiale, aceste persoane se pot considera mai private de asemenea bunuri decît oricînd. Și, desigur, crimele împotriva proprietății sînt cele care înregistrează ratele cele mai mari în societățile industriale, și nu crimele împotriva persoanelor sau delictelor sexuale.

— *M. C.*: Profesore Wheeler, ieri seară am urmărit la televizor raportul asupra criminalității în zona geografică de aici (zona golfului San Francisco) și aproape toate categoriile de crime au fost enumerate: omucidere, tîlhărie, agresiune, delicte sexuale, inclusiv violul, răpirea de copii, consumul de droguri, furtul prin efracție, mită, delapidare, tăinuirea unor bunuri furate ș.a.m.d. Am fost realmente impresionat de gama variată și de numărul ridicat al delictelor într-un interval atît de scurt. În plus, se pare că o mare parte dintre delincvenți sînt tineri. Cum explicați, ca sociolog preocupat de acest domeniu, frecvența comportamentului criminal în special în rîndurile tineretului?

— *S. W.*: Înainte de toate, aș spune că programul pe care l-ați urmărit este deajuns de tipic, mai bine zis faptele menționate în cursul programului TV sînt tipice și deajuns de generale: cu cît vîrsta individului este mai înaintată, cu atît este mai scăzută probabilitatea ca el să fie arestat pentru comportament delincvent. Cele mai înalte rate de criminalitate sînt concentrate în grupul de vîrstă situat între 15 și 21 de ani. Acest grup are

cîteva caracteristici care ne pot conduce spre anticiparea ratei ridicate de criminalitate în rîndurile sale. În primul rînd, aceşti tineri sînt deajuns de mari spre a fi acumulat dorinţe materiale privitoare la automobile, îmbrăcăminte şi alte lucruri care pot fi procurate cu bani. Pe de altă parte însă, ei nu sînt consideraţi, cel puţin pentru cea mai mare parte a societăţii noastre, ca fiind pregătiţi pentru participarea la muncă. Majoritatea lor urmează încă diferite şcoli, iar cei care nu sînt în şcoli se află frecvent la periferia lumii muncii. În consecinţă, ei constituie, poate, cel mai dislocat sector al societăţii noastre. În anumite privinţe sînt deja prea vîrstnici pentru şcoală şi încă prea tineri pentru forţa de muncă şi totodată prea tineri pentru căsătorie, fiind lipsiţi astfel de acel gen de legături sociale pe care obligaţiile conjugale le creează. Pentru toate aceste motive nu trebuie, poate, să ne surprindă faptul că în rîndurile tinerilor găsim cele mai ridicate rate de criminalitate. Pe măsură ce ei cresc, se alătură armatei muncii, se căsătoresc şi îşi asumă alte genuri de obligaţii faţă de societatea convenţională, ratele criminalităţii în această categorie scad. Dar poate ar trebui de asemenea să luăm în considerare faptul că această vîrstă reprezintă perioada unor exuberanţe şi căutări tinereşti şi cel puţin o parte din ceea ce este înregistrat drept delict pentru acest grup ar putea fi privit drept căutare a unei vieţi mai atrăgătoare, mai palpitante. Şi încă o idee cu privire la acest subiect: există anumite motive să credem că poliţia compusă din adulţi poate fi în mod deosebit sensibilă faţă de atacurile asupra autorităţii adulţilor venite din partea tinerilor şi astfel să fie mai înclinată de a descoperi şi aresta pentru delict pe cei tineri decît pe maturi. Este un bun exemplu de extindere a perspectivei „etichetării" în interpretarea sociologică. De fapt, nu este vorba pur şi simplu doar de cine întreprinde acţiunea, ci este vorba şi de cine are mai multe şanse să fie în mod oficial învinuit şi arestat pentru această acţiune.

— *M. C.*: Aceasta înseamnă, dacă înţeleg eu bine, că explicaţi rata de comportament deviant în rîndurile tinerilor spunînd că cel puţin în parte ei nu sînt delincvenţi, ci victime ale unui anumit tip de societate?

— *S. W.*: Absolut corect. Tocmai acesta este cazul cel mai general, şi cred că asta se petrece şi în afara Statelor Unite, în aşa-numitele naţiuni moderne. Există o mare doză de dislocare şi dezordine în modelele structurate social care sînt la îndemîna tineretului. Şi de aceea, în special în perioada acestei vîrste, semnele dezorganizării sînt probabile, adică este probabil să găsim mai curînd semne de dezorganizare, iar crima este numai unul din aceste semne.

— *M. C.*: Prin urmare, ar rezulta că se produce o schimbare majoră în perspectiva proprie sociologiei comportamentului delincvent. Mi se pare corect şi fecund sociologic ca un tip dat de comportament deviant să fie considerat **şi ca o variabilă independentă** faţă de societatea globală, în loc de a fi tratat numai ca o consecinţă a acesteia, adică doar ca o variabilă dependentă. Înţeleg prin asta că studiul comportamentului deviant este conceput ca fiind în stare să aducă o înţelegere mai adîncă asupra întregului mecanism social. Apreciaţi că am dreptate rezumînd în acest fel convorbirea noastră de pînă acum? Şi, mergînd mai departe, aveţi unele proiecte personale de cercetări sociologice pe aceste coordonate?

— *S. W.*: Aş spune că aveţi dreptate, poate cu o singură modificare. Cred că punctul de vedere predominant constă în faptul că cercetarea asupra

sistemului de control social („social control system") va deschide noi perspective în înțelegerea problemelor societății, mai curînd decît cercetarea asupra delincvenților. Cu alte cuvinte, nu doar cercetarea asupra delincvenților, ci cercetarea asupra controlului social al delincvenților este cea care deschide cel mai larg unghi de vedere asupra naturii societății. Ați cerut mai înainte clarificări suplimentare asupra modului în care teoria etichetării ar putea să dea o înțelegere a cauzelor comportamentului deviant. Răspunsul este în parte o problemă de definiție. Adepții teoriei etichetării și-au concentrat atenția asupra ceea ce ajunge să fie calificat drept criminal sau delincvent, și nu asupra celor care se angajează pe linia de conduită astfel etichetată. De pildă, ei vor manifesta un deosebit interes pentru faptul că furtul unor cauciucuri de automobil poate fi pedepsit ca delict de mare tîlhărie („*grand larceny*"), care constituie o formă foarte gravă de furt în societatea noastră, iar în unele state ale S.U.A. un individ poate primi o condamnare pînă la 15 ani închisoare pentru un asemenea delict. În același timp, majoritatea formelor de „delict al celor cu gulere albe" („white collar crime") — delicte care sînt frecvente, de pildă, în lumea reclamei, în propaganda înșelătoare a unor produse, în violarea reglementărilor antitrust în lumea de afaceri etc. — sînt combătute la început doar prin cererea ca persoana respectivă să înceteze de a le comite; numai după cîteva eforturi de a determina încetarea lor devine probabilă o sancțiune penală și chiar atunci una foarte modestă — cel mult un an de închisoare. Un adept al teoriei etichetării este astfel condus în mod firesc la întrebarea : de ce, în condițiile acestor două forme de comportament, una primește o sancțiune atît de severă, iar alta o sancțiune atît de blîndă? Și acești teoreticieni vor fi mult mai preocupați de această întrebare decît de întrebarea de ce o anumită persoană devine implicată în unul sau altul dintre aceste genuri de acțiuni. La drept vorbind, teoria etichetării nu are prea multe de spus cu privire la această ultimă întrebare. Și ea nu are multe de spus tocmai pentru că se străduiește să determine oamenii să pună primul tip de întrebare și pentru că, punînd acest tip de întrebare, teoria etichetării s-a constituit ca atare și a primit suport în sociologie.

M-ați întrebat înainte despre propriile mele cercetări și este acum un bun prilej să răspund pentru că ele sînt legate de ultima mea observație. Cred că trebuie să ne întoarcem către înțelegerea comportamentului care este etichetat drept criminal sau deviant, ca o completare a cercetării procesului prin care el este etichetat ca atare. Preocupările mele în această zonă sînt din ce în ce mai mult îndreptate spre acele forme de criminalitate și devianță cărora nu li s-a dat prea multă atenție în trecut. Noi ne-am concentrat îndeosebi asupra unor fenomene ca omuciderea, asupra formelor principale de furt și atac împotriva proprietății, cum sînt tîlhăria și furtul prin efracție, asupra agresiunii etc. Interesul meu în prezent se îndreaptă în direcția studierii acelor forme specifice de conduită criminală care apar în stadiile avansate ale societății industriale. De pildă, în procesul manipulării acțiunilor la bursa de acțiuni, în manipularea pămîntului și a proprietății în forme care pot fi ilegale ș.a.m.d. Aceste probleme sînt fundamentale în organizarea societății și totuși s-au bucurat de prea puțină atenție, deoarece preocuparea noastră a fost îndreptată precumpănitor spre forme mai evidente și mai puțin subtile de comportament deviant.

Activitatea mea curentă se desfăşoară în două domenii : întîi, continui o preocupare mai veche pentru organizarea socială a închisorilor. Mai precis, este vorba de un studiu sistematic asupra structurii sociale a închisorilor din Scandinavia, bazat pe date colectate în perioada cînd am fost profesor cercetător la Universitatea din Oslo, cu cîţiva ani în urmă. Dispunem de date cu privire la 2 000 deţinuţi în 15 închisori din Norvegia, Danemarca, Suedia şi Finlanda şi principalul efort urmăreşte să explice diferenţele de climat din aceste închisori.

O a doua zonă de interes se referă la sociologia dreptului în domenii care nu sînt legate în mod concret de criminalitate. Sînt preocupat în mod special de obţinerea unor înregistrări mai exacte asupra activităţilor juridice în societatea noastră, astfel încît să putem construi un corp descriptiv de informaţii mai bogat cu privire la sistemul juridic al societăţii şi la modul în care cetăţenii au de-a face cu el. Sînt condus către aceste probleme în parte de faptul că activez în cadrul unei facultăţi de drept, dar cred totodată că este corect să spun că, dintre toate instituţiile cruciale prin importanţa lor în societatea americană, dreptul este în prezent cel mai important. Iar noi am făcut probabil mai puţin în direcţia elaborării de studii semnificative asupra sistemului juridic şi a proceselor sociale legate de activitatea juridică decît în majoritatea celorlalte domenii ale vieţii societăţii americane.

— *M. C.* : Consideraţi că cercetarea sociologică asupra delincvenţilor are o influenţă reală asupra ratei delincvenţilor în S.U.A.? Unde aţi situa gradul acestei influenţe pe o scală imaginară de la 0 la 10?

— *S. W.* : Pe o scală de la 0 la 10 aş situa această influenţă aproximativ la 1 ; şi chiar asta poate fi o exagerare, generată de imersiunea mea în această temă ! Cercetarea sociologică asupra delincvenţei a avut foarte puţină influenţă asupra ratei efective a delincvenţei din mai multe motive. În primul rînd, cercetarea însăşi a fost rareori în stare să specifice legături strînse şi imediate între evenimente pe care le-am putea controla şi delincvenţă. Rezultatul este că cercetarea nu sugerează programe de acţiune ce ar putea avea un impact imediat şi clar asupra problemei delincvenţei. Asta nu înseamnă neapărat că cercetarea a fost proastă, ci pur şi simplu că ea nu a condus la o serie de programe de acţiune eficiente şi uşor de aplicat. Dacă cercetarea asupra cauzelor delincvenţei arată ceva, atunci ea arată că acestea sînt înrădăcinate în întregul complex al problemelor asociate cu situaţia de a fi sărac, de a fi negru, de a avea o pregătire şcolară redusă şi de a creşte în zonele cele mai dense şi mai dezorganizate ale marilor noastre oraşe. Soluţionarea acestor probleme cere angajarea în direcţia unor reforme sociale pe o scară pe care societatea noastră abia trebuie să o atingă.

Există un nivel totuşi la care cred că o anumită influenţă începe să apară. Mă refer la numărul crescînd de studii care provin cel puţin parţial din teoria etichetării şi care documentează din ce în ce mai convingător efectul fatal pe care cei care se ocupă de delicte îl au asupra fenomenului de fapt al delincvenţei. Agenţii de control al delincvenţei şi cei care elaborează politica pe care aceştia o aplică încep să-şi dea seama, după părerea mea, de mărimea puterii lor şi de primejdiile implicate în utilizarea ei. Un exemplu elocvent în acest sens ne este furnizat de decizia Curţii Supreme din 1967 referitoare la cazul unui băiat de 15 ani acuzat de convorbiri

telefonice obscene. Conform structurii tradiționale a tribunalelor noastre pentru minori și a legilor pentru minori, un asemenea băiat ar fi putut fi deținut pînă la atingerea majoratului și atît de mult cît judecătorul consideră că este în interesul său, precum și al statului de a-l menține deținut; nici nu ar fi trebuit să aibă loc un proces cu toate garanțiile pe care căutăm să le încorporăm în procedura proceselor criminale, cum sînt dreptul la asistența unui avocat, dreptul de a pune întrebări martorilor ș.a. În același timp, pedeapsa pentru același delict, dacă este comis de un adult, pedeapsă prevăzută de aceeași jurisdicție (în cazul de față din statul Arizona), constă în nu mai mult de maximum 6 luni în închisoare. Curtea Supremă a Statelor Unite a conchis că procedura din Arizona era neconstituțională, că ea lipsea pe acest băiat de 15 ani de anumite drepturi fundamentale în sistemul nostru juridic. Și se pare că Curtea a ajuns la această decizie cel puțin în parte datorită cercetărilor efectuate în științele sociale cu privire la consecințele stigmatizante ale întemnițării delincvenților minori, la primejdiile implicate în procesul de „etichetare" etc.

— *M. C.*: Răspunsul pe care mi l-ați dat mă îndeamnă să trec de la particular la general și să întreb cum ați evalua, pe o scară mai largă, relația dintre cercetarea sociologică în ansamblul ei și elaborarea și aplicarea politicii publice?

— *S. W.*: E o întrebare foarte grea, în legătură cu care veți constata puternice dezacorduri între diferiți sociologi. Voi începe cu propria mea părere și voi încerca apoi să completez imaginea cu ceea ce cred că ar putea răspunde alții. Temerea mea este că, deși am făcut progrese însemnate în știința societății, ne aflăm încă foarte departe de acel stadiu de dezvoltare a științei în care ea ar putea furniza în chip legitim baza pentru elaborarea și înfăptuirea unor importante programe de politică publică. Într-adevăr, mi-e teamă că solicitările ce ni se adresează pentru enunțarea unor principii de politică socială vor depăși cu mult capacitatea noastră de a furniza cunoașterea științifică adecvată pe care aceste principii politice au a se întemeia. Deși unii dintre noi ar prefera să poată afirma contrariul, trebuie să spun că pur și simplu nu avem încă fondul de cunoaștere necesar, bine dezvoltat, și multe dintre cele mai importante decizii de politică socială trebuie să fie bazate mai mult pe consecvența față de o schemă de valori sociale decît pe o evidență solidă de fapte că un anumit program va avea o influență precisă.

Personal sînt optimist cu privire la viitorul îndepărtat al sociologiei și al altor științe sociale, dar mi-e teamă că, dacă sîntem solicitați să acoperim aceste promisiuni prea curînd, am putea fi pe drept cuvînt priviți ca șarlatani. Să avem curajul de a privi lucrurile în față: foarte puține din principalele noastre studii au fost repetate și replicate, iar replicarea este nota distinctivă a unei științe dezvoltate. Lumea noastră socială este incredibil de complexă, iar noi continuăm să studiem un număr aproape infinit de probleme ale ei, rareori punînd laolaltă energiile noastre pentru un timp suficient de lung într-o arie dată spre a ajunge la rezultate clare. În fața acestor probleme rămîn personal foarte sceptic față de orice promisiune grandilocventă privind relevanța directă și imediată a disciplinei noastre pentru soluționarea relelor societății. În același timp, rămîn cu speranța că, pe măsură ce sociologia începe să se răspîndească înăuntrul culturii populare — și o însemnată atare răspîndire s-a produs chiar în

ultima decadă — , vom dezvolta receptivitatea cetăţenească faţă de unele din ideile şi curentele majore ale sociologiei. Astfel, sper că vom dezvolta un spirit cetăţenesc mai sensibil faţă de o întreagă serie de valori şi idei care sînt parte a înţelepciunii sociologice ; pe această cale noi putem elabora mai multe programe înaintate, umane, de acţiune înăuntrul societăţii. Dar această influenţă poate veni numai din partea unui model ingineresc de lucru al ştiinţelor sociale, în care noi să demonstrăm în chip clar că A are un efect anumit, precis asupra lui B şi de aceea trebuie (sau nu trebuie) adoptat ca o politică socială.

— *M. C.* : După cîte ştiu, una din problemele pe care le-aţi studiat şi care preocupă din ce în ce mai mult pe omul de pe stradă în societatea americană este asaltul împotriva intimităţii individului, împotriva vieţii sale private şi a secretului ei. Aţi scris chiar o carte pe această temă, împreună cu alţi sociologi cunoscuţi : *On record. Files and Dossiers in American Life.* În interpretarea mea, extinderea practicii colectării de informaţii şi ţinerii de fişe asupra membrilor societăţii, pe care o analizaţi în această carte, este una dintre verigile subtile ale sistemului instituţionalizat de control social. Forţele sociale care pot dispune de aceste informaţii şi înregistrări îşi amplifică puterea şi controlul asupra indivizilor despre care posedă informaţii. Care sînt, în perspectiva lucrării pe care aţi editat-o, problemele pe care le ridică acest sistem de ţinere a dosarelor şi fişelor cu privire la viaţa diferiţilor indivizi?

— *S. W.* : Este într-adevăr imposibil să rezum foarte concis problemele implicate de această „ţinere de evidenţă" (*record-keeping*) şi trebuie să încep prin a menţiona că, într-o societate industrializată şi birocratizată în chip crescînd, ţinerea de dosare a ajuns să joace un rol din ce în ce mai important în întreaga funcţionare a sistemului social. Pe de o parte, ţara noastră este foarte mare, iar populaţia foarte mobilă, astfel încît am pierdut posibilităţile de schimb de informaţii şi de control social, care sînt tipice pentru sat şi pentru micile oraşe, unde fiecare cunoaşte treburile celorlalţi şi unde nu ai practic nevoie de dosare pentru că trecutul, cariera, stilul de viaţă al diferitelor persoane devin cunoscute pe canalele obişnuite ale comunicării faţă-n faţă („*face-to-face communication*") şi ale discuţiilor dintre oameni, bîrfelii etc. Avem însă acum situaţii frecvente cînd cei care angajează un salariat oarecare nu l-au întîlnit niciodată înainte şi doresc să-l angajeze pentru că el întruneşte combinaţia specială de aptitudini şi calificări necesare pentru o anumită muncă. Un „dosar", o „fişă" cuprinzînd în rezumat activitatea din trecut a acelei persoane şi aprecierile ce i s-au dat de către cei la care a lucrat înainte devin baza pentru noua decizie de angajare. Înmulţiţi acest fenomen cu multe mii de alte forme de schimb, unele avînd de-a face cu tranzacţii comerciale, altele cu şcolarizarea, cu sănătatea, cu sistemul de asigurări etc. Veţi vedea uşor dimensiunile gigantice pe care le dobîndeşte problema înregistrării şi a dosarelor. Într-adevăr, unul dintre motivele pentru care această problemă s-a bucurat de prea puţină atenţie constă în faptul că părea o soluţie perfect naturală si „modernă" pentru problema nevoii de informaţii ; de aceea noi am dezvoltat în chip constant tehnici pentru depozitarea şi schimbarea rapidă de informaţii — nu numai computere, ci şi maşina xeros, microfilmul şi un şir întreg de alte proceduri şi instrumente care să faciliteze înmagazinarea şi transportul unităţilor de informaţii. Problemele apar însă din cauză

că informația, odată acumulată, poate dobîndi o viață a sa proprie, fiind trimisă ici și colo fără a lăsa vreo posibilitate de control în mîinile persoanei la care ea se referă.

Imaginați-vă acum că cineva care lucrează într-un organism oficial al guvernului, poate la F.B.I., consideră că eu sînt, eventual, o persoană periculoasă și vrea să afle mai mult despre trecutul meu și despre mine. Dacă vor merge la universitatea pe care am urmat-o, probabil că vor dobîndi alte informații despre mine, deși eu consideram aceste informații ca făcînd parte exclusiv din raportul personal dintre mine și universitate (doar puține universități au devenit sensibile, în ultima vreme, față de problemele exploziei informaționale și față de cerința de a manifesta grijă și pricepere în protejarea informației privitoare la studenții sau salariații lor). Exemplul meu dă o imagine asupra motivelor pentru care oamenii sînt îngrijorați în legătură cu această problemă. Dacă veți arunca o privire în fișele care sînt ținute asupra persoanelor considerate drept „deviante" în societatea noastră — bolnavul mintal, delincventul, criminalul, — veți constata că ei nu au aproape nici un fel de control asupra înregistrărilor și fișelor care sînt ținute cu privire la ei. Un act pe care ei l-au comis la vîrsta de 14 ani poate fi reînviat și folosit împotriva lor dacă sînt arestați pentru o contravenție la legea circulației 20 sau 30 de ani mai tîrziu. Nu avem nici un mijloc sistematic de a ne asigura că asemenea înregistrări sînt distruse la un moment dat sau că cei care au acces la ele au o justificare specială, morală sau juridică, pentru acest acces. Pentru toate aceste motive, atît sociologii, cît și cetățenii în genere devin din ce în ce mai îngrijorați în legătură cu sistemele de înregistrare utilizate curent. Căutăm să găsim căile prin care să păstrăm avantajele vizibile, ca eficiență, pe care un sistem modern de evidență și schimb de informații le furnizează, protejîndu-ne în același timp pe noi înșine împotriva marilor primejdii pe care el le prezintă. De fapt se ridică o foarte interesantă întrebare general-socială: Cine are dreptul să cunoască, despre cine și ce are dreptul să cunoască?

— *M. C.*: Care au fost ecourile lucrării pe care ați editat-o? Cum a evoluat această problemă în ultimii doi-trei ani, după ce grupul de autori ai cărții au tras semnalul?

— *S. W.*: Aș fi dorit să vă pot spune că volumul nostru a avut un impact fantastic asupra societății. Din păcate, lucrurile nu stau chiar așa. Deși cred că lucrarea noastră a fost deschizătoare de drum în multe privințe, ea este, din nefericire, puțin prea „academică" și nu îndeajuns de senzațională pentru a determina o preocupare majoră în presa de mare tiraj. Poate că, dacă i-am fi dat un titlu mai „sexy" și am fi anunțat-o drept un atac devastator împotriva celor care țin „fișele", ar fi avut o influență mai mare. Dar cel puțin pot să menționez, din fericire, că, deși nu lucrarea noastră este principala responsabilă pentru acest lucru, se resimte totuși o preocupare crescîndă în rîndurile opiniei publice pentru problemele ținerii de înregistrări. Au avut loc chiar o serie de audieri în cadrul Senatului asupra acestor probleme, așa încît anumite dezvoltări s-au produs, deși nu considerăm că avem principalul merit pentru ele.

— *M. C.*: Aș vrea să pun o ultimă întrebare legată de calitatea pe care o aveți de membru în Consiliul executiv al Asociației americane de sociologie (ASA). În 1969 asociația a adoptat un *Cod etic* pentru membrii

ei. Aţi putea rezuma factorii care au dus la o atare instituţionalizare a regulilor morale în profesiunea sociologică? Care sînt punctele principale ale acestui cod? Care au fost controversele principale în cursul dezbaterilor care au precedat adoptarea codului? Are oare acest cod consecinţe reale asupra practicării sociologiei? A adus el schimbări semnificative în cercetare sau în raporturile dintre sociologi şi societate?

— *S. W.* : Asociaţia s-a preocupat timp de mulţi ani de elaborarea unui *Cod etic* pentru membrii ei, pur şi simplu pentru că numeroase probleme de ordin etic ne preocupă şi ne apasă, aşa cum ele preocupă majoritatea asociaţiilor academice şi profesionale. Mi-e greu să vă spun dacă un anume eveniment a declanşat eforturile pentru schiţarea codului, dar ştiu că un comitet special a lucrat la pregătirea unui asemenea cod timp îndelungat, supunîndu-l la începutul deceniului al 7-lea consiliului asociaţiei. O versiune finală a apărut în 1969 şi a fost publicată în revista „The American Sociologist". Nu am momentan un exemplar al codului, dar pot releva că el se ocupă în primul rînd de problemele protejării oamenilor împotriva invadării vieţii lor personale, în numele ţelurilor cercetării ştiinţifice. Codul se ocupă de asemenea de problemele conduitei profesionale imorale, axîndu-se în special pe plagiat. Primele cazuri care s-au ridicat după adoptarea codului au fost cazuri de plagiat — unul dintre ele plîngerea unui doctorand împotriva unui profesor care a publicat rezultatele obţinute de cel dintîi ca fiind propria sa lucrare; alt caz a fost cel al unui cuplu de autori care au adunat împreună date de teren, fără ca articolul publicat de unul dintre ei să menţioneze aceasta. Cînd asemenea cazuri au apărut şi au fost supuse rigorilor codului nostru, a devenit evident că nu dispunem de un mecanism pentru sancţionarea celor care-l încalcă şi nici de proceduri instituţionalizate prin care asemenea plîngeri să fie ascultate. Cînd am enunţat standardele noastre etice, nu am ştiut să creăm şi aparatul necesar pentru a le face operaţionale; nu am precizat sancţiuni şi nici o procedură de întreprindere a unor acţiuni corespunzătoare.

Paşi în această direcţie sînt întreprinşi acum şi rămîne să vedem ce efecte va avea *Codul etic* asupra practicării sociologiei. Anticiparea mea este că, odată cu trecerea timpului, efectele sale vor fi resimţite îndeosebi datorită dezbaterii unor cazuri de către comitetul asociaţiei care va avea această misiune şi că vom dezvolta cu timpul norme şi tradiţii care vor defini limitele practicilor etice şi nonetice. Dată fiind natura acestor mecanisme, nu voi fi surprins dacă majoritatea plîngerilor vor veni din partea sociologilor care fac cercetări sau a studenţilor în sociologie împotriva unora dintre colegii lor, mai mult decît din partea celor care sînt subiecte ale investigaţiei sociologice. Sper însă că acest *Cod etic*, alături de alte schimbări care sînt în curs în societatea noastră, va ridica gradul de autoritate al exigenţelor etice în practica ştiinţelor sociale, tot astfel cum s-a accentuat în ultimii ani atitudinea critică faţă de problemele ţinerii de înregistrări. Căci atîta vreme cît sîntem încă, din nefericire, teribil de departe de orice soluţie reală la cele mai presante probleme interne ale societăţii noastre, anume cele legate de rasism şi de relaţiile între grupurile sociale, problemele conflictului dintre generaţii, problemele perene ale ratelor relativ ridicate de violenţă şi crimă ş.a., este clar că problemele viitorului vor rămîne legate indisolubil de problema tratării umane a fiecăruia dintre noi de către ceilalţi.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

O PRESTIGIOASĂ PUBLICAŢIE MILITANTĂ: REVISTA „ERA NOUĂ" seria I (1936), aşa cum a fost

DE

GH. I. IONIŢĂ

La începutul anului 1936, publicistica militantă legală din ţara noastră se îmbogăţea cu o nouă revistă, al cărei prestigiu avea să crească cu fiecare nouă apariţie. „Era nouă" — căci despre ea este vorba —, revistă de severă ţinută ştiinţifică şi consecvent militantism ideologic, şi-a înscris numele în acei ani în rîndul celor mai prestigioase publicaţii de orientare comunistă, democratică, antifascistă, care au jucat un rol de seamă în afirmarea ideologiei clasei muncitoare în cultura din ţara noastră. Mesajul revistei era făcut cunoscut cititorilor, încă în primul ei număr, prin *Cuvîntul înainte*, semnat de publicistul comunist N.D. Cocea, directorul publicaţiei. „Nu se tăgăduieşte de către nimeni că la marea răspîntie istorică, economică şi politică a vremii noastre — sublinia el — ţara românească, întocmai ca majoritatea statelor lumii, trece prin aceeaşi criză, prin aceleaşi lupte ale marilor forţe sociale antagoniste şi prin aceleaşi dureri şi frămîntări ale epocilor de tranziţie. Criza aceasta generală a sistemului capitalist este însoţită fără doar şi poate şi de o criză tot atît de generală şi de acută a culturii şi ideologiei acestui sistem" [1].

Dar mai era încă ceva.

Revista apărea atunci în împrejurările istorice complexe determinate, la noi ca în multe alte ţări ale globului, de ascensiunea forţelor tenebroase ale fascismului. Este bine cunoscut faptul că forţa socială care a adoptat din capul locului o poziţie de înaltă combativitate împotriva fascismului a fost clasa muncitoare, iar forţa politică antemergătoare a fost mişcarea comunistă. Afirmîndu-se ca cei mai consecvenţi apărători ai independenţei naţionale, comuniştii au format pretutindeni coloana vertebrală a luptei antifasciste. Ei au demascat primii şi cu toată energia conţinutul „noii ordini" preconizate de fascism, au insuflat maselor largi

[1] „Era nouă", nr. 1 din 1 februarie 1936, p. 3. În continuare, trimiterile la diferitele materiale publicate în revistă le vom face în text, prin indicarea numărului şi paginii respective.

Rev. Filoz., **19**, 2, p. 267–279 Bucureşti, 1972

muncitoare credința fermă în posibilitatea victoriei lor asupra forțelor retrograde fasciste și tot ei au conceput și au aplicat un amplu sistem de măsuri menite a preveni și a împiedica efectele nocive ale lungii nopți de coșmar care, începută o dată cu instaurarea hitlerismului la putere în Germania în 1933, avea să se prelungească, din păcate, mai mult de un deceniu, punînd greu la încercare drepturile și libertățile democratice ale maselor și însăși existența multor țări și popoare.

Publicistica militantă editată sau influențată îndeaproape de comuniști a reprezentat efectiv unul dintre cele mai eficace instrumente de luptă antifascistă. În România, partidul comunist a folosit cu măiestrie acest mijloc de acțiune. Lectura publicației „Era nouă" ne-o demonstrează din plin.

Firește, mai întîi trebuie să apreciem faptul că succesul, eficiența publicației s-au datorat nemijlocitei îndrumări primite din partea partidului comunist [2]. Limpezimea concepției despre ceea ce trebuia să reprezinte în frontul larg al luptei democratice, antifasciste această „*revistă lunară de filozofie, literatură, știință*", cum se intitula ea de la primul număr, atenta îndrumare de către partid a colectivului său redacțional, precum și activitatea plină de abnegație a slujitorilor publicației — redactori și colaboratori —, iată tot atîtea elemente care au determinat succesul și eficiența de care aminteam*.

Revista pornea la drum conștientă că „proletariatul reprezintă interesele vitale și culturale ale omenirii", că „progresul acestei clase coincide cu progresul general al umanității" (nr. 1, p. 3). Pornind de aici, N.D. Cocea ajungea să aprecieze cu îndreptățire în amintitul „Cuvînt înainte" că „ideea asupra lumii a proletariatului industrial este obiectivă, față de ideologia falsă și sterilă a lumii capitaliste, care e condamnată la moarte". În mod logic decurgea pentru revistă sarcina semnificativ cuprinsă în următoarea profesiune de credință: „Ne luăm sarcina să tratăm în mod științific — pe baza largă a materialismului dialectic — toate problemele ideologice ale vremii noastre. „Revista trebuia să devină, și a devenit în realitate, „*o publicație de analiză și sinteză științifică, în domeniul economic, filozofic, social și cultural, a realității societății românești, din mijlocul căreia s-au născut și se dezvoltă forțele care duc spre o eră nouă*" (nr. 1, p. 3).

A contat foarte mult faptul că, urmîndu-se îndemnul Partidului Comunist Român, revista „Era nouă" a fost permanent susținută cu devotament și înflăcărare de numeroase personalități marcante ale vieții politice comuniste, antifascite, ale vieții literare, artistice, științifice militante, dintre care ne-am rezuma a aminti în ordine alfabetică doar

[2] Pentru înseși autoritățile reacționare burghezo-moșierești nu era un secret faptul că inițiatorul apariției acestei publicații, ca și al multor altora asemenea ei, era Partidul Comunist Român. Documente multiple provenite de la organele de urmărire ale acestor autorități ne dau posibilitatea să aflăm astăzi că ele cunoșteau și faptul că, din însărcinarea P.C.R., Ștefan Foriș, binecunoscut activist al partidului, era acela care se îngrijea de orientarea activității redacției revistei, de conținutul materialelor publicate, de popularizarea și de difuzarea ei. Cu titlu de exemplu, vezi Arhiva C.C. al P.C.R. fondul nr. 1, dosarul nr. 197, filele 100—103 și 329. Astfel se și explică imediatele măsuri de urmărire a apariției revistei, a activității redactorilor și colaboratorilor ei, ca și suprimarea samavolnică a publicației.

* Redacția revistei a funcționat în București, la început pe strada Brezoianu, nr. 18, etaj VI, iar începînd cu cel de-al doilea număr pe strada general Berthelot, nr. 9, etaj. I. Formatul revistei a fost în mod constant de 23/16 cm.

cîteva nume : Mircea Bălănescu, Ion Călugăru, Miron Constantinescu, Ilie Cristea, M. Diaciuc-Dăscălescu, Gheorghe Dinu (Ştefan Roll), Silvian Iosifescu, Petre Năvodaru, Miron Radu Paraschivescu, Lucreţiu Pătrăşcanu, Radu Popescu, Alexandru Sahia, Adrian Schileru, Matei Socor, A. Toma, Virgil Teodorescu, Ştefan Voicu, Al. Voitin.

Cititorul de azi şi de mîine va întîlni în paginile celor trei numere ale revistei articole diverse ca întindere şi gen şi care evidenţiază o bogată activitate publicistică : de la studii ample, elaborate metodic, pînă la eseuri, recenzii şi note bibliografice. În revistă se găsesc reflectate, în viziunea celor ce le-au scris, evenimente, stări de lucruri, idei, conflicte social-politice şi împrejurări care evocă o întreagă perioadă deosebit de bogată în semnificaţii pentru întreaga istorie a poporului nostru.

Autorii au trăit epoca, au trăit evenimentele, le-au simţit cu fibra vieţii şi concepţiei lor, au scris despre ele atunci şi scrierile lor ar putea fi reeditate integral astăzi, valoarea lor documentar-politică menţinîndu-se nu numai nealterată, ci şi de un real interes.

Privite într-un context mai larg, cu toată diversitatea tematică ce le animă, articolele fiecăruia din numerele „Erei noi" pun în evidenţă o unitate de concepţie şi de atitudine ; ele sînt mărturii, privite în individualitatea lor, ale unei poziţii militante, mereu receptive la vibraţia epocii, angajate plenar în lupta partidului comunist, în viaţa politică, ideologică, economică, socială a vremii. Percepţia perspectivei istorice, deschiderea la ceea ce se numeşte dimensiunea istorică a proceselor şi a evenimentelor, capacitatea de a surprinde nuanţele unui moment şi de a-i transmite tonalitatea sa specifică fac din revistă o lectură interesantă. Expresia sobră, cuvîntul cîntărit vin să sublinieze fermitatea convingerii şi temeinicia argumentării. Mai mult decît atît, recunoscînd valoarea integrală de document fiecărei scrieri incluse în revistă, nu putem să nu atragem atenţia cititorului că, pentru justa lor înţelegere, ele nu trebuie desprinse din complexul condiţiilor economice concrete, social-politice şi ideologice care le-au generat. Vom înţelege toate aceste lucruri mai bine încercînd să analizăm cîteva din materialele incluse în prima serie a revistei „Era nouă". Aceasta însă nu înainte de a atrage atenţia că, în pofida tuturor observaţiilor critice care ar putea fi aduse unor aprecieri ideologice, unor interpretări politice, generaţia mai tînără, ajunsă la conştiinţa de sine în anii noştri, străină de frămîntările şi de contradicţiile antagoniste ale vremurilor trecute, va găsi reflectate momente, fenomene şi probleme ale drumului eroic parcurs de predecesori sub atenta îndrumare şi conducere a Partidului Comunist Român, vlăstarul cel mai viguros al epocii contemporane a ţării.

★

Pornind la cercetarea ştiinţifică propriu-zisă a materialelor cuprinse în revistă, vom zăbovi mai întîi, în planul contribuţiilor de factură pronunţat teoretică, la analiza deosebit de interesantă întreprinsă de Lucreţiu Pătrăşcanu în studiul intitulat *Statul ţărănesc — un nou tip de stat* (nr. 2, p. 17—28). Întrebarea a preocupat, precum se ştie, pe mulţi teoreticieni ai epocii, proveniţi din cele mai diverse partide şi grupări politice. Prin speculaţii — adeseori de cea mai joasă speţă, de care s-au dovedit constant capabile „vîrfurile" fasciste din ţara noastră — s-a ajuns de cele mai

multe ori la teorii de-a dreptul aberante, născute din încercarea de a da cu orice chip răspuns aprobativ unei asemenea întrebări.

Lucreţiu Pătrăşcanu, puternic ancorat pe poziţiile partidului comunist, al cărui membru era încă de la înfiinţare, răspundea la capătul unei ample şi aprofundate analize : „Nu va fi nou « statul ţărănesc », nici anticapitalist şi nici democrat. Toate afirmaţiile contrare pe care le fac propagandiştii naţional-ţărănişti rămîn simple fraze. Dar nimic nu scoate mai în evidenţă caracterul lui reacţionar decît situaţia care s-ar crea ţărănimii — în masele ei largi — în acest stat, care trebuie să fie « ţărănesc »" (p. 28).

Încrezător în apropiata realizare şi în România a statului muncitoresc-ţărănesc, operă a luptei neîntrerupte a maselor largi, Lucreţiu Pătrăşcanu îşi desfăşura de pe asemenea coordonate întreaga demonstraţie asupra inconsistenţei teoriilor ce căutau să răspundă afirmativ întrebării formulate de autor în însuşi titlul studiului său.

Analiza era consolidată şi mai mult prin studiul publicat în numărul 2 al revistei de către Mircea Bălănescu sub titlul *Aspecte din agricultura românească* (p. 85—92). Argumentaţia autorului era cu totul convingătoare în dovedirea cauzelor pentru care satul românesc nu se putea ridica la parametrii demni de epoca pe care o parcurgea decît la capătul unor profunde mutaţii sociale, determinate de schimbările revoluţionare ce se apropiau vertiginos. Subliniind în încheiere că devenea tot mai organic necesară „o refacere completă a agriculturii româneşti", Mircea Bălănescu se întreba cu dreptate şi extrem de semnificativ în finalul studiului său : „Dar mai e posibilă această refacere agricolă în actualul regim de proprietate şi de producţie?" (p. 92).

Consecvent preocupărilor sale de sociologie rurală, Ştefan Voicu îşi făcea remarcată prezenţa în sumarul celui de-al treilea număr al revistei printr-un studiu intitulat *Rentabilitatea în agricultură* (p. 19—26). Ridiculizînd „soluţiile" unor ideologi burghezi, cum era N. Cornăţean, de pildă, care erau gata de a le pune imediat în aplicare spre a ajunge la rezolvarea problemei agrare din România, Ştefan Voicu exprimă părerea potrivit căreia „mizeria crescîndă a ţărănimii sărace nu ridică o problemă de populaţie (prea des invocată de N. Cornăţean şi de alţii asemenea lui. — *Gh. I.I.*), ci ridică problema rezolvării democratice a chestiunii agrare : desfiinţarea completă a marii proprietăţi moşiereşti şi reala împroprietărire a ţărănimii, cu asigurarea dezvoltării ei fără exploatarea capitalului bancar sau industrial" (p. 28).

La capătul unei judicioase analize economice şi sociale, Vasile Mariniuc a publicat, la rîndu-i, în numărul trei al revistei articolul *Cum trăieşte şi degenerează poporul român* (p. 9—18). Din cuprinsul acestui articol mi se par demne de reţinut mai ales următoarele concluzii ale autorului : „Sărăcia, fiscalismul, subalimentaţia, promiscuitatea, extenuarea, analfabetismul, lipsa de băi publice, de asistenţă medicală şi ocrotire socială duc la degenerarea biologică a poporului român, la scăderea vitalităţii sale.

Cît de nefavorabili sînt aceşti factori pentru sănătatea şi evoluţia colectivităţii noastre producătoare ne-o spune mortalitatea infantilă neînchipuită în restul lumii civilizate, înspăimîntătorul număr al bolnavilor de tuberculoză, sifilis, scarlatină, tifos exantematic, difterie, rujeolă,

pelagră, tuse convulsivă, guşă, febră tifoidă, cancer, carie dentară, anemie, debilitate, greutate şi statură subnormală etc." (p. 18).

Soluţia de remediere a unor asemenea situaţii alarmante, autorul o vedea cu justeţe în ameliorarea structurală a situaţiei materiale a maselor, fără care oricare alte încercări „vor rămâne aproape nule" (p. 18).

Printre cercetările sociologice publicate în paginile revistei „Era nouă" notăm ca deosebit de interesantă aceea realizată de profesorul comunist Ilie Cristea pe o problemă de sociologie şcolară (vezi studiul *Impasul şcoalei*, nr. 3, p. 3—8). Semnalînd multiplele aspecte sub care acest impas devenea realitate în viaţa de fiecare zi a şcolii, autorul cercetării îşi propunea să răspundă argumentat întrebării: „Care sînt cauzele falimentului?" (p. 4).

Preocupări sociologice întîlnim în paginile revistei la mai mulţi colaboratori. Cu mare interes citim, de pildă, în primul număr al revistei, sub semnătura lui Ştefan Voicu, studiul intitulat *Expoziţia de lucru a echipelor studenţeşti. Contribuţii la cunoaşterea realităţii româneşti* (p. 101—112). Aflăm de aici date extrem de interesante despre cercetarea întreprinsă timp de trei luni în cursul anului 1935 de un grup de 213 studenţi şi 114 tehnicieni într-un mare număr de sate „de munte, de baltă şi de şes", grup care a „dovedit entuziasm, dragoste de popor şi multă dorinţă de a contribui efectiv la ridicarea materială, culturală şi sanitară a ţărănimii" (nr. 1. p. 101). Printre realizările practice ale acestei misiuni ştiinţifice, autorul menţionează: 55 571 de consultaţii medicale, 6 216 consultaţii la domiciliu, 5 606 consultaţii la copii, 9 731 de injecţii antisifilitice, 116 693 de metri de şanţ săpaţi, 60 529 de metri de şosea realizaţi, 289 de poduri nou construite, 5 000 de metri de bară şanţ, 126 fîntîni săpate (p. 101).

Studiind rezultatele cercetărilor întreprinse, autorul constata cu îndreptăţire că „viaţa de totdeauna şi de toate zilele a ţărănimii este aspră, necăjită, trudită şi primitivă" (p. 102), că „satele noastre sărăcesc pe zi ce trece şi degenerează" (p. 106), că sînt „cu totul înapoiate din punct de vedere igienic, decimate de boli sociale, cu o mortalitate infantilă înspăimîntătoare" (p. 107), că analfabetismul domină. „În această situaţie de nerezolvare a problemei agrare, de completă dezinteresare a statului de nevoile reale ale poporului, în condiţiile aruncării pe umerii poporului a tuturor sarcinilor de tot soiul şi ale menţinerii lui în sărăcie, boală şi ignoranţă prin întreaga politică pe care clasele diriguitoare au dus-o pînă în prezent — conchida Ştefan Voicu —, munca admirabilă şi plină de adîncă dorinţă de *a face ceva* pentru popor, pe care au depus-o echipele studenţeşti, rămîne fără rezultate în rezolvarea problemei noastre sociale ţărăneşti" (p. 112).

Cauzele răzbăteau cu evidenţă din întreg studiul şi se concretizau, în ultimă instanţă, în dezinteresul pe care clasele exploatatoare îl dovedeau în privinţa rezolvării acutelor probleme ale satului românesc.

Ducînd mai departe concluziile cuprinse în acest studiu, Ştefan Voicu semna în al doilea număr al revistei interesantele *Note asupra mişcării de monografie sociologică* (p. 9—16). El saluta aici ampla mişcare de cercetări monografice sociologice întreprinsă în ultimii ani de Institutul social român, dar nu putea să nesocotească insuficienţele pe care le dovedea aceasta. Contrapunînd „sociologiei oficiale" sociologia marxistă, Ştefan Voicu nota: „Sociologia marxistă — materialismul istoric —, departe de

a se afla într-un impas, se găsește în plină afirmare ca cel mai precis instrument al gîndirii și cunoștinței umane, ca cea mai justă metodă de pătrundere a complexului societății, de analiză a procesului de evoluție a părților și întregului social, de stabilire a legilor fundamentale de evoluție a societății. Cea mai importantă cauză a impasului teoretic în care se găsește sociologia oficială este tocmai ignorarea metodei dialectice, materialiste, ignorarea materialismului istoric" (p. 10).

De aici și pînă la numirea insuficiențelor școlii sociologice a lui D. Gusti nu mai rămînea decît un pas, și el a fost făcut. Contribuția școlii sociologice gustiene, preciza Ștefan Voicu, „nu putea fi decît de ordin documentar, urmînd ca sociologul înarmat cu sociologia marxistă — materialismul istoric — să folosească imensul material documentar în stabilirea legilor generale fundamentale, de evoluție a României" (p. 16).

Evocarea istorică a unor momente eroice din trecutul de luptă al poporului român a găsit întotdeauna spațiul corespunzător în paginile revistei. Sub semnătura cunoscutului activist comunist M. Diaciuc-Dăscălescu (pseudonim Alexandru Savu), prestigios component din acel timp al conducerii partidului, revista își deschidea cel de-al doilea număr al său cu studiul intitulat *115 ani de la mișcarea democratică a lui Tudor Vladimirescu* (p. 1—8), o consistentă evocare a figurii luminoase a aceluia care a fost „domnul Tudor". Autorul, analizînd trecutul istoric al țării, încerca să găsească de fapt o explicație pentru situația grea a satului românesc contemporan lui.

Este meritoriu faptul că revista a dovedit preocupare și pentru analiza fenomenului economic și politic extern, încercînd totodată și stabilirea unor interdependențe în evoluția raportului intern-extern. Amintim în acest sens studiul semnat de Eugen Varga, *Criza generală* (nr. 2, p 107—116), pe cel semnat de Artur Mendelovici (Artur Dumbravă), *Depresiunea economiei mondiale în 1929—1935* (nr. 1, p. 93—100), pe cel semnat de N. P. Marțian, *Japonia la răspîntie* (nr. 2, p. 93—106) sau pe cel semnat de Petre Năvodaru în primul număr al revistei pe tema *Situația economică a Germaniei la începutul anului 1936* (p. 76—85). Din analiza întreprinsă se desprindeau multiple și extrem de semnificative concluzii pentru politica externă a României, care, potrivit opiniilor ultimului autor citat de noi, trebuia ferită pe orice cale de primejdia intrării în sfera de influență a Germaniei hitleriste, ale cărei tendințe revanșarde, războinice și revizioniste începuseră să fie bine cunoscute încă de atunci. În felul acesta, mesajul acestui articol, ca și al altora asemenea lui, era precis. El se înscria în politica lucidă și consecventă a Partidului Comunist Român, inițiatorul, organizatorul și conducătorul acțiunii patriotice de salvgardare a independenței și suveranității patriei, de apărare a integrității sale teritoriale.

Consecventă în acțiunea de lămurire a opiniei publice asupra necesității ca în politica sa externă România să folosească pîrghiile capabile să-i garanteze integritatea, independența și suveranitatea națională, „Era nouă" s-a ocupat pe larg în cîteva articole de analiza raporturilor dintre țara noastră și primul stat socialist din lume.

Revista s-a preocupat constant de popularizarea succeselor repurtate pe multiple planuri de statul socialist sovietic. Am remarca mai întîi considerațiile de substanță ale lui Miron Constantinescu pe marginea

lucrării lui Victor Melega *Rusia Sovietică economică. Perspectivele schimbului între România și U.R.S.S.*, apărută la scurtă vreme după reluarea raporturilor diplomatice dintre cele două țări (nr. 3, p. 80—83). Citim aici cu interes aprecierile autorului asupra obiectivității acestei lucrări, care, după cartea lui Alexandru Sahia *U.R.S.S. azi*, venea la scurtă vreme cu un nou tablou zugrăvit în culori reale a ceea ce reprezenta pentru viitorul omenirii primul stat socialist din lume.

O analiză pe o tematică similară întîlnim în studiul lui I. Constantinovski, intitulat *Bilanțul economic al anului 1935 în U.R.S.S.* (nr. 1, p. 86—92).

Într-un alt articol, intitulat *Cinematograful. Patruzeci de ani de la inventarea lui, 15 ani de cinematograf sovietic*, cunoscutul publicist Gheorghe Dinu saluta cinematografia nouă, socialistă, pentru calitățile sale deosebite de a poseda „excepționale posibilități de acțiune spirituală asupra maselor" și de a putea ajuta prin aceasta „clasa muncitoare și partidul său să instruiască pe lucrători în spiritul socialist, să organizeze masele pentru luptă, să ridice nivelul lor cultural și combativitatea lor politică" (p. 131).

Filozofilor, revista „Era nouă" le-a stat întotdeauna la îndemînă. Un interesant studiu, semnat de Silvian Iosifescu, citim, în cel de-al treilea număr al revistei, sub titlul *Natura și perspectivele psihanalizei* (p. 35—42), concluziile la care autorul ajungea atunci părîndu-ni-se de un real interes și astăzi. Nu mai puțin interesant este amplul studiu realizat de pe poziții marxiste de H. Rosenberg pe tema *Criza științei* (nr. 11, p. 113—124, nr. 2, p. 29—41 și nr. 3, p. 27—34), de fapt o consistentă abordare a problemelor filozofice ale științelor moderne ale naturii în lumina lucrării lui V. I. Lenin *Materialism și empiriocriticism*. Sub semnătura aceluiași autor, citim în nr. 3 al revistei interesantul studiu *Misticismul în filozofia românească* (p. 62—66), în care autorul se ocupă mai pe larg de analiza filozofiei lui Lucian Blaga, „care se pretinde depărtată de misticism, care îmbracă o haină cu desăvîrșire logică și care totuși este foarte înrudită cu misticismul occidental" (p. 63). Teoria Marelui Anonim, fundată de L. Blaga, este surprinsă critic în resorturile ei cele mai adînci și caracterizată drept o „sterilă ipoteză a vremurilor noastre de dibuire prin lume" (p. 64). La capătul analizei întreprinse, autorul vedea sensul gîndirii lui Lucian Blaga în „slujirea clericalismului, a credințelor mistice și religioase, pe de o parte, a introducerii dogmei și misticii în știință, a escamotării contradicțiilor din viața socială, a susținerii ideologice a formelor sociale de astăzi" (p. 65—66).

Dezvăluind multiplele piste pe care iraționalismul și fideismul circulau în filozofia lui Blaga și a altora asemenea lui, autorul articolului își încheia analiza cu concluzia potrivit căreia „cunoașterea științifică a naturii și vieții sociale, experiențe numeroase acumulate timp de secole, practica umană călită prin mii de ani de eforturi și lupte ne îndreptățesc să credem că omenirea nu se va lăsa antrenată pe făgașul iluziilor și credințelor naive, ci își va face drum spre cît mai multă viață, lumină și libertate" (p. 66).

„Era nouă" a acordat în paginile sale întîietate și o firească atenție creației scriitoricești din țara noastră, inserînd în paginile ei multiple realizări literare militante de real interes. Astfel, în primul număr al revistei

întîlnim cunoscuta schiță a lui Alexandru Sahia *Șomaj fără rasă* (p. 41—54), iar în nr. 3 schița *Pane, dă-mi fata!* de Ion Călugăru (p. 48—55), o realistă înfățișare a vieții necăjiților mahalalei.

Creația poetică militantă și-a găsit de asemenea o largă reflectare. Amintim versurile lui Virgil Teodorescu (*Oboseala*), „poet proletar", cum se intitula el într-una dintre poezii (nr. 1, p. 55), ale lui Paul Păun, și el poet proletar (*Poem pentru dragoste de viață*, în nr. 1, p. 39—40), ale lui Florea Al. Crețeanu (*Cîntec din brazdă*, în nr. 2, p. 71—72) sau Al. Voitin (*Plecare*, în nr. 3, p. 58—59).

Un interes cu totul aparte prezintă reflecțiile lui Paul Păun *Pentru poezie*, reproduse în nr. 2 al revistei. Militînd pentru o poezie angajată, puternic ancorată în realitățile economice și social-politice ale țării, poetul critica cu severitate faptul că „se scrie o poezie care ignoră nu numai proletariatul, dar și omul, o poezie asocială și inumană. Un fond liric căutat, exagerat, bolnav. O expresie încuiată, simbol al tuturor porților culturii încuiate de azi" (p. 69).

Preocupat de ceea ce poezia proletară militantă trebuia să devină în realitate, Paul Păun nu se sfia să-i recunoască insuficiențele adeseori dovedite. „Se simulează o poezie cu orice preț proletară, tot așa cum se simulează una ermetică", aprecia el. În ce privește publicul, „lacom să citească ceva pe limba lui, primește" și o asemenea poezie. „De aceea — continua el — vine îndemnul nostru, apelul nostru de aici pentru poezie. Nu ca să criticăm, pentru că ne lipsește chemarea. Nu ca să ne impunem, pentru că orgoliul ni s-a topit de mult în mîndria unei colectivități eroice. Dar ca să tulburăm puțin inerția. Și să afirmăm tare : *se poate scrie azi în România o poezie demnă de oamenii care o cer.* Poeții tineri trebuie să o facă ! Pentru publicul care s-a ridicat o dată cu ei. Și pentru poezie !" (p. 70).

O justificată atenție a fost acordată artelor plastice ; au fost comentate amplu expozițiile realizate de Perahim, Ciucurencu ș.a., indicîndu-se direcții spre care în mod necesar se cereau orientate eforturile creatorilor. Miron Radu Paraschivescu oferă în acest sens doar un exemplu, poate cel mai expresiv, în studiul *Plastica* din nr. 2 al revistei (p. 139—143).

Revista s-a preocupat de asemenea de popularizarea vieții și a creației unor personalități marcante ale culturii universale. Am aminti în acest sens articolul *Romain Rolland și victoria intelectualului*, semnat de Radu Popescu în primul număr al revistei (p. 125—128). Articolul își propunea să evoce în primul rînd „valoarea umană a activității scriitorului". Ajuns în „mijlocul liniștitor al luptei care se știe impusă de dezvoltarea istorică, integrat puternic în idealurile clasei proletare al cărei viitor este însuși viitorul civilizației — remarca Radu Popescu —, el știe că în momentul acesta a dat o nouă forță culturii, datoriei spiritului și elanului spre progres, spre civilizație, spre lumină, care este substanța intimă a vocației intelectualului" (p. 128). Nimic mai explicabil pentru poziția ocupată de Romain Rolland decît situarea lui alături de André Malraux, Jean Richard Bloch, Heinrich Mann, Thomas Mann, Bert, Brecht și atîția alții, „legiune de scriitori ieșiți din sînul aceleiași civilizații și clase burgheze, pentru care însă schimbarea la față a idealurilor n-a fost prea tîrzie" (p. 128). Iată de ce „de două ori simbolică este aniversarea lui

Romain Rolland, dacă ne gîndim că ea se întîlneşte în timp cu aniversarea celui care a îndeplinit litera de aramă a tuturor legilor istorice şi, reuşind în toate, rămîne exemplu în toate : Vladimir Ulianov Lenin" (p. 128).

În al doilea număr al revistei, A. Toma semna o mişcătoare evocare a ilustrului Heinrich Heine. Optimismul lui, „conştiinţa că lupta pentru libertate continuă independent de soarta proprie, că pe baricadele războiului pentru dreptate socială moartea luptătorului izolat nu opreşte lupta, ni-l face pe Heine deosebit de apreciat" (p. 84), conchidea A. Toma, însoţindu-şi textul cu cîteva poezii militante, în traducere proprie, din opera lui Heine.

Menţionăm de asemenea articolul lui Silvian Iosifescu *Ilya Ehrenburg şi sensul literaturii noi* (nr. 2, p. 117—121). După o incursiune sintetizatoare în tot ce a dat mai bun literatura universală a deceniilor 3—4 ale veacului nostru, autorul schiţa viitorul durabil al literaturii, văzut la capătul unui drum „care nu duce la despersonalizare, nici la standardizare, ci, printr-o armonioasă sintetizare a individualului cu socialul, la o variată şi fecundă creaţie artistică" (p. 121).

Cu multă căldură creiona, într-un alt studiu, Gheorghe Dinu figura impresionantă a lui Vladimir Maiacovski (nr. 3, p. 73—76) : „... Un temperament de anvergură, un spirit nou, creat spontan de ciocnirea bruscă a timpurilor" (p. 76). Şi am dori să spunem că nu considerăm cu nimic exagerată opinia exprimată de Gh. Dinu potrivit căreia, „pentru epoca noastră, pentru noua fizionomie a istoriei, Vladimir Maiacovski vine ca un nou Victor Hugo, mai concentrat, mai pregnant, mai elucidat faţă de caracterul istoric al acestui ev" (p. 76).

O atenţie justificată, în totul pozitivă, a acordat revista analizării tendinţelor literare din ţările vecine nouă. *Literatura vecinilor*, un meritoriu articol semnat de Miron Radu-Paraschivescu în al treilea număr al revistei, punea deschis problema necesităţii cunoaşterii culturii altor ţări şi popoare, îndeosebi a celor vecine. „În măsura în care o cultură cu adevărat naţională—scria autorul—, adică proletară, adică în conformitate cu aspiraţiile maselor româneşti, caută să se afirme astăzi, cunoaşterea literaturii popoarelor din jurul nostru se impune" (p. 44); şi conchidea : „Fiindcă şi aici, în cultură, ca pretutindeni unde e vorba de viaţă, numai proletariatul deschide orizonturile largi ale înţelegerii şi păcii" (p. 45).

Consecventă unui asemenea crez, revista a popularizat în paginile ei, sub semnătura lui Petre Malcoci, creaţia poetică a deschizătorului de drum al noii literaturi cehe, Petre Bezruci, însoţind scurta prezentare a vieţii şi activităţii sale cu poezia *Minerii din Ostrava* (nr. 3, p. 46—47).

Într-un alt număr al revistei, Gheorghe Dinu comenta amplu creaţia poetului avangardist bulgar Geo Milev, însoţind-o cu traducerea poemului *Septembrie*, scris în vîltoarea cunoscutelor evenimente care au avut loc în Bulgaria în septembrie 1923. În aceste versuri, Gheorghe Dinu vedea pe bună dreptate „un cîntec trăit de cîntăreţ. Cîntecul mulţimilor năpăstuite şi măcelărite apoi". Autorul acestor tulburătoare versuri „a murit o dată cu miile de luptători ai dezrobirii populare, a căror revoltă a scris-o chiar în toiul ei, de parcă ştia că va fi suprimat" (nr. 2, p. 74).

O rubrică specială, intitulată „Note, comentarii", atrage în mod deosebit atenţia în sumarul celui de-al treilea număr al revistei. Citim aici

mai întîi o aspră analiză critică a ceea ce începuse a se numi în al patrulea deceniu și la noi „ofensiva « culturală » a fascismului românesc" (p. 98). Sînt atacate și respinse net penibile încercări „ideologice" fasciste de natura celor furnizate de N. Roșu (*Dialectica naționalismului*), Nichifor Crainic (*Puncte cardinale în haos*), Tuțea Tatu, Sorin Pavel ș.a. (*Manifestul revoluției naționale*), Mihail Manoilescu (*Corporatismul pur și integral*). Întîlnim de asemenea biciuitoare demascări, competent efectuate, pe marginea fițuicilor fasciste de tristă amintire „Gîndirea" și „Porunca vremii", precum și analize ascuțit critice a activității „ideologice" a aceluia care s-a dorit teoretician *en titre* al mișcării legionare, Nae Ionescu, „profesorul". Acestuia din urmă revista îi dedică, de altfel, în același număr un spațiu aparte, sub forma unui text semnificativ intitulat *Profesorul* (p. 99—102). Urmărindu-i viața și activitatea, revista ajungea să considere că anul 1936 îl găsea dispus să facă oricîte servicii vînzătorilor de țară, dispus de a „face carieră politică în fruntea mercenarilor. Este singurul domeniu în care nu a eșuat încă. Și pe urmă? Soarta tuturor rataților: „revolverul și mînăstirea. Heill Nae!" (p. 102).

Rubrica se încheie cu articolul *De ce uită oamenii în general și d. Manoilescu în particular?* — o biciuitoare stigmatizare a manierelor antiștiințifice în care-și elabora Mihail Manoilescu încercările publicistice de natură „teoretică" (p. 102—103), încercări bazate pe copierea, din lucrări de mult intrate în circuitul public, a unor teze și aprecieri fără a mai uza de cuvenita citare a celui (celor) reprodus(e). „Încă o dată se dovedește că și în domeniul teoriilor oiginale memoria și uitarea sînt facultăți inexorabile. Mai exista « marele economist » Mihail Manoilescu dacă nu exista tiparul sau dacă d-sa punea în dreptul fiecărei propoziții semnul convențional al citatului din...?" (p. 102), se întreba revista.

Toate cele trei numere apărute au fost însoțite de ample recenzii asupra unor lucrări ale vremii. Revista obișnuia să facă recenzii nu doar pentru a le face, ci milita ca fiecare dintre ele să constituie un mesaj către cititori, o chemare și un stimulent în lupta pentru mai bine. Ne-o demonstrează din plin, de pildă, recenzia publicată de Miron Constantinescu în nr. 1 al revistei pe marginea cărții *Războiul total* de Ludendorff, lucrare care, de la un capăt la altul, exalta „ultima scenă a unei înfricoșătoare tragedii antiumane" (p. 136), războiul total. Axîndu-și judecățile pe teoria leninistă asupra imperialismului și subliniind latura războinică a acestuia, Miron Constantinescu atrăgea atenția opiniei publice asupra a ceea ce reprezenta în realitate „războiul total", „statul totalitar". „Trăim o epocă decisivă în istoria lumii — aprecia autorul recenziei. — O epocă în care contradicțiile inerente vechii lumi izbucnesc vizibil la toate răscrucile și-n care lumea nouă adevărată și demnă este în curs de construcție și consolidare definitivă. Totuși, ultimul act al societății agonice nu este lipsit de gravitate și pericol. Dimpotrivă! Și, pentru reprimarea spasmodicelor mișcări finale, toate forțele spirituale și materiale ale oamenilor de bine trebuiesc unificate, coordonate" (p. 136).

Vedem în aceste cuvinte mesajul cald al revistei, chemarea ei la vigilență, adresată tuturor celor răspunzători de asigurarea viitorului umanității.

În același număr, Miron Radu Paraschivescu semna o incisivă recenzie a cărții *Huliganii* de Mircea Eliade. Era de fapt o analiză cri-

tică mai amplă a întregii activități scriitoricești de pînă atunci a lui Mircea Eliade. „Ceea ce e predominant la d. Mircea Eliade — constata autorul recenziei —, ceea ce e caracteristic de altfel tuturor confraților săi de convingeri e uluitoarea, totala absență a vieții sociale, concrete din cărțile sale" (p. 139). Mircea Eliade, citim mai departe, „are un profund dispreț pentru persoana umană".

În același număr al revistei întîlnim recenzii la cartea lui André Gide *Les nouvelles nourritures* (semnate de Matei Socor cu pseudonimul Adrian Hotarnic), la cartea lui Paul Nizan *Le cheval de Troie* (semnată de Adrian Schileru) ș.a.

O interesantă recenzie publică Miron Constantinescu în cel de-al doilea număr al revistei pe marginea cărții Annei Seghers *Drum de februarie*, roman inspirat de evenimentele tragice petrecute în Austria în februarie 1934, cînd puciul fascist a ridicat acute probleme în fața unei societăți cufundate în letargia unei false suficiențe. „Cartea Annei Seghers — precizează autorul — începe în istorie și se sfîrșește în istorie. E un argument al noului umanism care răsare acum : un umanism artistic și științific ale cărui coordonate ar fi primatul omului (al libertății și demnității lui) și primatul existenței, al umanului asupra « esteticului pur », care, în arta de descompunere a ultimelor decade, devenise inuman, ignora omul" (p. 133).

În același număr întîlnim o incisivă recenzie, semnată de D. Trost, a cărții *Fortul 13*, scrisă de un binecunoscut susținător al curentelor de dreapta, o prezentare a cărții *Sfînta mare neruşinare* de George Mihail Zamfirescu (semnată de Adrian Schileru), o recenzie a cărții *À la lumière du marxisme* (semnată de Florea Călin, o prezentare amplă a lucrării lui Titus Cristureanu *Imperialismul* (semnată de I.Z.) ș.a.

În nr. 3 al revistei citim cu interes amplele reflecții ale lui Miron Constantinescu pe marginea traducerii în limba română a cărții lui Ignazio Silone *Fontamara*, expulzat de regimul mussolinian în Elveția pentru convingerile sale antifasciste. „Traducerea românească a *Fontamarei* — nota Miron Constantinescu — e o mare bucurie" (p. 88). În același număr al revistei mai citim recenzia lui D. Trost la cartea lui Ion Călugăru *Copilăria unui netrebnic*, recenzia cărții *Sînge de țigan* de Dumitru Corbea (semnată P.P.) și recenzia lui Adrian Schileru pe marginea cărții *Le sang noir* de Louis Guilloux.

O consistentă rubrică, intitulată „Revista revistelor", debuta în cel de-al treilea număr al „Erei noi" prin analiza cîtorva publicații dintre cele mai importante : „Viața românească", „Revista de studii sociologice și muncitorești", „Independența economică, „Sociologia românească", „Familia", „Ideea românească", „Azi", „Vestitorii", „Korunk" și „Europe". N-am putea să ocolim constatarea că, parcurgînd cu atenție această rubrică, rămînem satisfăcuți de virulența spiritului critic, militant, de maniera sobră, principială, combativă în care „Era nouă" înțelegea să-și judece publicațiile-surori. Am îndrăzni să spunem că parcurgerea atentă a acestei rubrici ar putea fi astăzi pilduitoare pentru nu puține dintre publicațiile noastre de azi.

Supusă încă din momentul apariției primului număr unui sever regim de urmărire și sistematică șicanare, „Era nouă" a avut de învins repetate greutăți și piedici. Multiple documente ale vremii provenite de la autoritățile represive burgheze sau din alte surse ne stau astăzi mărturie pentru dovedirea dificultăților pe care colectivul redacțional al publicației le-a avut de înfruntat număr de număr.

Ne-au rămas, deocamdată prea puțin cunoscute împrejurările în care atacurile înverșunate ale autorităților aveau să împiedice, în cele din urmă, apariția în mai 1936 a celui de-al patrulea număr al revistei *.

La capătul lecturii revistei simțim nevoia de a spune un cuvînt în onoarea redactorilor și colaboratorilor primei serii a ei. Aceasta cu atît mai mult, cu cît a fi fost publicist militant „de stînga" în vremea cînd legionarii ucideau pe peronul unei gări pe I.G. Duca, primul-ministru al țării, și își lichidau adversarii cu cuțitul, pistolul sau pușca-mitralieră nu era o ocupație comodă. A ținti spre necesitatea unor prefaceri revoluționare, a combate pătrunderea fascismului în România, a expune oprobriului public măsurile de cumpărare a unor politicieni români de către hitleriști, a condamna măsurile luate de autorități împotriva maselor muncitoare, a scrie deschis sau numai aluziv despre Partidul Comunist Român atunci cînd simpla menționare aprobativă a numelui acestui partid constituia un delict penal, toate acestea reprezentau acte de curaj civic, curaj deseori plătit cu jertfe.

Dar publiciștii care au colaborat la „Era nouă" și la numeroase alte publicații militante n-au dezarmat în fața acestor primejdii, ci au folosit condeiul și măiestria lor pentru înfierarea fascismului și a susținătorilor lui, pentru propășirea patriei. Ascuțimea condeiului lor, tăria argumentului folosit s-au sprijinit întotdeauna pe faptul că patriotismul și antifascismul lor, și în general toate manifestările lor, nu erau izolate de mișcarea revoluționară a celor mai consecvente forțe ale democrației: clasa muncitoare și organizațiile sale.

A te apleca astăzi cu grijă asupra paginilor primei serii a revistei „Era nouă", pagini care constituie emoționante mărturii ale unor memorabile lupte trecute, a vedea în ele o adevărată istorie, de un gen aparte, întocmită prin înmănuncherea a ceea ce autorii au scris cu mulți ani în urmă, înseamnă a dobîndi simțămîntul participării la viața tumultuoasă a unui popor care se voia liber și stăpîn pe destinele sale, ale cărui eforturi

---

* Dintr-o notă a Siguranței burghezo-moșierești, notă aflată în Arhiva C.C. al P.C.R., fondul nr. 1, dosarul nr. 193, fila 329, aflăm că la 27 aprilie 1936 a avut loc ședința Comitetului de redacție al revistei „Era nouă" într-o casă conspirativă a partidului comunist, situată în strada Zaharia nr. 10. Scopul ședinței a fost definitivarea sumarului nr. 4 al revistei, care urma să apară la 1 mai 1936.

Pornite de mai multă vreme în urmărirea colectivului de redacție al „Erei noi", autoritățile au recurs abuziv de această dată la interzicerea apariției în continuare a revistei, la percheziționarea redactorilor și colaboratorilor ei și la confiscarea celor mai multe dintre materialele redacționale.

Potrivit mărturisirilor de dată mai recentă ale regretatului Miron Radu Paraschivescu, șpalturile nr. 4 al revistei au reușit să fie salvate de el, aflîndu-se astăzi în biblioteca locuinței sale de la Vălenii de Munte. Despre acest fapt a relatat mai pe larg Ștefan Voicu la 10 august 1971 în emisiunea radiofonică „Evocări literare".

şi sacrificii s-au transformat astăzi, sub conducerea înţeleaptă a partidului, în tot atîtea izbînzi şi victorii.

După 35 de ani de la aşternerea lor pe hîrtie, materialele conţinute în cele 400 de pagini ale primei serii a revistei „Era nouă" impun respect mai întîi pentru perenitatea lor, pentru toţi acei publicişti militanţi — comunişti sau necomunişti — care, în anii învolburaţi ai unor mari şi grele încercări, nu au ezitat să cheltuiască prin scrisul lor oricîte energii în vederea atingerii unui ideal în care cu toţii au crezut cu sinceritate şi dăruire, cu patos revoluţionar.

Istoria, prea bine se ştie, a judecat dintotdeauna fiecare generaţie, fiecare persoană sau personalitate după contribuţia adusă la progresul societăţii pe care au slujit-o.

LIBERA CUGETARE ȘI ATEISMUL ÎN SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ (I)

DE

PETRU LUCACIU

Cercetarea mai aprofundată, în deceniile din urmă, a istoriei poporului român permite să se descifreze într-un mod mai adecvat evoluția spiritualității, respectiv a conștiinței sociale românești de-a lungul veacurilor. Una din probleme, dacă nu cea mai spinoasă, în orice caz foarte complexă, este aceea a prezenței fenomenului religios în conținutul viu al acestei conștiințe. După opinii larg răspîndite, s-ar putea distinge cel puțin două poziții polare : una care consideră că fenomenul religios este înnăscut și specific conștiinței poporului român, de unde concluzia permanenței lui în societatea românească ; alta, care socotește că, deși conștiința religioasă a dominat societatea românească pînă în veacul trecut, odată cu pătrunderea și dezvoltarea științelor pozitive, viața spirituală a poporului român a început să evolueze pe calea ateismului, iar în prezent, datorită concepției comuniste dominante, ideologia ateistă ar fi, dacă nu exclusivă, cel puțin aproape atotcuprinzătoare. Ca de obicei, în cazul unor astfel de polarități, adevărul nu se află undeva la mijloc, ci în altă parte. Pentru a-l desluși, întîiul și cel mai însemnat pas ce poate fi făcut constă în a recunoaște că fenomenul religios, în conștiința poporului român, nu este un dat înnăscut, etern, ci un proces în desfășurare. În același timp, se impune constatarea că ateismul a fost deseori înțeles în mod simplist, ca și cum s-ar fi născut sau s-ar putea naște dintr-o dată, complet elaborat teoretic și practic, ca Minerva din capul lui Jupiter. Spre a evita, pe cît e cu putință, feluritele vulgarizări sau unilateralizări, ne propunem o succintă privire asupra evoluției conștiinței religioase și nereligioase din societatea românească.

I

Este astăzi mai mult decît banală ideea că ateismul reprezintă *concluzia* oricărei filozofii materialiste, după cum religia este *produsul necesar* al oricărei concepții idealiste. Firește, afirmația trebuie luată

Rev. Filoz., 19, 2, p. 281–294, București, 1972

cum grano salis. În nici un caz ea nu poate fi admisă ca un postulat rigid. Fiind vorba despre concluzia la care se ajunge dacă este dezvoltată consecvent una sau alta dintre filozofiile enunţate, reiese că ateismul nu poate, nu trebuie şi nici nu s-a confundat vreodată cu filozofia, după cum nici conştiinţa religioasă nu se rezumă la filozofie. Este mai realist să se afirme că oricare concepţie despre lume, orice sistem filozofic cuprinde în mod necesar, *în premisele sale*, materialul necesar cristalizării unor concluzii ateiste sau fideiste. Cu aceasta intră în discuţie însăşi definirea curentă a ateismului. Nu ne luăm permisiunea de a formula aici o definiţie. Considerăm suficient să subliniem unele note, cîteva determinări ale conceptului însuşi.

În mod curent, termenul *ateism* a fost şi mai este folosit pentru a desemna modul de gîndire care nu admite existenţa vreunei divinităţi, nu admite religia, magia, vrăjitoria şi spiritismul pentru explicarea fenomenelor lumii. Conştiinţa ateistă priveşte realităţile materiale şi spirituale ca produsul infinitelor şi complexelor procese ce se desfăşoară în această lume, în care existăm şi noi, oamenii, ca acea parte a ei care este înzestrată cu capacitate de simţire, gîndire, muncă şi valorizare. Ateismul apare astfel ca un mod de a privi lumea întemeiat, pe de o parte, pe admiterea esenţei obiective a materiei, indiferent de colosala varietate a manifestărilor acestei materii, iar pe de altă parte pe capacitatea individului, în speţă a omului şi a omenirii, de a reflecta şi a cunoaşte în chip ştiinţific lumea înconjurătoare şi lumea interioară a omului. De aici urmează că ateismul exprimă o atitudine de negare a oricărei existenţe în afara lumii, de dezvăluire a fenomenului religios ca fiind un produs specific al neputinţei, al necunoaşterii şi al fricii oamenilor, un rezultat al răstălmăcirii fanteziste a proceselor din natură, al raporturilor acestor oameni cu realităţile naturale, al relaţiilor sociale înconjurătoare, precum şi al propriilor trăiri interioare. Aceste răstălmăciri, constituite în credinţe şi practici obscure, mistice, supranaturale, sînt înlocuite de ateism prin date ştiinţifice, prin adevăruri tot mai bogate, mai profunde şi mai complexe, demonstrate şi verificate de raţiunea şi de practica umană, de desfăşurarea proceselor lumii exterioare care fiinţează independent de om şi de omenire. S-a spus mereu că religia ar fi o metafizică practică. Tot aşa de bine s-ar putea spune că ateismul este forma practică a concepţiei materialiste despre lume.

Circumscrierea în acest fel, poate cam generală şi abstractă, a noţiunii de ateism nu epuizează nici pe departe problematica pe care o pune ea cu necesitate. Din numărul mare al determinaţiilor şi consecinţelor cu care ne mai confruntă ateismul relevăm aici doar cîteva. Pentru ateism este esenţial să se realizeze un tablou sau o explicare ştiinţifică a lumii, dar un tablou care se îmbogăţeşte şi se schimbă odată cu progresul cunoaşterii, al practicii.

Ateismul dezvăluie opoziţia ireconciliabilă dintre ştiinţă şi religie, dintre cultura raţionalistă sau umanistă şi cultura fantezist-mistică, dintre modul experimental, raţional, ştiinţific şi artistic de cercetare şi formulare a adevărului şi recursul la rugăciune, extaz, spiritism, magie şi vrăjitorie. Firește, ateismul este dator să se ocupe de asemenea cu cercetarea originilor religiei şi a formelor ei sociale, să clarifice istoria genezei şi evoluţiei diferitelor religii şi ideologii mistice, să pună în lumină rolul

lor social, etic şi estetic atît pe plan universal, cît şi în viaţa fiecărui popor, rol nu totdeauna şi în mod exclusiv negativ. Tot din sfera lui de preocupări fac parte problemele raporturilor dintre stat şi biserică, dintre învăţămînt şi religie, dintre partidele politice laice şi grupările religioase similare.

În sfîrşit, trebuie să reţinem şi faptul că ateismul apare în istorie ca un proces cu o evoluţie sinuoasă, contradictorie, desfăşurîndu-se cînd molcom, tacit, pe nesimţite, cînd sub forma unor acţiuni furtunoase şi uneori chiar violente. A considera apriori că ateismul nu trebuie să se transforme în acţiuni practice, a-l reduce la o activitate pur ideologică, propagandistică înseamnă a-l amputa de o serie de valenţe fundamentale. Ateismul poate şi trebuie să se întruchipeze în acţiuni practice.

La popoare şi în ţări diferite, mişcarea ateistă are o istorie specifică. Cum se prezintă chestiunea în seculara istorie a poporului român ?

II

În veacurile de constituire şi puternică afirmare a statelor feudale româneşti (sec. IX—XIV), conştiinţa socială era dominată de ideologia religioasă, în special de varianta ei ordodox-bizantină. Din acest punct de vedere, poporul român nu face excepţie de la regula generală de viaţă a tuturor popoarelor. Totuşi se impune o precizare : teritoriile locuite de români în spaţiul carpato-dunărean erau încă de pe atunci obiect de dispută între regatele şi imperiile vecine : polon, ungar, bizantin, tătar şi turcesc. Dintre aceste puteri, numai bizantinii aveau aceeaşi conştiinţă religioasă cu cea a românilor ; populaţiile ungare şi poloneze erau dominate de catolicism, iar otomanii de mahomedanism. Sub raport ideologic, luptele pentru cucerirea şi stăpînirea pămînturilor româneşti au îmbrăcat inevitabil şi făţiş forme religioase. Regii unguri şi polonezi au fost însoţiţi în acţiunile lor cotropitoare de aprobarea şi binecuvîntarea papilor, de înalţi prelaţi şi de ordine călugăreşti ale bisericii catolice, iar împăraţii bizantini au impus populaţiilor pe care le subjugau şi dominau ideologia greacă-ortodoxă. Otomanii, în virtutea dogmelor islamice înseşi, s-au manifestat în egală măsură ca cuceritori militari şi duşmani făţişi ai oricărei forme de creştinism. În ansamblul acestor împrejurări, conştiinţa ortodoxă s-a contopit cu cea politică feudală, impunînd spiritualităţii româneşti unele particularităţi. Pentru moment trebuie reţinută constatarea că religia dominantă a fost unul din cele mai puternice instrumente în luptele purtate pentru asigurarea existenţei de sine a poporului român.

Cînd spunem că ideologia religioasă era dominantă în societate, admitem prin chiar acest fapt că existau şi alte forme ideologice care nu jucau un rol politic şi ideologic dominant. În masele populare, conştiinţa religioasă ortodoxă se amesteca pînă la identificare cu diferite practici mistice, magice, vrăjitoreşti, transmise din vremuri arhaice de la o generaţie la alta. Fenomenul a fost pus de multă vreme în evidenţă de cercetările istoriografice şi etnografice. Uneori clerul însuşi s-a văzut în situaţia să se opună unor astfel de practici pentru a nu pierde stăpînirea de altă natură asupra credincioşilor.

În sfera ideologiilor nedominante se încadrează ereziile, manifestări care n-au fost totdeauna expresia unei gîndiri raţionale. Uneori ereziile erau mai retrograde decît ideologia religioasă oficială. Este de aceea falsă

părerea celor ce văd în manifestările eretice doar o acțiune pozitivă, de eliberare socială sau națională.

În afară de conștiința religioasă și de practicile obscurantiste străvechi existau, de asemenea, un mod de gîndire pozitiv, o activitate de cunoaștere și luare în stăpînire a lucrurilor. Din păcate, această gîndire realistă a poporului este încă insuficient cercetată. Uneori se invocă lipsa „documentelor" scrise, respectiv a „scrierilor științifice", cum am spune astăzi. În realitate, nu sîntem cu totul lipsiți de izvoare. Avem în tezaurul arheologic nenumărate „documente" materiale : unelte de lucru, arme de luptă, construcții militare, civile și bisericești, olărie, podoabe, desene și incrustări. Avem apoi documente scrise referitoare la activitatea de producție, la relațiile juridice și la mediul geografic. Existența lor presupune în mod necesar prezența unui bagaj de cunoștințe empirice, unele științifice și artistice, nereligioase prin substanța și natura lor.

Firește, atît cei care produceau bunurile, cît și cei ce le utilizau în practica vieții lor erau stăpîniți de idei și credințe mistice. Problema care se pune este de a semnala că nu se spune totul atunci cînd se afirmă că forma conștiinței sociale românești din evul mediu era religioasă. Este, prin urmare, corect să admitem că populația română trăia și ea, întocmai ca alte populații, sub zodia a cel puțin două forme fundamentale ale conștiinței sociale : una empirică, pozitivă, ce trebuie caracterizată ca *expresie rudimentară a liberei cugetări*, și alta religioasă, de factură ortodox-bizantină.

Dar problema liberei cugetări din această epocă mai are și un alt aspect. În chiar sfera de idei a religiei se constată o continuă opoziție între tendința de a întemeia doctrina ortodoxă pe rugăciune, extaz mistic, iraționalism și tendința de a o întemeia pe cunoaștere, rațiune și logică. Prima tendință a devenit linia oficială a instanțelor conducătoare bisericești, iar cea de-a doua se manifesta în opoziție cu cea oficială ; prima linie se reclama exclusiv de la scrierile sfinte și de la adevărul lor revelat, în timp ce cea de-a doua se întemeia pe gîndirea aristotelică prelucrată în spirit creștin. Conținutul, sensul, semnificația conceptului de *raționalism* sînt, în spiritualitatea evului mediu, *altele* decît cele pe care le vor fixa gînditorii Renașterii și evoluția științelor despre natură, societate, om și gîndire în epoca modernă. În adevărat spirit științific nu se poate face abstracție de *formele și limitele* raționalismului *antic*, ale celui *medieval*, *modern* și *contemporan*. Disputele filozofice medievale se centrau în jurul opoziției dintre raționalism și misticism, dar *formele concrete ale acestui raționalism au fost diferite chiar în conștiința creștină*.

Circulația unui însemnat număr de scrieri cu conținut irațional și mistic, fondarea în sec. XIII—XV a numeroase episcopii, mitropolii și mănăstiri în țările române, au făcut pe unii istorici să afirme că s-ar fi produs atunci „un val de misticism" și „o mare pornire populară către sfințenie". Asemenea constatări nu se justifică însă nici prin documente, nici prin analiza situației și evenimentelor din societatea românească. Cercetările istoriografice intense au dezvăluit cu prisosință că nu asceza mistică, nici umilința ortodoxă au stat la baza gîndirii și faptelor unor mari conducători de țară ca Mircea cel Bătrîn, Alexandru cel Bun, Ioan de Hunedoara, Vlad Țepeș, Radu cel Mare, Ștefan cel Mare și ale boierilor pe care s-au sprijinit ei.

Dimpotrivă, analizele constată că un mod de gîndire raţional, realist stă la baza întregii lor activităţi economice, sociale, juridice, politice şi militare. Faptul că domnitorii români se intitulau domni „din mila şi cu voia lui Dumnezeu" nu pledează pentru un „val de misticism", după cum nici faptul că ei sînt ctitori de biserici, mănăstiri, episcopii şi mitropolii nu arată decît că înţelegeau lucid funcţia politică a bisericii, rostul ei în consolidarea puterii feudale şi apărarea independenţei statale. Evident, atît cîrmuitorii, cît şi cei guvernaţi îşi duceau viaţa în cadrele unei gîndiri creştine, dar aceasta este altceva decît „val de misticism". Atitudinea raţională, realistă din evul mediu românesc nu iese, desigur, din limitele generale ale doctrinei creştin-ortodoxe, dar ea nu se limitează la bigotism şi la extaz mistic ; dimpotrivă, sparge necontenit aceste limite, tinde continuu spre cunoaşterea şi aprecierea realistă a situaţiilor.

Cu aceasta am ajuns la examinarea unui alt aspect al conştiinţei sociale medievale din ţările române. Istoriografia a scos la iveală şi a dat publicităţii zeci de mii de documente interne emise de cancelariile voievodale, precum şi scrisori ale domnitorilor, domniţelor, boierilor şi negustorilor, la care se adaugă şi corespondenţa lor cu vecinii. Dacă, iniţial, aceste acte invocă puterea divină, iar cei care le emit se declară slujitori ai lui Dumnezeu pe pămînt, cu cît trece vremea, aceste invocaţii se restrîng pînă ce dispar complet, păstrîndu-se doar în documentele pe care ei le adresau instituţiilor religioase. Este deosebit de caracteristică această evoluţie ideologică în actele emise de Ştefan cel Mare. În actele din Ţara Românească, cele emise de Vlad Ţepeş (contemporan cu Ştefan cel Mare) şi de către domnitorii care i-au urmat pe tron atestă aceeaşi evoluţie. În faţa primejdiilor expansiunii otomane, islamice, ei se proclamă creştini, apărători ai creştinismului împotriva „păgînismului" turcesc. În tratatele cu polonii, ungurii, veneţienii şi kievlenii, ideologia creştină se mai menţine doar în formulele jurămintelor, nu şi în reglementările economice-politice, sociale şi militare. În actele juridice interne se renunţă aproape cu totul la ideile religioase, lucrurile fiind reglementate după criterii pur profane, după obiceiurile locale mai vechi şi, evident, după voinţa domnitorului ţării. Numai arareori se recurge la reglementările juridice bizantine (pravilele, bazilicalele).

Literatura istoriografică, cronicile slavo-române, letopiseţele redactate în ţările române prezintă de asemenea o tendinţă vădită de eliberare din chingile gîndirii religioase. Cronicile redactate în mănăstiri sau la curţile mitropoliţilor invocă mai peste tot puterea şi bunăvoinţa divină, în timp ce în cele redactate la curţile şi sub supravegherea domnitorilor este înlăturat tocmai elementul religios şi predomină elementul politic şi militar. De altfel, cronicile de curte sau oficiale erau realizate nu ca opere literare, ci ca instrumente politice, aşa cum se constată în epoca lui Ştefan cel Mare sau Mihai Viteazul.

În sfîrşit, o ultimă menţiune, căreia îi acordăm o semnificaţie de primă însemnătate. Răscoalele ţărăneşti, ca şi „loviturile de stat" boiereşti, fiind produsul relaţiilor materiale reale, revendică drepturi şi libertăţi, invocă fapte şi argumente ce depăşesc în mod evident cadrele gîndirii şi moralei creştine oficiale. Răscoalele ţărăneşti din această epocă se caracterizează prin opoziţia faţă de conştiinţa religioasă şi din alt punct de vedere. Participanţii la răscoală veneau din comunităţi etnice diferite :

români, unguri, germani, sîrbi, slovaci, care aparţineau unor culte diferite : greacă-ortodoxă, catolică, luterană, calvină. Dar aceste deosebiri nu i-au împiedicat să se unească împotriva stăpînitorilor lor feudali, laici sau eclezіastici. Asemenea fenomene scot la iveală cum nu se poate mai bine şi fără putinţă de contestare adînca opoziţie dintre gîndirea pozitivă, empirică şi concepţia religioasă dominantă.

Putem deci conchide că orientările raţionaliste din sînul doctrinei creştine, conştiinţa politică, juridică, istoriografică şi cea economică cu pronunţat caracter laic *reprezintă manifestări ale liberei cugetări.* Căci ce înseamnă liberă cugetare în acest context ? Nimic mai mult decît forma de gîndire şi de acţiune care este în opoziţie cu misticismul şi iraţionalismul ; este forma de gîndire ce tinde să iasă din limitele doctrinei ortodoxe oficiale, formă de gîndire ce renunţă la dogmatismul şi închistarea religioasă, transformate de biserică în conduită obligatorie. *Libera cugetare nu este încă ateism, deoarece nu pretinde înlăturarea făţişă, declarată a conştiinţei religioase, nu revendică şi nici nu demonstrează necesitatea vieţuirii fără ideea de Dumnezeu.* Libera cugetare din această epocă a istoriei noastre se opune modului de gîndire obscurantist, încercărilor de a limita cunoaşterea şi acţiunea oamenilor la precepte pur religioase, dar o face tot pe teren religios. *Ea este doar o tendinţă „instinctivă", nu însă o concepţie despre lume şi cu atît mai puţin o concepţie fundamentată şi sistematizată.*

III

Sub influenţa spiritualităţii renascentiste din Occidentul european pătrund în conştiinţa socială românească unele idei şi orientări de factură umanistă : ideea sporirii culturii prin tipar, orientarea spre traducerea unor scrieri în limba română, preţuirea din ce în ce mai mult a artelor, căutările în direcţia cunoaşterii tezaurului de gîndire al antichităţii. Manifestările de acest fel se izbesc însă de acţiunea contrară a altor factori istorici.

Este aici locul să încercăm a desluşi un fenomen particular : prezenţa scrierii *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie.* Ea conţine precepte şi explicaţii mistice, povestiri din *Biblie* despre regi, unele fabule şi pilde cu largă circulaţie în epocă, precum şi sfaturi privitoare la felul în care trebue să se poarte un domnitor la primirea şi trimiterea solilor, la alcătuirea sfatului boieresc şi la alegerea slugilor, precum şi la modul de conducere a acţiunilor militare. Unii cercetători, teologi şi filozofi, au încercat să demonstreze că semnificaţia lucrării ar consta în exaltarea spiritului mistic specific poporului român, iar alţii, în special unii istorici, voind să lămurească cînd şi cum s-a scris această carte, au subliniat în ea acele elemente care contrazic misticismul dominant, încercînd să conchidă că originalitatea cărţii constă tocmai în pasajele consacrate conduitei domnitorului. După concepţia şi normele ei domnitorii români trebuiau să se poarte ca veritabili egumeni mănăstireşti. Fără îndoială, scrierea are un conţinut mistic, tipic bizantin-ortodox. Prezenţa elementelor de fabulă, precum şi a celor cu caracter pedagogic exprimă, într-un mod particular, fenomenul mai general de pătrundere în conştiinţa publică românească a unor idei şi principii renascentiste, umaniste, îmbrăcate după moda greacă bizantină în haină religioasă. De altfel, scrierile din acea vreme nici nu puteau să nu îmbrace această haină, căci,

în genere trebuie remarcat că şi biserica ortodox-bizantină se opunea cu înverşunare ideilor înnoitoare. Iată un exemplu edificator: cînd, pe la jumătatea secolului al XVII-lea patriarhul Kiril Lukaris şi filozoful Teofil Coridaleu au încercat să aşeze la baza învăţămîntului din Înalta şcoală a Patriarhiei de la Constantinopol opera lui Aristotel, curăţată de arabescurile exegeticii scolastice medievale, ei au fost condamnaţi şi anatemizaţi, iar scrierile lor afurisite, interzise şi apoi arse. Numai faptul că aceste scrieri au ajuns mai dinainte la Universitatea grecească de la Padova (Italia), unde au fost tipărite şi studiate în deplină libertate, le-a salvat de la pieire. Prin acţiunile sale de tip inchiziţional, oficialitatea ortodoxă întorcea spatele spiritului renascentist. Scrierea lui Neagoe Basarab vine într-o atmosferă politică şi ideologică încărcată de primejdia otomană, ca şi de primejdia „latină" catolică şi protestantă. Aceasta poate explica orientarea isihastă a cărţii, dar nu îi transformă conţinutul în direcţie raţionalistă renascentistă. Dominant rămîne aspectul mistic al cărţii, fenomenele renascentiste negăsind decît un ecou slab. Accentuarea bizantinismului şi opoziţia faţă de raţionalismul occidental avea să se petreacă şi în vremea lui Matei Basarab şi Vasile Lupu (prima jumătate a secolului XVII). Se ştie că acesta din urmă, sub impulsul unor interese politice binecunoscute istoriografiei, s-a erijat el însuşi în apărător al tradiţionalismului ortodox. Împotrivirea lui faţă de „latini" însemna nu numai respingerea catolicismului, luteranismului şi calvinismului, ci şi a tendinţelor înnoitoare, raţionaliste, ştiinţifice şi umaniste, care înfloreau în Occidentul european şi chiar în unele centre greco-ortodoxe. Această opoziţie s-a materializat prin stimularea tipăririi scrierilor religioase de factură ascetică, iraţionalistă, înfiinţarea unor centre de învăţămînt de grad superior avînd aceeaşi orientare mistică, ca şi prin opoziţia faţă de introducerea limbii române în biserică. Totuşi această opoziţie a dat naştere, prin exaltarea ortodoxiei-bizantine, minunatelor monumente de artă murală din mănăstirile Voroneţ, Sucevita, Arbore, Moldoviţa şi altele, a împins la introducerea tiparului, la scrierea unor cronici de felul celor ale lui Macarie, Eftimie şi Azarie, la reanimarea unor puternice centre de cultură slavo-română ca Neamţ în Moldova şi Bistriţa în Ţara Românească. Conştiinţa populară românească produce, acum ca şi în veacurile anterioare, forme de viaţă spirituală laice în conţinutul lor: cîntecele de dor şi jale, cele de haiducie şi pribegie, cele de dragoste şi de luptă. Este cel puţin nerealist ca toate formele culturii şi artei populare româneşti să fie înghesuite în explicaţia mistică şi mistificată a mioritismului sau a bizantinismului. Cu toate că predomina ideologia bizantină, treptat-treptat, datorită unor cărturari progresişti, se constituie chiar în sînul acestei ideologii o literatură şi o cultură în limba română ce avea să înflorească spre sfîrşitul secolului al XVII-lea mai ales în Moldova şi în Ţara Românească, dar şi în Transilvania. Este vorba de activitatea pleiadei de cărturari, dintre care se remarcă în mod deosebit fraţii Şerban şi Radu Greceanu (sec. XVII—XVIII), spătarul Nicolae Milescu, vornicul Grigore Ureche, logofătul Miron Costin, stolnicul Constantin Cantacuzino, cronicarul Ion Neculce şi principele Dimitrie Cantemir. Deşi formaţi la şcoli diferite, cu orientări opuse — Ureche şi Costin la şcolile iezuite din Polonia, fraţii Greceanu, Milescu, Cantacuzino şi Cantemir la şcolile greco-bizantine, concepţia lor generală despre lume este aceeaşi: Dumnezeu este

creatorul lumii, toate cîte sînt fiinţează din voia lui, se nasc, cresc, descresc şi pier în virtutea legilor divine ; omul, făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, este sortit să-l caute, să-l descopere şi să-l slăvească. Cu asemenea idei, întocmai ca autorul *Învăţăturilor lui Neagoe Basarab*, aceşti cărturari sînt tributari gîndirii teologice dominante. Ele exprimă dogmele şi ideile filozofiei creştine pe care le-au preluat. Dar, cu puţine excepţii (ca vornicul Ureche, de pildă), ei nu se mărginesc la acest bagaj intelectual. De la dubla natură a existenţei ei păşesc la afirmarea dublului adevăr : cel divin, relevat în scrierile sfinte, cu neputinţă de pătruns în esenţa sa cu ajutorul raţiunii, şi cel profan, descoperit şi formulat de oameni pe calea practicii cotidiene şi a cercetării ştiinţifice ; căci omul se deosebeşte de animale prin capacitatea sa intelectuală, prin efortul lui de a investiga şi cunoaşte lumea înconjurătoare ; procesul de cunoaştere se realizează cu ajutorul simţurilor şi prin puterea logicii. Cărturarii români din această epocă manifestau o adevărată veneraţie faţă de logica aristotelică, pronunţîndu-se în schimb negativ faţă de speculaţia „dialectică" a scolasticii, fie occidentală fie orientală. Sînt adînc preocupaţi de fenomenele vieţii sociale, materiale şi spirituale, considerînd că tocmai în această sferă se petrece procesul de formare şi desăvîrşire a omului. Ei înşişi nu contenesc să sublinieze că s-au apucat de scris pentru a lumina şi a educa pe compatrioţii lor asupra chestiunilor lumeşti, militare, politice, istorice şi filozofice. Căci scopul final al cunoaşterii este acela de a ne face mai înţelepţi, mai buni şi mai drepţi. Dobîndirea acestor însuşiri asigură capacitatea de a ajunge la descoperirea şi slăvirea divinităţii. Deci nu prin rugăciuni şi extaz mistic, ci pe drumul gîndirii, al cunoaşterii raţionale şi al ştiinţei se înalţă omul pînă la Dumnezeu.

Neîndoios că filozofia a două lumi, a două adevăruri, filozofia soluţiilor date de povaţa simţurilor şi de puterea raţiunii, opusă iraţionalismului mistic, *este expresia tendinţei către libera cugetare*. Acum nu mai este vorba despre o admitere fără cercetare a valorilor gîndirii, ci despre justificarea şi fundamentarea lor filozofică. Prin aceşti cărturari, spiritualitatea românească face un mare pas înainte, ridicîndu-se la nivelul gîndirii avansate a epocii. Esenţa contradictorie a concepţiei lor, cu precumpănirea elementului teologic nu diminuează însemnătatea progresului realizat. În împrejurările din acea vreme, viziunea lor generală nici nu putea fi decît contradictorie. De altfel, contemporanii lor occidentali trăiau aceeaşi contradicţie de fond. Deosebirea dintre unii şi ceilalţi este una de grad, de amploare şi clarificare, dar nu de esenţă.

IV

Aşadar, un pas mare şi hotărîtor în direcţia liberei cugetări a fost făcut, dar evoluţia pe această cale se petrece într-un ritm mai rapid în Occidentul european decît în cultura română. Nu pot fi expuse aici toate cauzele principale, totuşi unele trebuie notate : descoperirea noilor continente, evoluţia forţelor economice în direcţia maşinismului şi industriei, constituirea ştiinţelor naturii propulsează spiritualitatea occidentală, în vreme ce lipsa acestor factori în spaţiul carpato-dunărean ţine în loc viaţa socială generală. Dezvoltarea independentă a popoarelor din Occident lipseşte în ţările române, dependente de imperiile otoman, ţarist şi habsburgic. Constituirea ştiinţelor naturii, a disciplinelor sociale şi umaniste,

impetuoasa dezvoltare a literelor şi a artelor scăpate din schemele hieratice ale gîndirii religioase favorizează în Occident progresul rapid al raţionalismului, în vreme ce lipsa ştiinţelor naturale şi lenta evoluţie a literelor şi artelor noi în Răsăritul european îngreuiază chiar şi evoluţia liberei-cugetări. Catolicismul, luteranismul şi calvinismul ies înfrînte istoriceşte din lupta cu noile forme ale conştiinţei sociale — iluminismul şi materialismul francez, de exemplu —, în timp ce ortodoxismul bizantin apasă greu asupra spiritualităţii româneşti. Dacă în Occident secolul al XVIII-lea este cel al victoriei raţiunii, al triumfului liberei cugetări, al formulării făţişe de concepţii ateiste, în ţările române, secolul al XVIII-lea este mai puţin radical, deşi rămîne şi aici ca un secol al progresului pe calea liberei cugetări. Evoluţia în direcţia raţionalistă modernă se petrece mai ocolit, mai dificil, dar are loc. Dacă în Moldova şi Ţara Românească apăsarea străină sileşte la un conservatorism bizantino-ortodox, fanarioţii şi ţarii promovînd aceeaşi ideologie ca şi biserica şi boierimea română, în Transilvania, opoziţia religioasă se transformă, încă din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, într-o *luptă culturală şi politică făţişă*. Iniţiativa episcopului Inocbentie Micu (1692—1768) de a organiza forţele sociale româneşti pe baza ideilor despre caracterul latin al limbii şi spiritualităţii române, idei formulate încă de cronicari, în vederea apărării şi dezvoltării libertăţilor culturale, se va transforma în a doua jumătate a acestui veac în două mari procese : răscoala ţărănească, condusă de Horia, Cloşca şi Crişan (1784), şi constituirea unei pleiade de cărturari care au sorbit cîte ceva din tezaurul iluminismului occidental, cunoscut sub numele de „Şcoala ardeleană" şi ilustrată de intelectuali ca Samuel Micu, Gheorghe Şincai, Ion Budai-Deleanu, Ioan Molnar-Piuariu, Petru Maior ş.a. De fapt, nu este vorba numai despre ardeleni, ci şi despre cărturari din Ţara Românească şi din Moldova, ca fraţii Văcărescu, familia Golescu, mitropolitul Chesarie, A. Hotiniul etc. Amîndouă aceste procese dezvăluie noile progrese realizate pe calea liberei-cugetări. *Ţăranii răsculaţi formulează pentru prima oară în istoria luptelor sociale ţărăneşti revendicarea de a se desfiinţa rînduielile feudale, lăsînd pe un plan cu totul minor doleanţele religioase.* Ideile ce stau la baza revendicărilor acestor răsculaţi reprezintă punctul cel mai avansat la care ajunge gîndirea română în acest secol al luminilor. Pe de altă parte, reprezentanţi proeminenţi ai „Şcolii ardelene", deşi formaţi în spiritul ideologiei religioase, militează cu înflăcărare pentru luminarea maselor populare, înfiinţarea de şcoli, tipărirea de cărţi, răspîndirea cunoştinţelor ştiinţifice, surparea superstiţiilor, a vrăjitoriei, criticarea instituţiilor religioase şi a unor reprezentanţi ai bisericii. Ei prelucrează, în funcţie de starea poporului român, ideile iluministe care au biruit atît de strălucit în marea revoluţie din Franţa. Ei sînt cartezieni, voltairieni, deişti, se instruiesc cu lucrările lui Diderot, Helvétius, Condillac, dar nu sînt ateişti. Nici unul dintre ei, nici chiar Ion Budai-Deleanu, nu a ajuns pînă la poziţii consecvent ateiste. Este adevărat că minunatul poem satiric *Ţiganiada* cuprinde destule izbucniri anticlericale, dar ele nu constituie un mod închegat şi sistematizat de gîndire ateistă. Ei sînt promotori ai încrederii nelimitate în puterea raţiunii, fără să pretindă sau să demonstreze necesitatea înlăturării concepţiei religioase. Într-un cuvînt, *sînt liber cugetători, iluminişti, deişti, însă nu ateişti.*

V

Critica începută de iluminiștii secolului al XVIII-lea și desfășurată apoi cu vigoare crescîndă și-a găsit dezvoltarea firească în activitatea teoretică și practică a spiritelor care au pregătit și înfăptuit revoluția lui Tudor Vladimirescu (1821) și marea revoluție de la 1848. Este adevărat că nici unul dintre revoluționarii români nu s-a situat fără rezerve pe poziții proreligioase, deși concepția lor generală despre lume era providențialistă. Uneori s-a spus că Nicolae Bălcescu, Mihail Kogălniceanu, Simion Bărnuțiu, Avram Iancu, Eftimie Murgu, Vasile Alecsandri, Gheorghe Barițiu ar fi fost religioși pentru că au recunoscut și au acceptat conducerea spirituală a bisericii în activitatea lor revoluționară. Dar acest punct de vedere s-a dovedit îndeajuns de simplist.

În țările române, *revoluția de la 1848 a fost critica cea mai aspră la adresa religiei și a bisericii în general.* Această revoluție a zdruncinat nu numai temeliile orînduirii feudale, ci și temeliile ideologiei feudale, care, cum am văzut, era o ideologie religioasă în esența ei. Apoi, biserica era ea însăși un stăpîn feudal deosebit de puternic. Desființarea relațiilor iobăgiste o afectau direct. Pe deasupra, existența pămînturilor dăruite mănăstirilor din fostul centru bizantin (Muntele Athos) aducea în discuție independența țărilor române. Ideea secularizării averilor mănăstirești i-a dus pe revoluționarii care au stat consecvent în apărarea obiectivelor revoluției pe poziții care, în ultimă instanță, se caracterizează prin ateism. Cu alte cuvinte, *dezvoltarea consecventă a democratismului revoluționar, a gîndirii raționaliste, care a pregătit revoluția, trebuia să ducă și a dus pe cei mai consecvenți dintre luptători la idei ateiste,* N. Bălcescu eliminase mai dinainte pe Dumnezeu din istoria poporului român, iar în scrierile sale din emigrație ia atitudine fermă față de șovăielile personalităților apăsate de prejudecăți religioase. Mihail Kogălniceanu se pronunță în sensul admiterii religiei numai în măsura în care preceptele ei îi puteau sluji pentru a determina opoziția reacționară să accepte măsurile radicale din epoca domniei lui Ioan Cuza, măsuri care au ridicat România pe traiectoria societății moderne. Nu mai este nevoie, cred, să insistăm aici asupra invectivelor ateiste ale lui C. A. Rosetti, Cezar Bolliac, Simion Bărnuțiu și ale altora.

Cu toate acestea, se zice uneori că programul revoluției a fost prezentat poporului însoțit de o adevărată predică religioasă, fără a mai vorbi despre participarea preoților de mir la revoluție cu arma în mînă, în fruntea maselor revoluționare. Aceste fenomene sînt ușor explicabile dacă se ia în considerare întregul ansamblu de contradicții proprii situațiilor ce s-au creat. Preoții de mir, care erau nemijlocit legați de modul de viață al maselor populare, sufereau ei înșiși de pe urma asupririi feudale, motiv pentru care au înțeles fondul transformărilor ce se revendicau și au hotărît să ia parte la împlinirea lor. Pătura conducătoare a clerului și călugărimea au acceptat situația constrînși de împrejurări, dar n-au încetat să i se opună mai mult sau mai puțin fățiș. Pe de altă parte, chiar printre conducătorii revoluției au fost unii care au manifestat toată încrederea față de concepția religioasă. Astfel, de exemplu, Ion Heliade-Rădulescu se numără printre aceștia. Datorită prezenței printre revoluționari a unor asemenea personalități s-au introdus în programele revoluționare ideile religioase pe care

acestea le conţin. Prezenţa ideilor libere de prejudecăţi religioase alături de interpretarea religioasă a fenomenelor exprimă odată mai mult contradicţiile din sînul forţelor revoluţionare, contradicţii care au contribuit şi ele la cristalizarea şi formularea mai tranşantă de către unii a poziţiilor ateiste, îmbogăţind cu idei noi conştiinţa socială românească.

Există însă aici o problemă care trebuie realmente explicată. Conducătorii revoluţionari români vorbesc în scrierile lor despre Providenţă, despre existenţa unei misiuni proprii fiecărui popor pe care i-a stabilit-o Dumnezeu încă dintr-un început. Teza providenţialismului specific, a destinului particular fiecărui popor este împrumutată de la gînditori occidentali. Dar în opera teoretică şi practică a unui Nicolae Bălcescu sau Mihail Kogălniceanu, ideea misiunii providenţiale implica abolirea sistemului feudal pe cale revoluţionară, ridicarea materială şi culturală a poporului, realizarea unităţii de stat a României, progresul agriculturii, industriei, ştiinţei şi artelor. Adică *ei transformă conţinutul religios al ideii de Providenţă, într-un conţinut laic.* Este ceea ce majoritatea comentatorilor şi istoricilor scapă din vedere. Ajunşi aici, este util să subliniem că transformări analoge în conţinutul unor principii, concepte şi noţiuni s-au petrecut şi se petrec mereu în toate culturile din lume. De altfel, cum vom avea prilejul să observăm, ideea de „destin mesianic" va fi denaturată din nou în sens mistic, dar aici esenţialul era să se reliefeze prefacerea realizată de spiritualitatea progresistă revoluţionară de la mijlocul secolului al XIX-lea.

VI

Se ştie că forţele unite ale Turciei, Austriei şi Rusiei ţariste au zdrobit mişcările revoluţionare din întreg spaţiul carpato-dunărean. Dar cauzele adînci care au dat naştere acestor mişcări populare au continuat să acţioneze. Abolirea sistemului feudal, eliberarea popoarelor şi constituirea lor în state naţionale independente, ridicarea economică şi culturală a acestora s-au rezolvat totuşi, dar pe alte căi şi cu alte mijloace. În ceea ce priveşte România, aceasta a beneficiat de sprijinul unor puteri europene ca Franţa, Anglia, Prusia, Rusia în realizarea unirii Moldovei cu Ţara Românească, în introducerea unei legislaţii moderne, în lărgirea investiţiilor în întreprinderi, în crearea de universităţi, societăţi ştiinţifice şi a Academiei Române. Într-un cuvînt, România evolua lent în direcţia modernizării ei. Cucerirea independenţei de stat a accelerat puternic acest proces.

În toate aceste prefaceri, biserica şi concepţiile mistico-religioase au jucat aproape totdeauna un rol negativ, în sensul că au militat pentru păstrarea vechilor privilegii şi tradiţii retrograde. Uneori s-au încins dispute aprinse, ale căror aspecte principale le vom urmări chiar acum.

O seamă de naturalişti, cum au fost Grigore Ştefănescu, I. Istrati, Paul Vasici, Iuliu Baraş, Petre Poni, Nicolae Teclu şi alţii au respins necesitatea unor forţe supranaturale în explicarea fenomenelor naturii, au dat la o parte concepţiile religioase, punînd în locul lor concepţii ştiinţifice. *Este o particularitate a culturii ştiinţifice româneşti faptul că naturaliştii au acceptat fără rezerve teoria evoluţionistă lamarckistă şi darvinistă, opunîndu-se concepţiilor fixiste şi creaţioniste.* Trebuie totuşi subliniat că

naturaliștii nu cereau încă înlăturarea religiei ca ideologie de stat, ci încercau să justifice doar necesitatea promovării științei și a culturii moderne.

Mai consecvent decît majoritatea naturaliștilor s-au pronunțat împotriva religiei filozofi materialiști ca Ștefan Michăilescu și Vasile Conta.

Profesorul de științele naturii Ștefan C. Michăilescu și-a început activitatea teoretică prin promovarea unei concepții materialiste despre lume. Prima sa lucrare mai însemnată pe acest tărîm este intitulată *Influența luminii asupra vieții* (1871), în care, pe baza relațiilor reciproce dintre materia nevie și materia vie, dezvoltă ideea unității materiale a lumii. Problema trecerii de la formele inerte din natură la formele vii era pe atunci unul din terenurile luptei dintre materialism și idealism. Foarte curînd însă, Ștefan Michăilescu se va ocupa de un moment și mai important al tabloului material unitar al lumii, anume de demonstrarea cu date științifice a faptului că activitatea psihică, „sufletul", gîndirea sînt un produs, o funcție a materiei vii, respectiv a creierului omenesc. În ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, el va lua atitudine fățișă împotriva agnosticismului unor naturaliști din Occident și din țara noastră în studiul său *Paralelismul psihofizic*. Menținîndu-se consecvent pe terenul unei concepții materialiste, Ștefan Michăilescu trage și concluzii ateiste, pe care le impune acest mod de gîndire. El a dezvăluit, în lucrările sale, opoziția dintre știință și religie, s-a ocupat de negarea existenței lui Dumnezeu cu argumente științifice, a încercat să dezvăluie originea și rădăcinile concepțiilor religioase. L-a preocupat raportul dintre religie și morală, a respins cu vigoare spiritualismul și agnosticismul unor gînditori ca Paul Janet, Du Bois-Reymond, H. Spencer, respingînd totodată ideile similare susținute de adepții români ai acestora.

Ștefan Michăilescu a combătut concepțiile religioase mai ales pe plan gnoseologic, dar nu a reușit să dezvăluie și bazele sociale ale religiei. El a intuit aspecte importante ale rădăcinilor sociale ale religiei, dar nu a dezvoltat sistematic această latură a gîndirii materialiste. Este caracteristic următorul citat dintr-o lucrare scrisă în 1874 : „Ce copilărie de a crede că omul flămînd se va opri de a fura o bucată de pîine numai pentru că a citit decalogul lui Moise, sau că ministrul nu va vinde interesele țării numai din cauza responsabilității la care el are să fie chemat pe lumea viitoare. Oamenii puterii care patronează aceste idei și care ar fi gata să intente proces de ordin social și religios celui ce s-ar atinge de ele, rîd pe înfundate, dacă în numele aceluiași principiu, cineva i-ar conjura să fie oameni de treabă". Asemenea observații nu depășesc însă simpla constatare critică a unor fapte și atitudini sociale, ele nu avansează spre explicarea cauzelor însemnate și profunde care le-au dat naștere. Mai exact, activitatea ateistă a lui Ștefan Michăilescu nu trece de limitele iluminismului consecvent cu el însuși, iluminism care rămîne pe terenul explicării gnoseologice și morale a fenomenului religios. Consemnînd acest punct terminus al gîndirii ateiste promovate de Ștefan Michăilescu, nu putem ignora că poziția sa constituia un aspect prețios al gîndirii înaintate românești și se înscrie în tezaurul tradițiilor ateiste din țara noastră.

În aceeași perioadă cu profesorul de fizică de la București a desfășurat o activitate deschis ateistă filozoful materialist Vasile Conta, de la a cărui moarte prematură se împlinesc 90 de ani. Însuflețit

de convingerile sale materialiste, el nega existența oricărui supranatural, mergînd pînă la negarea rolului voinței, a rolului întîmplării în procesele lumii materiale. El folosește pentru susținerea concepției sale materialiste toate cuceririle anatomiei, fiziologiei, ale fizicii și chimiei, precum și teoria evoluționistă. Impunîndu-și o atitudine materialistă consecventă, V. Conta a respins, în toate scrierile sale, concepția religioasă despre lume. Există însă și o lucrare special consacrată cercetării fenomenului religios, cu titlul *Încercări de metafizică materialistă* (1876). V. Conta pleacă de la ideea că gîndirea religioasă se întemeiază pe sentimentul de religiozitate, prezent în structura psihică nativă a omului. Acest sentiment cunoaște și el o lungă evoluție. Din punct de vedere istoric, originea sentimentului religios se plasează în vechile timpuri ale antropogenezei. El s-a născut și s-a format ca atare din cauza fricii de necunoscut, frică determinată de instinctul de conservare. Însă, pe măsură ce oamenii înaintau în cunoașterea mediului înconjurător, în cunoașterea fenomenelor naturii, această frică a început să dispară. Procesul de dispariție a fricii față de necunoscut s-a desfășurat în decursul unui timp extrem de îndelungat. Sentimentul religios, odată constituit, continuă să fiinţeze mai ales datorită cultivării lui de către persoanele interesate. În felul acesta, religiile s-au constituit ca sisteme metafizice, ajungînd la forme tot mai înalte și mai rafinate. Dar soarta tuturor sistemelor metafizice religioase este de a fi înlăturate, de a dispărea pe măsura evoluției omenirii, deoarece modul de gîndire religios este incompatibil cu gîndirea științifică, cu concepția materialistă despre lume. În decursul existenței lor istorice, religiile cunosc cîteva perioade și trepte de dezvoltare. Există trepte inferioare și trepte superioare în istoria religiilor. Printre cele inferioare se înscrie fetișismul, forma cea mai primitivă de religie. O formă imediat următoare este socotită idolatria, caracterizată prin ierarhizarea sufletelor după rang și pături sociale întocmai ca în viața socială a oamenilor. O a treia formă inferioară de religie este politeismul, cînd un număr redus de zei sînt socotiți nemuritori. În această vreme, religia devine factorul care dă norma de conduită morală și juridică întregii societăți, iar clerul devine castă conducătoare. Dintre treptele superioare ale gîndirii religioase, arată Conta, fac parte monoteismul și panteismul. Filozofiile care dau argumente teoretice monoteismului sînt filozofiile teiste. În concepția teistă dispar toate spiritele, îngerii și demonii, rămînînd doar credința în Dumnezeu și în nemurirea sufletului. Concepția teistă plasează pe Dumnezeu-creatorul în afara lumii. O altă formă de religie e panteismul. În cadrul acesteia, Dumnezeu este plasat nu în afara lumii, ci înăuntrul ei, în fiecare din părțile ei, în toate lucrurile, peste tot și oricînd. În ceea ce privește creștinismul, subliniază V. Conta, acesta nu e altceva decît un amestec de budism, iudaism și politeism, adică încercarea de a sincretiza concepții religioase apărute cu mult timp înaintea celei creștine. În procesul evoluției sale, concepția panteistă se transformă în mod inevitabil în materialism. Dar materialismul este forma cea mai înaltă de gîndire a omului. Materia este accesibilă cercetării, „pe cînd sufletul nu este accesibil și de aceea omul îl părăsește. Spiritul deci nu a fost decît o închipuire datorită ignoranței omului în privința lucrurilor necunoscute încă". Adică el a fost o necunoscută, un „x", a cărui valoare rămînea de aflat. „Acest x nu se mai raportă azi, în urma progresului făcut, decît la activitatea psihică

și la creația lumii ...". Însă și din aceste domenii, conchide Conta, el va trebui să dispară, cedînd locul concepției materialiste, adică înțelegerii științifice a lumii înconjurătoare.

Ideea de a examina evoluția logico-istorică a conștiinței religioase și a deduce, pe această cale, necesitatea materialismului și a ateismului este unul dintre aspectele cele mai de seamă ale filozofiei fostului ministru al instrucțiunii publice. Întreaga sa operă filozifică a jucat un rol din cele mai însemnate în dezvoltarea liberei cugetări, în evoluția gîndirii ateiste românești.

În această perioadă, gînditorii care s-au apropiat cel mai mult de dezvăluirea bazelor sociale ale concepțiilor religioase au fost nu filozofii propriu-zis, ci unii oameni politici și scriitori, ca Titu Maiorescu, Mihail Eminescu, Ion Creangă, Vincențiu Babeș, I. Slavici, care au folosit publicațiile „Convorbiri literare", „Albina", „Gazeta de Transilvania", „Familia" pentru promovarea gîndirii raționaliste moderne. Deși formați la școala filozofiei raționaliste germane (Kant, Feuerbach, E. Dühring), filozofie cu puternică înclinare spre comtemplarea pură — datorită contactului cu realitățile dure, semimedievale și bizantiniste din România, ei *s-au pronunțat în scris, pe cale legislativă, și prin viu grai pentru limitarea efectelor nocive ale misticismului asupra vieții poporului român și a culturii sale.* Împreună cu alți cărturari, ei susțin ideea laicizării instrucțiunii publice și pretind înlocuirea preoților din școli cu cadre didactice laice, spre a se asigura un conținut științific și tehnic învățămîntului românesc. Printre aceștia se înscrie și personalitatea lui Gh. Panu (1848—1919). În numeroase cuvîntări și articole publicate în presa vremii (în principal în ziarul său „Lupta" și în revista, condusă tot de el, „Viitorul"), Gh. Panu dezvăluie opoziția dintre cultura științifică și cultura religioasă: „Dacă ne-am ține strict de cultura religiei și am suprima-o pe cealaltă — adică cultura științifică cu care este în opoziție —, ne-am întoarce cu o mie de ani în urmă, am fi jucăria eresurilor, a miraculosului, a explicațiilor copilărești, ca în timpurile înfloririi credinței, am căuta să mișcăm mașinile nu prin aburi, ci prin rugăciuni". După opinia lui Gh. Panu, misticismul, cultura religioasă sînt răspîndite și cultivate de cîrmuitori, pentru că „pe cei ce se tem de necunoscut ușor îi cîrmuiești". Din ideile sale ateiste, publicistul nostru trage concluzii practice, propunînd în presă și în parlament despărțirea bisericii de stat, scoaterea învățămîntului religios din programa școlilor publice. Pentru înlăturarea în general a mentalității obscurantiste și a concepțiilor religioase, prima și principala acțiune trebuie să fie îndreptată, după părerea lui Panu, spre lichidarea neștiinței de carte, spre ridicarea gradului de cultură a maselor țărănești. Desigur, toate acestea erau cerințe cu caracter progresist, dar nu depășeau cadrul general al iluminismului, deoarece această activitate de culturalizare presupunea ea însăși o seamă de condiții materiale, economice și spirituale care nu erau întrunite încă în societatea românească.

CONSULTAŢIE

ECHITATEA ŞI DREPTATEA SOCIALĂ – VALORI MORAL-POLITICE PROPRII SOCIALISMULUI

DE

CONSTANTIN GHEORGHE

Făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate se înscrie ca o etapă fundamentală pentru realizarea viitorului comunist al societăţii româneşti, o etapă în care, alături de dezvoltarea impetuoasă a forţelor de producţie se impun cu acuitate modelarea corespunzătoare a omului, înzestrarea lui cu o înaltă conştiinţă socialistă, cu un profil spiritual multilateral cultivat, cu convingeri comuniste puternice, obiectivate în activitatea cotidiană. Într-un cuvînt, trebuie făurit omul pe măsura timpurilor pe care le trăim.

În procesul complex de ridicare pe trepte superioare a întregii activităţi, ca o dimensiune de prim plan apare şi necesitatea perfecţionării raporturilor morale, făurirea unui climat corespunzător afirmării plenare în toate domeniile vieţii sociale a principiilor eticii şi echităţii socialiste.

Categoriile de *echitate* şi *dreptate socială* s-au situat în decursul timpurilor în centrul doctrinelor etice, încercîndu-se a se da girul justiţiei şi echităţii raporturilor existente în societate în epoca respectivă. Determinate fiind de condiţiile vieţii materiale, raporturile sociale oglindite de aceste două categorii depăşesc însă sfera moralei, avînd implicaţii profunde asupra relaţiilor de muncă, de repartiţie, politice şi spirituale dintre oameni. Totodată, valorile social-politice de echitate şi dreptate, devenite în socialism principii ale politicii şi practicii sociale, se extind şi în relaţiile stabilite între state, naţiuni, popoare.

Actualitatea acestor două categorii social-politice, implicaţiile lor largi în toate sferele vieţii sociale fac necesară abordarea lor pe mai multe planuri.

Echitatea şi dreptatea socială sînt, în primul rînd, valori morale, fiind elemente ale conştiinţei sociale, prin intermediul cărora oamenii, clasele, grupurile sociale realizează un act apreciativ asupra raporturilor dintre oameni într-o anumită societate, asupra instituţiilor respective, în lumina unei anumite concepţii filozofice despre lume, a idealului social,

Rev. filoz., **19**, 2, p. 295–306, Bucureşti, 1972

de clasă şi prin prisma a ceea ce consideră clasa, societatea respectivă a fi bine, drept şi moral pentru om, pentru societate.

Echitatea şi dreptatea socială se manifestă, totodată, ca ideal politic şi juridic de înfăptuire a condiţiilor economice, sociale şi culturale în care fiecare om sau popor să se bucure de drepturile şi posibilităţile sale de dezvoltare, să-şi realizeze capacităţile sale; în raport de acest deziderat, se aprobă ca fiind drepte, sau se dezaprobă ca fiind nedrepte un anumit tip de relaţii economice, anumite acte juridice emise, acţiuni ale statelor, claselor şi grupurilor sociale, indivizilor.

Principiile de dreptate şi echitate socială vizează în acelaşi timp şi raportul dintre rolul şi contribuţia pe care diferiţi oameni, diferite grupuri sau clase sociale o aduc în viaţa societăţii şi ceea ce dobîndesc sau obţin de la societate, gradul de concordanţă dintre importanţa socială a muncii depuse şi aportul adus, pe de o parte, şi mărimea părţii ce le revine din avuţia socială, cît şi modalitatea de însuşire a acesteia, pe de altă parte. Desigur, această relaţie, caracterul ei echitabil sau inechitabil depinde de genul de proprietate, de poziţia oamenilor, a claselor faţă de mijloacele de producţie. O repartiţie echitabilă presupune poziţia egală a tuturor membrilor unei societăţi faţă de mijloacele de producţie.

Conţinutul pe plan politic al acestor două categorii arată caracterul raporturilor politice din societate, înfăptuirea posibilităţii de a se oglindi în politica promovată de puterea de stat interesele izvorîte din cerinţele progresului social, năzuinţele maselor, instituirea unei democraţii reale. În concepţia marxistă, raporturile politice care izvorăsc din necesităţile obiective se apreciază ca fiind drepte, echitabile, iar contrariul lor sînt acele raporturi în care, prin intermediul activităţii anumitor clase sau indivizi, se promovează în politică interese de clasă opuse celor obşteşti, vizînd exploatarea şi traiul parazitar pe seama restului societăţii. În acelaşi timp, caracteristicile politicii interne dau trăsăturile politicii externe; la rîndul ei, politica externă a unui stat poate fi apreciată prin prisma principiilor echităţii şi dreptăţii. Aşezarea relaţiilor dintre state pe respectarea independenţei şi suveranităţii naţionale, pe promovarea reciprocă a drepturilor şi îndatoririlor popoarelor, a demnităţii naţionale şi a integrităţii teritoriale sînt în concordanţă cu aceste principii. Dimpotrivă, stabilirea unor relaţii de pe poziţii de dictat, de forţă, de condiţionare a politicii interne a altui stat se constituie ca relaţii nedrepte, inechitabile.

Deşi în unele doctrine etice se încearcă a se acredita ideea că echitatea şi dreptatea socială au acelaşi conţinut în toate orînduirile şi epocile istorice, fiind categorii general umane, anistorice, în realitate ele au un profund caracter istoric şi de clasă. Reflectînd caracterul relaţiilor din sfera muncii şi a suprastructurii, dintr-un anumit tip de orînduire, concepţiile despre echitate şi dreptate exprimă şi slujesc de fapt interese, aspiraţii de clasă.

Statornicită în mod spontan în conştiinţa oamenilor încă din primele începuturi ale dezvoltării societăţii omeneşti, ideea de echitate şi dreptate exprimă egalitatea indivizilor, dreptul acestora de a se bucura de rezultatele muncii lor, necesitatea respectării unor norme incipiente de reglementare a raporturilor dintre oameni, ca premisă esenţială a vitalităţii comunităţii umane. În asemenea condiţii, ideea echităţii şi dreptăţii

sociale se impune ca un fapt de la sine înțeles, ca un criteriu de valoare, de bun-simț din partea indivizilor care formau colectivitatea umană.

Mai tîrziu însă, pe măsură ce societatea se diferențiază în clase sociale, conținutul acestor idei nu mai este același în concepția tuturor oamenilor. Clasele exploatatoare consideră „drept" și „echitabil" să-și însușească produsul muncii altora, în timp ce pentru cei ce muncesc acest act este profund nedrept. „Dreptatea grecilor și romanilor considera dreaptă sclavia, dreptatea burghezului de la 1789 cere înlăturarea feudalismului pentru că acesta era nedrept", scria Engels.

Ideile de echitate și justiție socială prezente permanent în gîndirea maselor muncitoare s-au oglindit, în concepțiile și activitatea unor personalități progresiste, ale unor gînditori înaintați, fiind uneori înscrise în programele politice de luptă împotriva orînduirilor perimate. Nicolae Bălcescu, de exemplu, avea în vedere ca viitoarea „revoluție democratică și socială" să realizeze democratizarea statului prin egalitatea drepturilor, a pămîntului, prin împroprietărirea țăranilor. Cu toate că reprezentanții democratismului revoluționar năzuiau spre egalitate socială, ideile lor au rămas numai la stadiul de deziderat, deoarece împărtășeau iluzia înfăptuirii egalității în condițiile menținerii proprietății private; în fapt, se înlocuia numai o formă de exploatare cu alta, nedreptatea și inechitatea socială continuînd să se mențină, ele fiind cel mult ameliorate într-un asemenea cadru social.

Democrația burgheză, inconsecventă și limitată, și mai ales realitățile aspre ale societății capitaliste arată că valorile politice și morale idealizate cîndva de gînditorii iluminiști au un caracter de clasă, servesc scopurilor și intereselor lor egoiste și discriminatorii față de restul poporului. Acest lucru apare cu o deosebită pregnanță în zilele noastre. Mult slăvita „societate de consum", pentru care drept model sînt luate de apologeții capitalismului Statele Unite ale Americii, nu realizează nicidecum cerințele dreptății și echității sociale. Herbert Marcuse — teoretician nemarxist —, constatînd inechitatea existentă în societatea capitalistă contemporană, care „reduce individul la starea de robot, îl condamnă la supraasuprire", supune unei critici demascatoare această orînduire, cu toate că concluziile sale politice privind rolul clasei muncitoare în zilele noastre sînt nefundamentate și nu pot fi acceptate.

Desigur, analiza aprofundată a evoluției societății capitaliste contemporane evidențiază, fără putință de tăgadă, criza gravă a valorilor morale, recunoscută chiar de apologeți ai acestei orînduiri. În societatea capitalistă, așa cum arată Marx, poziția omului în ierarhia generală a societății, poziție ce-i influențează în mod hotărîtor „șansele" de afirmare, depinde în cea mai mare parte de forțe exterioare lui, care i se impun cu o putere implacabilă, nestăpînite și necontrolate de individ. Rolul omului este în covîrșitoare măsură legat nu de individualitatea și capacitățile lui, ci de poziția sa de clasă, în cele din urmă de mărimea veniturilor pe care le realizează.

Capitalismul, înlăturînd unele forme ale nedreptăților și privilegiilor feudale, pe altele modificîndu-le, menține și întărește rădăcina cea mai profundă a inegalității și inechității sociale dintre oameni — cea economică, proprietatea privat-capitalistă asupra mijloacelor de producție.

Societatea socialistă realizează depăşirea acestor anacronisme, repune omul în adevărata sa condiţie umană, creează premisele obiective ale întronării în viaţă a echităţii şi dreptăţii sociale. Lichidarea proprietăţii privat-capitaliste asupra mijloacelor de producţie permite ca producătorii de bunuri materiale să se bucure nemijlocit de rezultatele muncii lor, creează baza obiectivă pentru realizarea practică a principiilor eticii şi echităţii socialiste şi comuniste. Spiritul de dreptate şi echitate socială este ridicat la rangul de principiu fundamental al politicii interne şi externe a partidului şi statului; echitatea şi dreptatea socială se înfăptuiesc atît la nivelul societăţii, cît şi pentru fiecare individ în parte, deoarece orînduirea socialistă conţine toate premisele necesare realizării unitare a intereselor obşteşti şi a celor individuale, a manifestării plenare a personalităţii fiecăruia în parte.

Poporul român a obţinut succese istorice în anii construcţiei şi revoluţiei socialiste pe calea dezvoltării sale economice şi sociale, creînd prin aceasta baza trainică a înfăptuirii principiilor de echitate şi bunăstare a oamenilor muncii. Victoria socialismului, exproprierea expropriatorilor şi instaurarea proprietăţii socialiste au schimbat baza vieţii materiale, au înlăturat inegalitatea economică şi politică de clasă, au creat temelia înfăptuirii repartiţiei socialiste echitabile.

Lichidînd asuprirea şi exploatarea socială, Partidul Comunist Român a promovat, totodată, o politică naţională marxist-leninistă, asigurînd egalitatea deplină — de drept şi de fapt — a tuturor cetăţenilor ţării noastre, indiferent de naţionalitate. Consfiinţind realizările obţinute în construcţia socialismului în patria noastră, Constituţia Republicii Socialiste România consacră egalitatea în drepturi în toate domeniile vieţii economice, politice, juridice şi culturale a cetăţenilor, fără deosebire de rasă, sex, naţionalitate, religie etc., pedepsind îngrădirea exercitării drepturilor cetăţenilor din partea oricui s-ar manifesta aceasta.

Dar condiţiile social-economice noi, generate de victoria orînduirii socialiste, nu duc de la sine, în mod spontan, la o conştiinţă morală socialistă, la acţionarea de către toţi membrii societăţii în spiritul cerinţelor eticii şi echităţii sociale, ci creează doar baza obiectivă a realizării lor tot mai depline. Transformarea acestor posibilităţi în realitate se produce numai în urma activităţii intense a partidului comunist de dezvoltare a economiei şi de perfecţionare permanentă a raporturilor sociale, a formelor de repartiţie, de dezvoltare a democraţiei socialiste, de educare ideologică marxist-leninistă a oamenilor muncii, de făurire şi dezvoltare a conştiinţei lor socialiste.

Analizînd succesele obţinute în formarea conştiinţei socialiste a oamenilor muncii din patria noastră, de aplicare în raporturile sociale a principiilor eticii şi echităţii comuniste, plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971 a evidenţiat unele neajunsuri care s-au manifestat în acest domeniu într-o perioadă anterioară, cînd şi-au făcut loc unele lipsuri, greşeli, uneori chiar abuzuri şi ilegalităţi, încălcări grave ale normelor de partid, ale legalităţii socialiste. Aceste încălcări, analizate şi de plenara C.C. al P.C.R. din aprilie 1968, şi de Congresul al X-lea al P.C.R., nu pot fi în nici un fel justificate şi ele se înscriu ca abateri grave de la principiile politicii partidului comunist. Pornind de la implicaţiile negative pe care asemenea manifestări le au în viaţa socială, Partidul Comunist Român a

adoptat măsurile corespunzătoare pentru a curma posibilitatea repetării lor, asigurîndu-se respectarea riguroasă a legalităţii socialiste, a principiilor eticii socialiste.

Un alt neajuns manifestat în activitatea politică-ideologică l-a constituit faptul că o perioadă îndelungată nu s-a acordat atenţia cuvenită afirmării în viaţă a principiilor eticii şi echităţii socialiste.

Partidul Comunist Român, dînd expresie principiilor eticii şi echităţii comuniste, în întreaga sa politică a creat baza obiectivă a înfăptuirii lor reale. În acelaşi timp, pe fondul climatului creat de politica partidului se impune necesitatea ca toţi membrii societăţii să acţioneze, atît în raporturile dintre ei, cît şi în raporturile cu statul socialist, de pe poziţiile eticii şi echităţii comuniste. Aceasta presupune necesitatea responsabilităţii individului uman pentru înfăptuirea obiectivelor dezvoltării sociale, a responsabilităţii pentru toate actele sale, pentru întreaga sa activitate. Conştientizarea şi respectarea interesului social izvorît din cerinţele progresului se înscriu ca premise fundamentale ale înfăptuirii cadrului de dreptate socială şi echitate în socialism. De aceea, sub aspectul echităţii, socialismul desfiinţează inegalităţile şi discrepanţele sociale esenţiale, de clasă, dintre oameni, dar rămîn încă o perioadă îndelungată deosebiri între clase, între sat şi oraş, fără a mai vorbi de cele individuale, care rezidă în nevoi şi retribuţie, în capacităţi şi contribuţia în muncă, variate de la om la om. În asemenea condiţii, dreptul egal socialist mai este încă, „prin conţinutul său — după expresia lui Marx —, un drept al inegalităţii". Înlăturarea deosebirilor esenţiale dintre clase, a celor dintre sat şi oraş, dintre condiţiile muncii fizice şi intelectuale, ştergerea oricăror deosebiri de nivel de trai este un proces complex, de lungă durată. Întronarea echităţii sociale, trăsătură definitorie a orînduirii socialiste, se realizează în funcţie de nivelul dezvoltării economice şi sociale, dar şi de o serie de factori subiectivi, spirituali.

Politica Partidului Comunist Român, care exprimă neabătut interesele poporului nostru, constituie fundamentul de neclintit al înfăptuirii acestor imperative ale eticii şi echităţii socialiste. Direcţiile în care se realizează aceste cerinţe sînt multiple; ne vom opri la caracterizarea numai a cîtorva.

1. Cerinţele echităţii şi dreptăţii sociale se înfăptuiesc, în primul rînd, prin dezvoltarea impetuoasă a forţelor de producţie, prin diversificarea şi perfecţionarea producţiei materiale, prin amplasarea raţională a noilor unităţi economice şi social-culturale pe teritoriul ţării, printr-o repartizare judicioasă a venitului naţional.

Politica economică consecventă a partidului, de dezvoltare a tuturor judeţelor ţării are drept consecinţe evidente dezvoltarea clasei muncitoare pe întreg teritoriul ţării, dezvoltarea oraşelor, accesul tuturor cetăţenilor la cuceririle civilizaţiei industriale, creşterea nivelului de trai, material şi spiritual.

Dar înfăptuirea acestor obiective este condiţionată de realizarea unui raport just, cerut de nevoile dezvoltării ţării noastre în actuala etapă, între acumulare şi consum. Stabilirea unei rate înalte a acumulării de către partidul şi statul nostru răspunde pe deplin dezvoltării actuale a României, oglindeşte şi din acest punct de vedere înfăptuirea principiilor echităţii şi dreptăţii sociale. „S-ar putea pune problema — spunea tovarăşul

Nicolae Ceauşescu la Congresul al X-lea al P.C.R. — dacă alocarea unui procent ridicat din venitul naţional pentru acumulare nu influenţează cumva în mod negativ creşterea nivelului de trai al populaţiei şi dacă nu ar fi mai bine să reducem rata acumulării şi să repartizăm o cotă mai mare pentru fondul de consum. A pune astfel problema înseamnă a nu înţelege legile esenţiale ale reproducţiei lărgite, căile pentru asigurarea construcţiei socialiste şi crearea condiţiilor pentru trecerea la comunism. Dacă am diminua fondurile de acumulare, desigur că în primii ani ar fi posibil să se aloce mai mult pentru consum, dar aceasta ar duce ulterior la serioase consecinţe negative asupra dezvoltării întregii economii, asupra progresului general al societăţii, ar diminua baza pentru creşterea nivelului de trai al populaţiei". De aceea, şi în viitor, baza ritmurilor înalte de dezvoltare a economiei şi, implicit, creşterea nivelului de trai material şi spiritual al poporului vor fi asigurate de înfăptuirea unei politici corespunzătoare de acumulare şi de dezvoltare economică şi socială a tuturor regiunilor ţării.

2. Măsurile adoptate de partidul nostru în anii din urmă pe linia aplicării mai ferme a principiilor echităţii se referă, totodată, la perfecţionarea sistemului socialist de repartiţie, la asigurarea unei legături directe între cîştig şi efortul de muncă, a unor proporţii mai echitabile între cîştigurile diferitelor categorii ale populaţiei, pentru eliminarea unor discrepanţe între veniturile acestora.

Potrivit prevederilor de perspectivă şi ale actualului plan cincinal, odată cu dezvoltarea forţelor de producţie, cu creşterea producţiei de bunuri materiale, se va ridica continuu nivelul de trai al poporului, înfăptuindu-se astfel obiectivul central al construcţiei socialiste, ţelul suprem al întregii politici a partidului nostru — bunăstarea întregii societăţi şi dezvoltarea multilaterală a personalităţii umane. Pe baza dezvoltării susţinute a economiei, venitul naţional va depăşi nivelul anului 1970 de 2,7 ori în 1980 şi de 5,7 ori în 1990; în 1980 venitul naţional pe locuitor va fi de 25 000 de lei, iar în 1990 de 50 000 de lei, nivel comparabil cu ţările dezvoltate economic. Fondul de consum va spori pe locuitor cu 36%.

Sistemul de salarizare va asigura o repartiţie echitabilă în raport cu cantitatea, calitatea şi importanţa socială a muncii fiecăruia, o corelare organică a salariului tarifar cu contribuţia efectivă a oamenilor muncii la activitatea social-economică. De asemenea, prin majorarea salariilor care va începe în 1972, se va realiza pînă la sfîrşitul cincinalului un salariu mediu pe economie de 1 800 de lei. Vor creşte veniturile ţărănimii provenite din muncă în c.a.p. şi din gospodăriile individuale, pe o persoană activă cu 30%. Venitul minim garantat va creşte pînă la sfîrşitul cincinalului de la 300 la 400 de lei lunar în producţia de cîmp şi de la 400 la 500 de lei lunar în zootehnie.

Măsurile luate de partidul şi statul nostru în 1971 pentru ridicarea continuă a agriculturii (reducerea preţurilor la produsele tehnice-industriale necesare c.a.p.-urilor la utilajele de irigat şi pentru amenajări funciare, sporirea substanţială a pensiilor ţăranilor cooperatori, anularea unor credite de peste 1 150 milioane de lei etc.) dovedesc caracterul echitabil al politicii P.C.R. faţă de ţărănime, ajutorul acordat de către clasa muncitoare aliatului său. În aceeaşi măsură însă, tot ca o cerinţă a echităţii socialiste, se impune şi concentrarea eforturilor proprii ale ţărănimii

de dezvoltare a c.a.p.-urilor, pentru a face din ele unităţi economice-sociale puternice, de sporire a contribuţiei sale la aprovizionarea oraşului şi la eforturile generale de dezvoltare a ţării. „Este necesar — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu — să desfăşurăm o largă activitate politico-educativă pentru ca fiecare producător agricol să înţeleagă că are datoria să lucreze în cele mai bune condiţii şi la timp întreaga suprafaţă de pămînt care, indiferent de proprietate, constituie un bun naţional şi trebuie să servească intereselor generale ale ţării, creşterii producţiei agricole, aprovizionării întregii populaţii".

Modul cum sînt repartizate cheltuielile social-culturale oglindeşte profundul caracter echitabil al politicii P.C.R. Volumul cheltuielilor pentru învăţămînt, cultură, artă, alocaţii de stat pentru copii, sport, asistenţă şi asigurări sociale se ridică, pe cincinal, la 218 miliarde de lei, adică mai mult decît întregul venit naţional al ţării din anul 1970. Pe un locuitor, cheltuielile social-culturale suportate de stat se măresc de la 1 680 de lei în 1970 la 2 270 de lei în 1975.

Ca urmare a politicii de echitate duse de partidul nostru, decalajele dintre salariile nete cele mai mari ale cadrelor de conducere din economie şi salariul minim s-a redus de la aproape 10 ori în 1965 la 6,7 ori în 1971. Dar, dacă avem în vedere şi influenţa pe care o exercită cheltuielile social-culturale asupra nivelului de trai al oamenilor muncii, această diferenţă se reduce la 4,5 ori. Acest raport în condiţiile social-economice ale ţării noastre poate fi apreciat, în genere, corespunzător. Reducerea decalajelor dintre salarii nu poate avea loc în sensul promovării unui egalitarism mic-burghez.

În conştiinţa unor oameni se mai menţine însă mentalitatea potrivit căreia ar trebui să primească după nevoi, şi dacă se poate cît mai mult, dînd în schimb societăţii cît mai puţin. Or, promovarea intereselor personale pe seama celor general-obşteşti nu are nimic comun cu principiile după care se conduce societatea noastră socialistă. Diferenţierea stimulativă a veniturilor, menţinerea acestora în limite raţionale, socialmente justificate, realizarea unei corelaţii judicioase între retribuirea directă şi fondurile sociale de consum sînt preocupări permanente ale partidului şi statului în efortul pentru înfăptuirea principiilor echităţii socialiste în patria noastră.

Realizarea acestor obiective cere concentrarea eforturilor întregului nostru popor pentru dezvoltarea şi apărarea proprietăţii obşteşti, pentru înflorirea sa permanentă, ea fiind de fapt singura sursă a bunăstării generale a oamenilor. În societatea noastră mai sînt încă cetăţeni care, sub influenţa nocivă a moravurilor şi ideologiei burgheze, lovesc pe diverse căi în avutul obştesc : furturi, delapidări, sustrageri, neglijenţe. Prin daunele grave aduse construcţiei socialiste, aceste acte lovesc în orînduirea noastră şi au un caracter contrarevoluţionar, impunîndu-se, prin urmare, o luptă hotărîtă, prin toate mijloacele, pentru lichidarea unor astfel de fenomene. Furtul, căpătuiala pe seama avutului obştesc reprezintă acte de o gravă imoralitate, dăunează grav intereselor întregii societăţi.

O serie de legi adoptate în ultimii ani vizează tocmai eliminarea unor forme de realizare a unor cîştiguri nelegate de muncă, a discrepanţelor în venituri (Legea privind controlul averilor obţinute pe căi ilicite), eliminarea actelor antisociale.

Ca aspecte de încălcare a principiilor echităţii socialiste izvorîte din neînţelegerea imperativelor dezvoltării actuale a societăţii noastre se în-

scriu manifestările de pasivitate faţă de fenomenele de risipă şi înstrăinare de materiale, faţă de consumurile ridicate de materii prime, combustibili, energie, folosirea neraţională a maşinilor şi a capacităţilor de producţie, a timpului de muncă.

3. În al treilea rînd, echitatea şi dreptatea socială se realizează prin obligativitatea tuturor membrilor societăţii de a efectua o muncă social-mente utilă, după posibilităţile, aptitudinile şi pregătirea fiecărui individ şi prin eforturile societăţii de a asigura condiţiile necesare manifestării plenare a personalităţii fiecărui membru al său.

În condiţiile socialismului, prin transformările profunde care au loc în baza economică a societăţii, în suprastructură, munca devine valoarea etică fundamentală, criteriu de apreciere şi promovare a omului în societate. Desfiinţarea proprietăţii privat-capitaliste asupra mijloacelor de producţie, dezvoltarea organizată şi planificată a întregii vieţi social-economice dau posibilitatea participării tuturor oamenilor, în dubla lor calitate, de proprietari şi producători, la desfăşurarea unei activităţi folositoare societăţii, creează premisele reale ale atragerii întregii forţe de muncă la opera de edificare a noii societăţi. Munca liberă de exploatare şi servituţi devine o chestiune de onoare şi eroism, de înălţare a omului; prin ea, omul îşi realizează adevărata sa condiţie umană, se valorifică ca om, ca personalitate.

Societatea noastră socialistă a creat condiţiile dezvoltării capacităţilor şi aptitudinilor în muncă ale oamenilor, pentru ridicarea continuă a măiestriei lor profesionale. Pe această linie, pe măsura edificării la nivele superioare a socialismului, se înfăptuieşte şi o apropiere între munca fizică şi cea intelectuală, eliminîndu-se vechiul dispreţ faţă de muncă în genere şi faţă de munca fizică în speţă, expresie a exploatării şi inegalităţii profunde ce au caracterizat vechile orînduiri.

Înscrisă ca o componentă fundamentală a comportamentului uman, munca devine în socialism mijlocul prin intermediul căruia fiecare îşi aduce contribuţia sa la făurirea obiectivelor societăţii noastre multilateral dezvoltate. Pentru aceasta este necesar, aşa cum arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu, să educăm pe toţi cetăţenii, şi în special tineretul, în spiritul cultului faţă de muncă, faţă de munca liberă, despovărată de exploatare..., singura sursă a progresului şi prosperităţii poporului nostru, a naţiunii noastre socialiste, mijlocul principal de afirmare a talentului şi forţei creatoare ale tuturor cetăţenilor, de manifestare a personalităţii şi autoperfecţionare morală a fiecăruia". Acest cult trebuie sădit din cea mai fragedă vîrstă şi cultivat prin toate mijloacele de influenţare educativă. Fără a crea un asemenea cult, vom avea întotdeauna oameni cu tendinţe parazitare, de căpătuială şi cîştiguri ilicite. Iată de ce educaţia prin muncă şi pentru muncă este primul element al realizării principiilor eticii şi echităţii socialiste.

Socialismul creează condiţiile necesare realizării unui raport optim în folosirea stimulentelor materiale şi morale, ca pîrghii importante în realizarea cointeresării în rezultatele muncii, în ridicarea producţiei, combaterea mentalităţii înapoiate a unor cetăţeni de a realiza venituri fără muncă, precum şi a tendinţei de subapreciere a rolului stimulentelor morale. Este ştiut că valorile morale generate de noile relaţii de producţie se înscriu cu rol de cauze eficiente, ca dimensiuni ale ansamblului de forţe

motrice ale progresului, iar folosirea lor în stimularea iniţiativei şi a competenţei sociale corespunde pe deplin cerinţelor eticii şi echităţii socialiste. În ultimii ani a fost subestimată însă valoarea stimulentelor morale, limitîndu-se unilateral totul la stimulentele de ordin material sau la sancţiuni pur administrative. Spiritul de echitate impune ca, odată cu stimularea materială şi morală a celor care obţin rezultate bune în muncă, cei care nu-şi fac datoria şi aduc pagube sau fură din avutul obştesc să suporte material daunele aduse bunului nostru comun şi să răspundă în faţa justiţiei şi a opiniei publice de actele lor. Fără răspundere materială nu se poate asigura dezvoltarea proprietăţii obşteşti, şi nici îndeplinirea calitativă a sarcinilor productive, nu se poate întrona o disciplină riguroasă a muncii. În acelaşi timp, datorită faptului că principiile eticii şi echităţii socialiste presupun prezenţa drepturilor şi îndatoririlor nu numai la nivelul individului, dar şi al colectivelor de muncă, plenara C.C. al P.C.R. a subliniat deosebit de pregnant răspunderea întreprinderilor pentru modul cum îşi îndeplinesc sarcinile ce le revin, cum contribuie la asigurarea bunului mers al activităţii generale. Faptul că unele unităţi îşi încalcă obligaţiile asumate prin contracte şi creează astfel dificultăţi în activitatea altor întreprinderi, nu respectă indicatorii de calitate, clauzele contractuale, produce perturbări în aprovizionare şi în îndeplinirea planului de producţie, în realizarea sarcinilor de export, cu consecinţe evidente pe planul întregii economii.

4. O direcţie fundamentală a politicii de echitate duse de partidul nostru o reprezintă preocuparea pentru dezvoltarea democraţiei socialiste. Nu poate fi vorba de o adevărată democraţie politică şi socială fără înfăptuirea unei profunde democraţii economice, a unor relaţii cu adevărat socialiste de deplină echitate. Or, socialismul creează astfel baza obiectivă a egalităţii sociale între toţi cetăţenii, a unor şanse şi posibilităţi egale, pe toate planurile, pentru toţi oamenii în societate, indiferent de condiţia lor socială şi naţională.

Drepturile şi libertăţile egale pentru toţi cetăţenii, ca şi îndatoririle deopotrivă repartizate, indiferent de naţionalitate, clasă socială, funcţie în societate, formează domeniul comun de manifestare al democraţiei socialiste şi al echităţii sociale.

Una din marile înfăptuiri ale orînduirii noastre socialiste pe linia realizării idealurilor de dreptate şi echitate este rezolvarea în spiritul marxism-leninismului a problemei naţionale, asigurarea deplinei egalităţi în drepturi şi posibilităţi de dezvoltare pentru toţi cetăţenii, fără deosebire de naţionalitate sau rasă. Temelia adevăratei egalităţi, a afirmării multilaterale a tuturor cetăţenilor — români, maghiari, germani şi de alte naţionalităţi — o constituie ridicarea economică, socială şi culturală a tuturor judeţelor, dezvoltarea armonioasă a forţelor de producţie pe întreg teritoriul, repartizarea echilibrată a valorilor şi bunurilor culturii şi artei, a cadrelor de intelectuali, dezvoltarea uniformă a bazei materiale, culturale şi de învăţămînt în toate localităţile ţării. Drepturile largi de care se bucură naţionalităţile conlocuitoare în ţara noastră se reflectă şi în participarea reprezentanţilor acestora în organele puterii de stat, în consiliile populare şi în Marea Adunare Naţională (din totalul de deputaţi în consiliile populare, 11%, iar în M.A.N. 13,3 sînt reprezentanţi ai naţionalităţilor conlocuitoare).

Formele şi metodele democraţiei socialiste constituie, totodată, o pîrghie importantă pentru înfăptuirea principiilor echităţii în politica de cadre, pentru promovarea în posturi şi funcţii de conducere a celor mai buni fii ai naţiunii, conform pregătirii, capacităţilor, talentului şi contribuţiei fiecăruia la progresul colectivităţii. Preocuparea şi grija pe care partidul nostru le manifestă pentru promovarea în organele de partid a acelor comunişti care întruchipează, în gradul cel mai înalt, valori şi competenţe politice, ideologice, profesionale şi morale constituie un model de înaltă etică pentru întreaga noastră societate, un exemplu de asigurare a celui mai consecvent democratism.

Sistemul de promovare a cadrelor, legiferat pe linie de stat, reglementat pe linie de partid de Instrucţiunile C.C. al P.C.R., stabileşte pentru prima dată un sistem naţional unitar bazat pe forme şi criterii profund democratice şi echitabile şi în acelaşi timp obiective de apreciere şi promovare a cadrelor. Conform acestui sistem unitar nou, promovarea unei persoane într-o funcţie de conducere are loc numai cerîndu-se părerea colectivului în care acesta a lucrat, în legătură cu activitatea sa. În spiritul asigurării deplinei egalităţi în drepturi şi al promovării celor mai bune cadre se au în vedere calificarea profesională, experienţa şi vechimea în muncă, îmbinate unitar, mai ales pentru funcţiile de conducere, cu aptitudini de bun organizator şi calităţi moral-politice, indiferent de sex şi de naţionalitate.

Noul sistem de promovare a cadrelor va acţiona, totodată, ca o pîrghie socială de eradicare a organismului nostru social de unele mentalităţi străine concepţiei comuniste despre viaţă şi de eliminare a unor stări ale trecutului care şi-au găsit manifestarea în acest domeniu — a subiectivismului, a favoritismului şi a nepotismului în aprecierea şi promovarea oamenilor. Se creează astfel cadrul pentru întărirea influenţei şi a rolului educativ al colectivului asupra dezvoltării individului şi afirmarea puternică a opiniei înaintate, pentru valorificarea şi fructificarea aptitudinilor sale creatoare.

Izvorîtă ca o necesitate a progresului societăţii noastre, munca politică-educativă creşte în însemnătate în etapa de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate. Pornind de la teza marxistă că, odată cu profunzimea acţiunii istorice, cresc şi amploarea, şi participarea conştientă a maselor de oameni care o înfăptuiesc, partidul nostru acţionează cu hotărîre pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, pentru ridicarea ei pe o treaptă calitativ superioară, cu obiective strict determinate. În cadrul Programului P.C.R. pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, un loc de prim ordin revine educării comuniştilor, a oamenilor muncii în spiritul eticii şi al echităţii socialiste.

Comuniştii sînt primii chemaţi să promoveze neabătut concepţia partidului nostru cu privire la etica socială, să fie luptători neobosiţi pentru situarea pe prim plan, ca un criteriu de apreciere a activităţii umane, a muncii şi creaţiei închinate propăşirii patriei, scopurilor măreţe ale socialismului şi comunismului. Numai în felul acesta raporturile sociale vor fi cu adevărat raporturi de egalitate şi echitate socială, de înaltă etică şi justiţie socială.

Educarea în spiritul principiilor dreptăţii şi echităţii socialiste implică astfel înţelegerea de către fiecare cetăţean, colectiv de oameni ai mun-

cii, clasă şi pătură socială a răspunderilor şi a datoriilor lor faţă de societate. Unitatea şi frăţia dintre toţi membrii familiei noastre socialiste cer din partea tuturor eforturi şi conlucrare pentru realizarea programului elaborat de partid, pentru învingerea greutăţilor care se ivesc, conform principiului „toţi pentru unul şi unul pentru toţi". „Trebuie să înţelegem că alianţa dintre clasa muncitoare şi ţărănime nu este o lozincă abstractă — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, că alianţa muncitorească-ţărănească înseamnă stabilirea unor relaţii de colaborare economico-politică în vederea dezvoltării rapide a economiei naţionale, a ridicării generale a nivelului de trai al tuturor cetăţenilor patriei; atît muncitorii şi ţăranii, cît şi intelectualii, ca membri ai marii familii socialiste, au obligaţia, fiecare în sectorul său de activitate, să asigure folosirea cît mai raţională a mijloacelor materiale şi financiare, în vederea dezvoltării continue a producţiei de bunuri materiale — singura cale pentru creşterea bunăstării întregului popor". Alianţa dintre clasa muncitoare, ţărănime şi intelectualitate, unitatea social-politică a întregului nostru popor, expresie de altfel a eliminării inegalităţilor dintre clase şi a făuririi relaţiilor socialiste de producţie, bazate pe principiile echităţii socialiste, în întreaga economie, reprezintă, totodată, un sistem de datorii şi obligaţii reciproce, de răspunderi comune faţă de societate, faţă de patria noastră socialistă. De aici rezultă datoria comuniştilor, a tuturor oamenilor muncii de a apăra pe toate căile, prin toate mijloacele, cuceririle revoluţionare ale întregului popor, de a munci cu devotament pentru înflorirea patriei, de a milita pentru promovarea intereselor obşteşti. Ei trebuie să lupte cu hotărîre împotriva exploatării şi asupririi naţionale şi sociale, împotriva rasismului, şovinismului, naţionalismului, a oricăror forme de înjosire a omului. De asemenea, comunistul se prezintă ca un luptător neobosit pentru stabilirea unor relaţii de colaborare şi prietenie între oameni, între naţiuni, pentru realizarea în practică a principiilor dreptăţii, a unei juste repartiţii a venitului naţional între oamenii muncii. Măreţia morală a membrilor de partid implică, de asemenea, cultivarea modestiei şi a simplităţii, a cinstei, a curajului, a demnităţii şi a onoarei comuniste, lupta cu ardoare pentru adevăr, pentru dreptate şi libertate. Formarea şi cultivarea unor asemenea trăsături presupun în acelaşi timp combaterea aroganţei, a îngîmfării şi laşităţii — trăsături care contravin profilului uman pe care-l realizează socialismul.

Sintetizînd comandamentele morale ale comunistului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu arăta în cuvîntarea rostită la încheierea plenarei că acesta trebuie să fie „comunist de omenie". Aceasta înseamnă că comunistul trebuie să lupte hotărît împotriva practicilor morale vechi, a tot ce dezonorează şi încalcă demnitatea omului, să demaşte fără cruţare minciuna şi ipocrizia, egoismul şi arivismul, orice fel de nedreptate, nepăsarea faţă de lipsuri şi neajunsuri şi, mai ales, să militeze pentru impunerea în relaţiile dintre oameni a principiilor umanismului socialist, ale eticii celei mai umane — etica socialistă şi comunistă.

O latură esenţială a acestei activităţi o constituie educarea oamenilor muncii în spiritul unei înalte intransigenţe politice revoluţionare faţă de manifestările celor care caută să lovească în avutul obştesc, în proprietatea socialistă. Toţi oamenii muncii cinstiţi au datoria de a lupta pentru înflorirea şi dezvoltarea proprietăţii obşteşti, de a o apăra prin toate mij-

loacele, de a demasca orice încercare, din partea oricui ar veni ea, de lezare a averii obşteşti.

Lupta împotriva ideologiei burgheze presupune o poziţie intransigentă faţă de moravurile şi mentalităţile burgheze şi mic-burgheze, care pot avea consecinţe deosebit de grave asupra omului în societatea noastră. Ele pot duce la descompunerea politică şi morală, îi pot determina pe cei care devin prizonierii lor să comită acte antisociale, care pot aduce prejudicii serioase construcţiei socialiste.

În activitatea politică-educativă trebuie să se dea o atenţie sporită educării în spiritul frăţiei dintre toţi oamenii muncii, indiferent de naţionalitate, în spiritul patriotismului socialist. De fapt, în întreaga sa activitate, partidul nostru a militat cu consecvenţă pentru statornicirea unor relaţii de egalitate deplină, cu adevărat democratice, între toţi cetăţenii patriei noastre, pentru eliminarea deopotrivă a oricăror forme de asuprire şi discriminare naţională şi socială, pentru unitatea de clasă a tuturor oamenilor muncii.

Socialismul, orînduire nouă profund umană, promovează spiritul echităţii şi dreptăţii comuniste şi în relaţiile sale externe. De aceea comunistul trebuie să ştie să îmbine armonios interesele naţionale cu cele internaţionale. „A fi comunist — spunea tovarăşul Nicolae Ceauşescu — înseamnă a fi întotdeauna de partea popoarelor care luptă pentru independenţa lor naţională, a milita pentru colaborare şi pace între state şi naţiuni !".

Formulînd aceste cerinţe, care de fapt conţin o sinteză a trăsăturilor morale cultivate în cel mai înalt grad în climatul propice al orînduirii socialiste, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, la plenara C.C al P.C.R., din 3—5 noiembrie 1971 punea ca sarcină de mare răspundere politică în faţa tuturor organelor şi organizaţiilor de partid necesitatea de a concentra întreaga muncă politico-educativă în vederea formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste a oamenilor muncii pentru însuşirea şi afirmarea în activitatea cotidiană a principiilor eticii şi echităţii comuniste. Procesul de educaţie ideologică şi politică care vizează acest obiectiv nu constituie o campanie, ci el se va desfăşura permanent, printr-o muncă perseverentă şi îndelungată în toate sectoarele. În activitatea de educare a conştiinţei socialiste, pentru formarea şi dezvoltarea trăsăturilor etice al căror corolar trebuie să fie promovarea dreptăţii şi echităţii socialiste, va trebui să avem în vedere în primul rînd măsuri educative, şi nu administrative, iar în al doilea rînd să fim combativi, mereu în ofensivă.

Realizarea obiectivelor puse în faţa muncii de educaţie politică a maselor, completată cu elaborarea mai amănunţită a normelor de relaţii şi de convieţuire socială (dintre care multe nu mai corespund noilor condiţii social-economice), cu respectarea strictă a legalităţii noastre socialiste, va duce la aşezarea temeinică a tuturor raporturilor sociale pe temeiul solid al dreptăţii şi echităţii comuniste.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

RASĂ ŞI RASISM
(Simpozion împotriva rasismului şi a discriminării rasiale)

Cum se ştie, la iniţiativa mai multor state, printre care şi Republica Socialistă România, O.N.U. a declarat anul 1971 *An internaţional de luptă împotriva rasismului şi a discriminării rasiale.*

Răspunzînd chemării fostului secretar general al O.N.U., U. Thant, adresată statelor şi naţiunilor, colectivităţilor şi organizaţiilor anexe ale O.N.U., instituţiilor cultural-educative şi ştiinţifice, Catedra de filozofie a Universităţii din Bucureşti a organizat în luna decembrie 1971 un simpozion pe această temă. Dezbaterile s-au desfăşurat în prezenţa şi cu contribuţia rectorului Universităţii din Bucureşti, prof. dr. docent Jean Livescu, preşedinte al Comisiei naţionale pentru UNESCO din România.

S-au prezentat următoarele comunicări :

— *Consideraţii critice asupra rasismului* (autori : conf. dr. Paul Popovici şi conf. dr. Ion Drăghici) ;

— *Conceptele de rasă şi cultură, rasism şi umanism în gîndirea antropologică clasică şi contemporană* (autor : dr. Vasile Caramelea, şeful Secţiei de antropologie socială şi culturală a Centrului de antropologie al Ministerului Educaţiei şi Învăţămîntului) ;

— *Ideologia rasistă din Germania împotriva tradiţiilor culturii germane* (*Mutilarea moştenirii lui Kant şi Fichte*) (autor : conf. dr. Florica Neagoe) ;

— *Atitudini antirasiste în filozofia şi sociologia românească dintre cele două războaie mondiale* (autor : asistent Ion M. Popescu).

Ceea ce decurge, în primul rînd, la o apreciere generală asupra comunicărilor prezentate în cadrul acestui simpozion constă în faptul că ele au dezbătut, pornind de la diverse criterii, esenţa, modurile de manifestare şi sensul rasismului şi al formelor sale de practică social-politică, s-a subliniat că rasismul şi discriminarea rasială îşi au o istorie proprie şi specifică. Ele au însoţit expansiunea colonială şi procesul de exterminare în masă a multor populaţii aborigene şi au constituit portdrapelul segregaţiei rasiale în mai multe state moderne.

Analiza critică a rasismului a arătat că geneza, mecanismul şi structurile sale nu au temei ştiinţific.

Cultura germană, opusă şi contradictorie rasismului, apare lumii ca teorie şi expresie a umanismului. *Mutilarea* moştenirii lui Kant şi Fichte este opera teoreticienilor naţional-socialismului şi se subsumează aceluiaşi scop : pervertirea valorilor.

Rasismul şi-a găsit, încă de la început, în filozofia şi sociologia românească, o replică specifică şi o înfruntare originală.

Rev. filoz., **19**, 2, p. 307–310, Bucureşti, 1972

În completarea comunicărilor a luat cuvîntul rectorul universității, prof. dr. docent Jean Livescu. El a subliniat influența negativă pe care au avut-o concepțiile rasiste nu numai asupra filozofiei germane, cum reieșise dintr-o comunicare, ci și asupra literaturii germane și a istoriografiei.

În cuvîntul său, conf. dr. Stelian Stoica a insistat asupra cauzelor care au putut face din rasism un „mit al secolului XX" și asupra consecințelor acestui nou „mit" pe plan moral.

Cuvîntul de închidere, ca și cel de deschidere a simpozionului, a fost rostit de prof. univ. Tudor Bugnariu, șeful Catedrei de filozofie marxistă a Universității din București. El a citat concluziile unor lucrări de antropologie fizică, antropologie culturală, sociologie, psihologie, filozofie etc., care demonstrează totala inconsistență a teoriilor rasiste. De asemenea, prof. Tudor Bugnariu a arătat că, deși concepțiile rasiste au fost denunțate ca neștiințifice și antiumane, în multe părți ale lumii continuă și astăzi să se legifereze rasismul, să fie încurajat sau tolerat. Recent, o rezoluție a O.N.U. își exprima indignarea și neliniștea față de ideologia și practica politică din Republica Sud-Africană.

Simpozionul organizat de Catedra de filozofie a Universității din București se înscrie în cadrul creat de inițiativa O.N.U. și de eforturile în această direcție ale UNESCO.

Ion M. Popescu

ÎN ÎNTÎMPINAREA CONGRESULUI INTERNAȚIONAL DE ESTETICĂ

Din seria de acțiuni și manifestări prevăzute a se organiza în cadrul Academiei de Științe Sociale și Politice în întîmpinarea celui de-al VII-lea Congres internațional de estetică de la București (28 august — 2 septembrie 1972), un prim simpozion îl și putem consemna ca punct realizat al programului. El s-a desfășurat într-o sală a Facultății de drept în zilele de 10—11 ianuarie crt. (după-amiază), iar inițiativa lui aparține Centrului de estetică de pe lîngă Facultatea de filozofie a universității.

Tema simpozionului: „Estetica filozofică și metodele științifice particulare de interpretare a operei de artă". Lucrările au fost conduse de N. Tertulian (din partea Centrului de estetică) și Ion Ianoși (din partea Catedrei de estetică a universității), ambii cunoscuți prin poziția lor filozofică în estetica noastră marxistă.

Au fost prezentate 10 comunicări cu teme diferite (o parte mai general-filozofice, altele mai particular-științifice):

— *Cu privire la obiectul esteticii* de prof. univ. Marcel Breazu;
— *Estetica filozofică — probleme, dificultăți* de prof. univ. Ion Ianoși;
— *Util și estetic. Probleme ale esteticii industriale* de conf. univ. Gh. Achiței;
— *Estetica și metoda programării* de Victor E. Mașek, cercetător științific — Institutul de filozofie;
— *Psihanaliza și arta* de Vasile Zamfirescu, cercetător științific — Institutul de filozofie;
— *Literatura și conceptul* de prof. univ. Silvian Iosifescu;
— *Metoda stilistică în analiza literară* de lector univ. N. Dumitriu-Rață;
— *Percepția estetică și teoria „operei deschise"* de asist. univ. Nina Nicolaeva;
— *Metoda semiotică și reflecția filozofică asupra operei de artă* de asist. univ. Radu Cezar;
— *Georg Lukács și metoda genetică-ontologică* de N. Tertulian — Centrul de estetică.

Jumătate din comunicări au fost audiate în prima zi a simpozionului, restul în ziua următoare. Asistența a fost numeroasă, nelipsind studenții cu interes pentru temele din program.

Apreciate de conducătorii simpozionului drept contribuții reușite și de înalt nivel teoretic, comunicările au fost urmate de întrebări și discuții, în general destul de animate, la care au participat cu interes atît autorii referatelor, cît și invitații care le-au ascultat (cadre didactice universitare, cercetători, critici de artă).

Consemnăm cîteva din problemele discutate care au solicitat atenția participanților în cele două zile ale simpozionului.

Tema fundamentală fiind raportul („litigiul") dintre estetica filozofică și metodele științelor particulare în interpretarea operei de artă, un prim subiect de controversă l-a constituit însuși conceptul operei de artă, mai exact o teză din comunicarea lui V. E. Mașek, în care se statua indistincția dintre unele opere estetice produse aleatoriu de un programator generativ modern și opera de artă creată de om, ca produs intențional („practic, nu poate fi detectată nici o diferență între arta creată de om și obiectul estetic făcut de mașină". „Prin programare se introduce în realitate un nou tip de frumusețe, alături de frumosul natural și de cel artistic creat de om"). Din referirile la această chestiune s-ar putea reține, ca întemeiată, remarca lui Ov. S. Crohmălniceanu : sau aceste obiecte produse de mașină sînt opere de artă, și atunci va trebui să redefinim toate conceptele tradiționale ; sau nu sînt opere de artă, și atunci iarăși trebuie să redefinim și să delimităm conceptele. O altă remarcă, a lui A. Strihan, merită a fi reținută de asemenea : artele care folosesc ca mijloc de expresie corpul omenesc (teatrul) nu pot fi, principial, supuse „programării" de tip mecanic.

Un alt subiect al discuțiilor l-a format problema criteriului sau criteriilor cu ajutorul cărora determinăm, într-o operă de artă, prezența reală a valorii estetice. În comunicarea sa (despre obiectul esteticii), prof. Marcel Breazu afirmase că nota comună a produselor artistice este valoarea estetică și că tocmai aceasta constituie obiectul central al esteticii ca disciplină. Așa-zisul „inefabil" al artei începe să semene astăzi cu „flogisticul" dintr-o anumită epocă a științei. În legătură cu această poziție, criticul de artă Radu Bogdan a ridicat o întrebare teoretică : ce este și în ce mod decidem concret prezența valorii în operă ? Esteticienii trebuie să limpezească cel puțin criteriile pentru determinarea a ceea ce este valoare, spre a fi deosebită de nonvaloare. S-a susținut că prezența valorii ar fi indicată prin emoția produsă de operă. Se cunosc însă cazuri de tablouri falsificate (exemplu : „falsul Vermeer") care au emoționat pînă la lacrimi publicul și chiar pe cunoscătorii experți. „Vin deci la d-voastră, axiologii, și vă întreb : ce este valoarea estetică ? De unde iau criteriile ei ? " În contextul acestor întrebări, M. Ciurdariu a emis opinia că arta ca obiect al esteticii filozofice prezintă o complexitate atît de singulară, încît enunțurile generale asupra ei s-ar putea reduce la trei mari paradoxuri : paradoxul ontologic (fenomenalitate sensibilă sau obiectuală, dar cu esență subiectivă *in actu*) ; paradoxul axiologic (valoarea e percepută în și prin obiect, dar nu rezidă în obiect) ; paradoxul gnoseologic (ceea ce și cît cunoaștem exact din obiect nu este nici suficient și, uneori, nici indispensabil pentru realizarea actului estetic comprehensiv). Tocmai de aceea, a spus vorbitorul, „nu găsesc un temei real pentru alternativa opțiunii între estetica filozofică și metodele științelor particulare în abordarea artei. Natura complexă a obiectului le face deopotrivă de necesare, dar fiecare cu rolul și funcția ei. Este vorba mai curînd de o complementaritate ierarhică a căilor de cunoaștere, cerută de ființa paradoxală a obiectului estetic".

Referindu-se la expunerea prof. Ion Ianoși (în care se relevau principalele dificultăți și puncte de litigiu din estetica filozofică actuală), Ion Pascadi a exprimat părerea că lucrurile nu se prezintă atît de dramatic. Trecem probabil printr-o fază necesară de „atomizare" și cercetare concretă a artei, iar estetica filozofică, după cum a procedat și în trecut, trebuie să integreze rezultatele științifice particulare. Este posibilă o sinteză și o unificare a cercetărilor.

Vizînd dialogul (absent) dintre esteticienii filozofi marxiști, pe de o parte, și criticii și istoricii de artă, pe de altă parte, Ov. S. Crohmălniceanu observa că ar fi poate mai fecundă o radicalizare a pozițiilor și discuțiilor, decît năzuința de sinteză conciliantă și integratoare. În aceeași ordine de idei, Radu Cezar se întreba cu deplin temei dacă nu cumva estetica filo-

zofică marxistă își atribuie un rol prea ușor și prea comod așteptînd ca diverse științe și metode particulare să obțină rezultate concrete pentru a fi supuse apoi integrării și sintezei filozofice ...

În cadrul animat și prelungit al discuțiilor s-au formulat, desigur, și alte chestiuni, observații, precizări (Gr. Smeu, Geo Săvulescu, Amelia Pavel, Andrei Strihan), încît impresia generală de la sfîrșitul lucrărilor a fost un sentiment pozitiv de reușită : dacă n-au fost elucidate problemele, s-a luat cunoștință, în orice caz, de multe din aspectele și implicațiile lor teoretice.

M. D.

ȘEDINȚA COMEMORATIVĂ ORGANIZATĂ CU PRILEJUL ÎMPLINIRII A 375 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI RENÉ DESCARTES

Sîmbătă 18 decembrie a.c. a avut loc în aula Academiei R. S. România o ședință comemorativă cu prilejul împlinirii a 375 de ani de la nașterea lui René Descartes. Organizată de secția de științe matematice și de secția de științe filozofice, psihologice și juridice, ședința a cuprins următoarele comunicări :

1) *Descartes și modelul matematic* (acad. Ath. Joja)
2) *Geometria lui Descartes* (acad. Miron Nicolescu)
3) *Descartes și filozofia contemporană* (acad. C. I. Gulian)
4) *Descartes și fizica* (acad. Horia Hulubei)

Acad. Miron Nicolescu a scos în evidență contribuția adusă de René Descartes în înnoirea matematicii, considerînd că marele filozof francez a provocat o revoluționare în domeniul geometriei : aplicarea consecventă a algebrei în geometrie a înlesnit pe de o parte, studierea acesteia, iar pe de altă parte, a deschis largi perspective dezvoltării ulterioare a matematicilor. De asemenea a subliniat importanța geometriei analitice a lui Descartes în apariția calculului diferențial și integral.

În aceeași direcție, acad. H. Hulubei a punctat contribuția adusă de René Descartes în domeniul fizicii, socotindu-l drept unul dintre marii întemeietori ai fizicii clasice.

Comunicarea acad. Ath. Joja a relevat semnificația străduinței lui Descartes de a construi o filozofie după modelul matematic, adică o filozofie care să stea sub semnul clarității, evidenței și al ordinii deductive prezente în matematică. Considerîndu-l pe Descartes un matematician de geniu, acad. Ath. Joja a arătat că gînditorul francez nu a folosit în filozofia sa aparatul matematic, ci spiritul, rigoarea, strictețea raționamentelor matematice. În încheiere, autorul l-a apreciat pe Descartes ca fiind un Aristotel al timpurilor moderne, care, pe lîngă sistemul filozofic propriu-zis, prin care a instaurat filozofia modernă, a adus contribuții de mare preț în fizică, în mecanică, în biologie, psihologie și morală.

Trecînd în revistă condițiile istorice în care s-a constituit concepția carteziană, acad. C. I. Gulian a subliniat îndeosebi importanța capitală a filozofiei lui Descartes în lupta împotriva autorității teologice, împotriva scolasticii. Autorul a relevat că Descartes, prin poziția sa nouă în problema metodei, în problema cosmogoniei și prin dezvoltarea matematicii, mecanicii și fiziologiei a ilustrat preocupările unei clase noi, interesate în dobîndirea unor mijloace eficace de cucerire a naturii.

Comunicările au scos în evidență semnificația momentului Descartes, atît în istoria filozofiei, cît și în istoria științelor.

M. B.

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.

Toute commande à l'etranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001 — telex 011631, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'etranger.

En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez ovtre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Collège de rédaction : CRIZANTEMA JOJA, S. M. MILCU, GR. C. MOISIL, ROMAN MOLDOVAN, O. ONICESCU, D. PIPPIDI, S. TIȚEICA, **Recherches sur la philosophie des sciences**, 1971, 669 p., 38 lei.

ATH. JOJA, **Recherches logiques**, 1971, 546 p., 35 lei.

Sous la direction de ATH. JOJA, **Recherches sur l'Organon**, 1971, 173 p., 17 lei.

Contribuții la sociologia culturii de masă, vol. II : sub red. H. CULEA. **Structura procesului cultural de masă**. 1971, 281 p., 14,50 lei.

AMMONIUS ȘI STEPHANUS, **Comentarii la tratatul Despre interpretare al lui Aristotel**, însoțite de textul comentat. Traducere, cuvînt înainte, note și comentarii de Constantin Noica, 1971, 213 p., 13,50 lei.

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei ; vol. II, 1969, 481 p., 33 lei ; vol. III, 1970, 499 p., 34 lei ; vol. IV 1970, 427 p., 34 lei.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei ; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**. I, 1969, 271 p.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia științelor filozofice**, partea a II-a, **Filozofia naturii**, traducere de Constantin Floru, 1971, 583 p., 36 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiție și inovație în artă**, 1971, 168 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, II. **Destinul omenirii**, vol. V, ediție îngrijită cu studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1971, 764 p., 34 lei.

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 310 p., 23 lei.

PSIHOLOGIE

GH. IOSIF, **Funcția de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPĂNOIU, **Relațiile umane în grupele de muncă industrială. Cercetare de psihologie socială, concretă.**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

STROE MARCUS, **Empatia** (cercetări experimentale), 1971, 182 p., 7,25 lei.

GH. NEACȘU, **Transpunere și expresivitate scenică**, 1971, 182 p., 7,50 lei.

REV. FILOZ., 19, 2, P. 165—310, BUCUREȘTI, 1972

I.P.I. — c. 1115

43503

Lei 20.—

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7984

TOMUL 19, 1972, NR. 3

10 ANI DE LA ÎNCHEIEREA COOPERATIVIZĂRII AGRICULTURII

1962-1972

Semnează studii și articole:

DUMITRU I. MAZILU, SIMION PUNI, MARIA STĂNESCU, EMIL MESAROȘ, GR. VÎLCEANU, MARIA BUCUR, AL. TĂNASE, M. CIURDARIU

Consultații: STRUCTURĂ ȘI SISTEM (I) ION TUDOSESCU,

Critică și bibliografie

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IIII 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Str. Gutenberg 3 bis, Sector VI.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001—telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de Filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7984
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 19 Nr. 3 1972

ULU 2014 2022

SUMAR

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAȚIE COMUNISTĂ—OBIECTIV ESENȚIAL AL ACTIVITĂȚII NOASTRE IDEOLOGICE

STUDII ȘI ARTICOLE

Pag.

- DUMITRU I. MAZILU, Perfecționarea democrației cooperatiste 315
- SIMION PUNI, Însemnătatea cooperativizării agriculturii pentru făurirea unității socialiste a poporului român. Realizări și perspective 331
- MARIA STĂNESCU, Țărănimea cooperatistă 341
- EMIL MESAROȘ, Considerații asupra demografiei rurale a României 351
- GR. VĂLCEANU, MARIA BUCUR, Note privind dinamica unor relații în anii cooperativizării 363

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- AL. TĂNASE, Cultură și umanism (VIII). Civilizația sătească 369
- M. CIURDARIU, Eminescu și problema țărănească 377

CONSULTAȚII

- ION TUDOSESCU, Structură și sistem (I) 395

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Pagini de filozofie socială *(Vasile Vetișanu)*; Teorie și experiment *(Dana Constantinescu)*; Dimensiuni ale esenței sociale *(Alexandru Florian)*; Arta sub semnul lucidității *(Victor E. Maşek)*; Dialectica științelor naturii în opera lui Engels *(Ellena Bellu)* 411

NOTE

- Necrolog: Eugeniu Sperantia 427

Rev. Filoz., **19**, 3, p. 311–436, București, 1972

17602

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 19 № 3 1972

СОДЕРЖАНИЕ

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ПРОГРАММЫ КОММУНИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ — ВАЖНЕЙШАЯ ЗАДАЧА НАШЕЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

● ДУМИТРУ И. МАЗИЛУ, Совершенствование демократии в сельскохозяйственной кооперации 315
● СИМИОН ПУНИ, Значение кооперативизации сельского хозяйства для осуществления социалистического единства румынского народа. Достижения и перспективы. 331
● МАРИЯ СТЭНЕСКУ, Кооперативное крестьянство. 341
● ЭМИЛЬ МЕСАРОШ, К вопросу о сельской демографии Румынии 351
● ГР. ВЫЛЧАНУ, МАРИЯ БУКУР, Заметки о динамике некоторых отношений в годы кооперативизации 363

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● АЛ. ТЭНАСЕ, Культура и гуманизм (VIII). Сельская цивилизация . . . 369
● М. ЧУРДАРИУ, Эминеску и крестьянский вопрос 377

КОНСУЛЬТАЦИЯ

● ИОН ТУДОСЕСКУ, Структура и система (I) 395

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Страницы социальной философии *(Василе Ветишану)*: Теория и эксперимент *(Дана Константинеску)*; Параметры социальной сущности *(Александру Флориан)*; Трезвый взгляд на искусство *(Виктор Э. Машек)*; Диалектика естествознания в произведениях Энгельса *(Елена Беллу)* 411

ЗАМЕТКИ

● Некролог: Еуджениу Сперанциа 427

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 19 N° 3 1972

SOMMAIRE

L'ACCOMPLISSEMENT DU PROGRAMME D'ÉDUCATION COMMUNISTE — UN OBJECTIF ESSENTIEL DE NOTRE ACTIVITÉ IDÉOLOGIQUE

10 ANS DEPUIS LA COOPÉRATIVISATION DE L'AGRICULTURE

ÉTUDES ET ARTICLES

Page

- DUMITRU I. MAZILU, Le perfectionnement de la démocratie cooperative . . 315
- SIMION PUNI, L'importance de la coopérativisation de l'agriculture pour l'édification de l'unité socialiste du peuple roumain. Réalisations et perspectives. . . . 331
- MARIA STĂNESCU, La paysannerie coopérative 341
- EMIL MESAROŞ, Considérations sur la démographie rurale de la Roumanie. . . . 351
- GR. VÂLCEANU, MARIA BUCUR, Notes concernant la dynamique des relations dans les années de la coopérativisation 363

NOTES PHILOSOPHIQUES

- AL. TĂNASE, Culture et humanisme (VIII). La civilisation des villages. 369
- M. CIURDARIU, Eminescu et le problème du paysan roumain 377

CONSULTATIONS

- ION TUDOSESCU, Structure et système (I) 395

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Pages de philosophie sociale *(Vasile Vetişanu)*; Théorie et expérimentation *(Dana Constantinescu)*; Dimensions de l'essence sociale *(Alexandru Florian)*; L'art sous le signe de la lucidité *(Victor E. Maşek)*; La dialectique des sciences de la nature dans l'œuvre de Engels *(Elena Bellu)*. 411

NOTES

- Nécrologe : Eugeniu Sperantia 427

Rev. Filoz., **19**, *3*, p. 311–436, Bucureşti, 1972

STUDII ŞI ARTICOLE

PERFECŢIONAREA DEMOCRAŢIEI COOPERATISTE

DUMITRU I. MAZILU

Modul actual de trai al ţărănimii noastre, sistemul de organizare a vieţii satului, formele concrete pe care le îmbracă activitatea economică în agricultură sînt *o expresie a democraţiei socialiste*, care — în specificitatea ei românească — se manifestă ca o democraţie cooperatistă ce se dezvoltă, se adînceşte şi *se perfecţionează necontenit*. Cea mai caracteristică dovadă a *semnificaţiilor democratice* ale noului mod de trai al ţărănimii o reprezintă *instituirea de bunăvoie*, din convingere nestrămutată într-o existenţă mai îndestulată, mai bună şi mai dreaptă, *a proprietăţii cooperatiste asupra pămîntului*. Pe această temelie — simbol al unor aspiraţii de veacuri — statornicită în lupta revoluţionară sub conducerea clasei muncitoare, a Partidului Comunist Român, *s-au clădit şi se afirmă noile relaţii în lumea satului contemporan*. Modul actual de trai al ţărănimii îi conferă, cum este şi firesc, o nouă poziţie, nu numai *economică*, ci şi *politică*. Raporturile sale cu pămîntul şi cu munca s-au schimbat din rădăcini [1]. Ţăranul este astăzi *liber — de asuprire, de neştiinţă, de teama pentru viitor*. Şi dacă orizontul său se închidea odinioară, fatal, la capătul pogonului pe care-l avea, în zilele noastre el este configurat de marginea miilor de hectare pe care le stăpîneşte cooperativa; iar mai departe, pe un plan social mai larg, de *conştiinţa libertăţii, a demnităţii sale*. În anii puterii populare, ţărănimea şi-a dobîndit *demnitatea* pe temelia certitudinilor pe care i le-a dat socialismul, probată de *angajarea* vibrantă a acestei uriaşe forţe sociale în lupta pentru socialism, de *contribuţia deosebită adusă la edificarea noii orînduiri*. Prin această opţiune definitivă, prin participarea la înfăptuirea proceselor revoluţionare iniţiate de partidul comuniştilor, de clasa muncitoare, s-a făurit *o ţărănime nouă*, o clasă socială *omogenă*, însufleţită de idealul socialist [2]. Socialismul a determinat profunde transformări nu numai în structura societăţii, în viaţa economică, ci şi *în modul de gîndire*

[1] Vezi *Rezoluţia Conferinţei pe ţară a secretarilor comitetelor de partid şi a preşedinţilor consiliilor populare comunale*, în „Scînteia" nr. 9 009 din 25 decembrie 1971.

[2] Vezi, Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la Congresul al II-lea al Uniunii Naţionale a Cooperativelor Agricole de Producţie*, Bucureşti, Edit. politică, 1972, p. 12—13.

și deprinderile țăranilor noștri. Mentalității individualiste a micului producător i-a luat locul procesul de tot mai profundă *înțelegere a îndatoririlor și a responsabilităților față de întreaga societate*. În noul profil moral-politic al țărănimii se afirmă tot mai pregnant asemenea trăsături cum sînt atitudinea înaintată față de muncă și față de avutul obștesc, grija pentru întărirea cooperativelor agricole și buna gospodărire a comunelor, *aportul crescînd la activitatea generală*, de făurire a noii orînduiri sociale, *atașamentul față de politica partidului*, față de cauza socialismului. Etapa de dezvoltare a societății în care ne aflăm, sarcinile ce ne stau în față cer însă să nu ne mulțumim cu rezultatele dobîndite. În lumina cerințelor programului de educație socialistă adoptat de plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971, dobîndește o deosebită însemnătate sporirea considerabilă a ariei de cuprindere a activității politico-educative și a forței ei de înrîurire asupra conștiinței țărănimii. Răzlețită și diferențiată în trecut, potrivit unui criteriu implacabil — după cît pămînt *avea* sau *n-avea* fiecare — , cu orizonturile mărginite de *haturile micului lot*, țărănimea României contemporane și-a legat irevocabil existența de socialism. Cetățean egal în drepturi și îndatoriri, țăranul cooperator este chemat *să participe la întreaga viață politică și socială a țării*. Glasul țăranului se face auzit, *are putere de decizie* în toate organele, create tocmai pentru *a antrena mai activ masele țărănești la conducerea treburilor obștilor la care au aderat de bunăvoie*, la viața politică a țării. Țăranul este prezent *în consiliile populare*, în forul suprem al țării — *Marea Adunare Națională* — , exercitîndu-și din plin *drepturile sale politice*, spunîndu-și răspicat părerea, alături de deputații muncitori și intelectuali, asupra problemelor fundamentale ale țării, participînd cu hărnicie și inițiativă la marile înfăptuiri, la opera de edificare a României socialiste [3].

Este o realitate democratică recunoscută astăzi că noile raporturi sociale din satul românesc *afirmă tot mai pregnant rolul social al țăranului cooperator*. El este omul care se simte responsabil pentru tot ceea ce se întîmplă în colectivitatea umană din care face parte și *devine puternic tocmai prin această obște*, ale cărei interese le apără cu toată convingerea, pentru că vede în aceasta realizarea superioară a propriilor interese, și deci militează ca mecanismul democrației cooperatiste să funcționeze tot mai bine. În cadrul larg al liniilor directoare ale dezvoltării economiei noastre în următorii ani, linii definite de Congresul al X-lea al P.C.R., un loc de mare însemnătate îl ocupă măsurile menite să ducă la asigurarea progresului continuu în sfera producției agricole, la înflorirea satelor prin creșterea nivelului de trai al țărănimii, la *extinderea continuă a gradului de participare a țărănimii cooperatiste la realizarea politicii agrare statornicite de partid*. După cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, „în cooperativele agricole de producție există încă importante resurse materiale și umane nefolosite, ceea ce impune îmbunătățirea organizării, conducerii și gospodăririi agriculturii noastre cooperatiste" [4]. Și în realizarea acestor deziderate se vădește a fi de necontestat importanța dezvoltării formelor și

---

[3] Vezi Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la prima Conferință pe țară a secretarilor comitetelor de partid și a președinților consiliilor populare comunale*, București, Edit. politică, 1971, p. 10.

[4] Idem, *Raportul C.C. al P.C.R. cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al IX-lea și Congresul al X-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în *Congresul al X-lea al P.C.R.*, București, Edit. politică, 1969, p. 35.

a modalităților democratice de soluționare a tuturor problemelor. Subliniind că în reglementarea problemelor nou apărute în viața cooperativelor agricole de producție trebuie să se țină seama de *necesitatea lărgirii democrației cooperatiste* și aplicării neabătute a principiului conducerii colective, atragerii largi și active a masei membrilor cooperatori la stabilirea și la rezolvarea treburilor obștești, conducerea partidului a adoptat măsuri menite să sprijine consiliile de conducere ale cooperativelor în aplicarea hotărîrilor adoptate de adunările generale, să vegheze la respectarea democrației cooperatiste, a prevederilor statutare.

Coordonatele principale ale democrației cooperatiste constau în a) *realizarea* la nivel superior a relației *autoritate—autonomie*; b) *ridicarea eficienței participării* tuturor țăranilor cooperatori la conducerea unităților agricole prin *analiza și dezbaterea în comun* a problemelor, *adoptarea în colectiv a tuturor hotărîrilor* care privesc cooperativa agricolă și activitatea socială a membrilor ei, *participarea în comun*, în lumina hotărîrilor adoptate, *la realizarea sarcinilor* economice complexe, specifice fiecărei cooperative. În activitatea cooperativei, țăranii — *singurii stăpîni* ai pămîntului și ai celorlalte mijloace de producție — se manifestă și acționează ca stăpîni și ai roadelor muncii, priceperii și eforturilor lor. *Ei și numai ei hotărăsc* în adunarea generală *asupra tuturor problemelor importante privitoare la buna desfășurare a procesului de producție.* Tocmai de aceea în ultimii ani s-au întreprins numeroase măsuri care au determinat perfecționarea *tuturor formelor democratice de conducere* a activității cooperatiste. Desigur că aceste cerințe se integrează în preocupările de îmbunătățire a întregii activități de stat și obștești, de ridicare continuă a eficienței organizării noastre social-politice [5].

În procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate, extinzîndu-se rolul statului în realizarea funcției sale economico-organizatorice, *democrația cooperatistă prezintă un interes deosebit* și în raporturile dintre cooperativele agricole și organele competente ale statului. Ca efect al aplicării concepției privind sistemul democrației socialiste, activitatea în cooperativele agricole se desfășoară sub îndrumarea și cu sprijinul permanent al statului, ceea ce înseamnă, în fond, *îmbinarea armonioasă a activității interne* — întemeiată pe democrația cooperatistă — *cu activitatea coordonatoare realizată de organele statului.* În felul acesta se asigură dezvoltarea multilaterală a cooperativelor agricole în conformitate cu interesele generale ale statului. Sîntem și în acest caz în prezența relației *autoritate-autonomie*, a cărei înțelegere are o semnificație practică deosebită. F. Engels atrăgea atenția că este „absurd să considerăm că principiul autorității este absolut negativ, iar principiul autonomiei absolut pozitiv. Autoritatea și autonomia sînt relative, sferele lor de aplicare se schimbă odată cu diferitele faze ale dezvoltării sociale" [6]. Democrația cooperatistă, în procesul perfecționării continue, nu înseamnă negarea *totală* a autorității, ci menținerea și *îmbunătățirea* modalităților ei de realizare în condițiile dezvoltării forței și, mai ales, capacității de organizare și de conducere

---

[5] Vezi Manea Mănescu, *Probleme actuale și de perspectivă ale economiei naționale*, în „Lupta de clasă", 1971, nr. 7, p. 37—38.

[6] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, ed. a 3-a, vol. I, București, Edit. politică, 1966, p. 581.

autonomă a fiecărei cooperative agricole. De altfel, după cum se știe, democratismul propriu orînduirii noastre își găsește o sugestivă reflectare în *participarea efectivă a maselor țărănești, alături de clasa muncitoare și de celelalte categorii sociale, la soluționarea tuturor treburilor obștești, la conducerea statului*. Democratismul cooperatist *se integrează* organic în angrenajul general al democrației socialiste românești. Și, ca o dovadă elocventă, nu a existat în ultimii ani proiect de lege de însemnătate majoră pentru dezvoltarea societății noastre la dezbaterea căruia *să nu fi participat și țărănimea*. Întîlnirile frecvente ale conducerii de partid, ale tovarășului Nicolae Ceaușescu *cu activul de partid din agricultură*, cu specialiștii și cu ceilalți oameni ai muncii de la sate, participarea la consfătuirile acestora, *vizitele de lucru la sate* asigură o temeinică cunoaștere a realităților, a noilor fenomene, sesizarea la timp a deficiențelor și a rămînerilor în urmă, găsirea celor mai potrivite modalități de rezolvare a cerințelor țărănimii. Tocmai în felul acesta, pe baza unei largi consultări de masă, a fost elaborat și aplicat — în lumina orientării date de Congresele IX și X ale P.C.R. — ansamblul de măsuri privind *perfecționarea organizării, conducerii și planificării agriculturii*, care include, printre altele, a) *îmbunătățirea cadrului instituțional* al conducerii democratice prin *precizarea atribuțiilor* Ministerului Agriculturii, Industriei Alimentare și Apelor, precum și a direcțiilor agricole; *înființarea Uniunii Naționale a Cooperativelor Agricole de Producție*; *reorganizarea întreprinderilor de mecanizare* și a întreprinderilor agricole de stat; *crearea consiliilor intercooperatiste*; *dezvoltarea cooperării între unitățile de stat și cooperativele agricole*; îmbunătățirea organizării producției și a muncii în cooperativele agricole, *profilarea* și *specializarea* acestora; b) *extinderea sprijinului acordat de stat*. Amploarea eforturilor făcute în acest scop este ilustrată de faptul că *investițiile în agricultură au crescut* de la 32,8 miliarde de lei în cincinalul 1961—1965 la 50 de miliarde în cincinalul 1966—1970 și la circa 100 de miliarde în cincinalul actual. Numai din partea statului socialist putea primi țărănimea un asemenea sprijin, orientat către direcțiile hotărîtoare pentru propășirea satului. S-a dezvoltat continuu *baza tehnică-materială a producției agricole*, preocupare constantă a partidului și a statului, care și-a putut găsi realizarea pe măsura progreselor obținute în *industrializarea țării, temelia generală a modernizării satului*. În toate județele țării, atît în cele locuite de populație românească, precum și în cele unde alături de aceasta trăiesc și oameni de alte naționalități, pămîntul zvîcnește azi sub freamătul sutelor de mii de cai putere ai tractoarelor. După cum se știe, la sfîrșitul anului 1971, agricultura dispunea de 113 500 de tractoare fizice, 51 400 de semănători mecanice, 47 300 de combine pentru recoltat cereale boabe și alte mașini și utilaje agricole, suprafața arabilă pe un tractor fizic ajungînd la 91 ha *față de 121 în 1965*. Semnificația faptului că *în 1975 agricultura va dispune de circa 120 000 de tractoare* și 12 000 de combine autopropulsate ne apare și mai clar dacă ne gîndim la nivelul de la care socialismul a fost nevoit să înceapă procesul de ridicare a satelor; în cel mai „înfloritor" an al României vechi, 1938, existau un plug la trei gospodării și o grapă la patru gospodării, iar un tractor revenea la 25 000 ha de teren arabil. Așadar, în sistemul nostru social-politic, democrația cooperatistă acționează în *dublu sens*: a) pe de o parte, *se extinde* participarea țărănimii nu numai la dezbaterea și la soluționarea propriilor probleme, ci și a celor ce intere-

seazǎ întreaga colectivitate ; b) pe de altă parte, statul asigură un asemenea cadru *material*, *politic* și *juridic* care stimulează contribuția colectivului fiecărei cooperative agricole de producție și îi asigură totodată *eficiența* necesară. În această lumină, relația *autoritate-autonomie* își află expresie în faptul că îndrumarea și sprijinul din partea statului nu exclud *autonomia* economică și organizatorică a acestor cooperative, *independența lor* întemeiată pe democrația cooperatistă, ceea ce înseamnă că au posibilitatea de *a hotărî singure în problemele ce privesc treburile lor*. Totodată, în virtutea exigențelor enunțate, cooperativele agricole trebuie să se orienteze și după recomandările organelor statului pentru a se încadra în ordinea planificată a întregii economii socialiste [7]. Aceasta este singura viziune realistă a coordonatelor perfecționării în continuare a democrației cooperatiste. „Noi — scria V. I. Lenin — nu sîntem utopiști. Noi nu « visăm » să ne lipsim *dintr-o dată* de orice conducere, de orice subordonare ; aceste visuri anarhiste, bazate pe neînțelegerea sarcinilor dictaturii proletariatului, sînt absolut străine marxismului..." [8]. Deci democrația cooperatistă *capătă noi dimensiuni*, concomitent cu dezvoltarea întregului sistem democratic, contribuind prin propriile îmbunătățiri la perfecționarea acestui mecanism în ansamblul său.

Practica construcției noastre socialiste arată că democrația cooperatistă asigură *participarea directă* la conducerea cooperativei agricole a membrilor acesteia, *eligibilitatea* și *responsabilitatea* organelor alese. Participarea *directă* se înfăptuiește prin intermediul organului suprem de conducere, *adunarea generală*, și într-un sens deosebit prin *adunările de brigadă*. Realizarea conducerii directe este garantată de faptul că adunarea generală este compusă din toți membrii cooperatori, iar la adunările pe brigăzi participă toți membrii acelei brigăzi. Nimeni nu este în măsură a limita participarea directă la conducerea cooperativei, deoarece aceasta ar constitui o gravă încălcare a normelor democrației cooperatiste. Premisele majore ale asigurării participării directe sînt : convocarea și ținerea *cu regularitate* a adunărilor generale și a ședințelor consiliului de conducere, pregătirea lor temeinică prin *selecționarea* și *discutarea* celor mai importante probleme ale activității obștești, *adoptarea* unor hotărîri cît mai chibzuite și mai eficace [9], ceea ce este posibil în măsura în care corespund *condițiilor* concrete ale cooperativelor respective, *cerințelor* dezvoltării acestora, *năzuințelor* tuturor cooperatorilor. Satisfacerea acestor exigențe va constitui un puternic stimulent pentru masele de cooperatori de a participa la munca dedicată realizării fiecărei sarcini, fiecărei măsuri în interesul dezvoltării cooperativei agricole respective.

Eligibilitatea și *responsabilitatea* celor aleși sînt alte dimensiuni importante ale democrației cooperatiste. După cum se știe, pentru conducerea operativă a treburilor, în cooperativele agricole *se aleg organe executive care conduc activitatea cooperativei între ședințele adunării generale*. În același timp, pentru efectuarea reviziilor periodice se alege un organ special

---

[7] Vezi Maxim Berghianu, *Planificarea, principalul instrument al strategiei construcției socialiste*, în „Lupta de clasă", 1971, nr. 7, p. 53—54.

[8] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 33, București, Edit. politică, 1964, p. 48-49.

[9] Vezi Nicolae Ceaușescu, *Cu privire la îmbunătățirea conducerii și planificării agriculturii*, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. I, București, Edit. politică, 1968, p. 204.

chemat să urmărească activitatea consiliului de conducere, a președintelui și a administrației cooperativei. Potrivit principiilor democrației cooperatiste, alegerea persoanelor în aceste organe se face pe timp limitat, după expirarea căruia se organizează noi alegeri. Este admisă *realegerea* în funcție, dar și *rechemarea* înainte de expirarea termenului pentru care a fost ales cooperatorul. Trebuie precizat că numirea unor persoane în funcțiile eligibile ar constitui o încălcare gravă a exigențelor democrației cooperatiste. Alegerea în diferite funcții presupune *creșterea răspunderii* pentru realizarea sarcinilor tot mai complexe ale cooperativei, pentru gospodărirea avutului obștesc, pentru organizarea și disciplina muncii [10]. *Răspunderea organelor alese* poate să fie, potrivit situației concrete, *disciplinară*, *patrimonială* sau *penală*, ceea ce determină, la nevoie, intervenția forței coercitive a statului, care completează măsurile interne luate în vederea respectării obligațiilor statornicite. Este foarte important în acest sens ca toți membrii cooperatori să aibă posibilitatea *reală* să-și exprime deschis părerea cu privire la activitatea organelor cooperativei, a persoanelor cu diferite munci de răspundere și a cooperatorilor simpli, precum și cu privire la activitatea lor proprie, *în mod critic și autocritic*, în scopul de a ajuta efectiv la îmbunătățirea conducerii treburilor obștești, la lichidarea neajunsurilor ce se mai întîlnesc în practică. *Orice îngrădire* a opiniei colectivului, *orice restrîngere* a dreptului de critică contravine normelor statutare, principiilor democrației cooperatiste. La realizarea acestor cerințe veghează organele de conducere ale cooperativelor agricole : *adunarea generală* și *consiliul de conducere*, cărora le sînt subordonați, sub toate aspectele, președintele și vicepreședinții, toate celelalte cadre de *decizie* și de *execuție*.

Principala modalitate de realizare a democrației cooperatiste este *adunarea generală*. Ea dezbate și aprobă planurile de producție și financiare, stabilește volumul investițiilor din fondurile proprii și din credite, hotărăște asupra repartizării producției, a veniturilor cooperativei, alege consiliul de conducere și celelalte organe chemate să coordoneze traducerea în viață a hotărîrilor adoptate, dezbate și aprobă dările de seamă și rapoartele prezentate de consiliul de conducere și de comisia de revizie, aprobă contractele de lucrări cu întreprinderile de mecanizare și alte întreprinderi. Adunarea generală hotărăște, pe baza unor largi dezbateri și a unei analize temeinice, asupra formelor de organizare a muncii, normelor de muncă și modului de retribuire a acesteia, asupra asocierii cu alte cooperative agricole pentru efectuarea unor lucrări de interes comun sau asupra altor acțiuni de întrajutorare. Fiind membru al comunității cooperatiste, *fiecare țăran cooperator*, ca bun gospodar, *este chemat să contribuie la creșterea averii obștești*, bază trainică a sporirii cîștigului fiecărui cooperator. Tocmai de aceea participarea sa activă la dezbateri în cadrul adunării generale este o garanție pentru continua întărire și consolidare economică-organizatorică a fiecărei cooperative agricole de producție.

Practica a demonstrat convingător că dezbaterea temeinică a sarcinilor contribuie nemijlocit la *evitarea greșelilor* și, în același timp, îi mobilizează pe cooperatori la rezolvarea efectivă, într-un mod operativ, a propriilor hotărîri. Participînd la elaborarea lor, fiecare țăran cooperator e con-

---

[10] Vezi art. 3 din *Legea organizării producției și a muncii în agricultură*, în „Buletinul oficial" nr. 79 din 10 iulie 1970.

știent că hotărîrile adunării generale *întruchipează înțelepciunea întregului colectiv*, deci și o parte din gîndurile, năzuințele și idealurile proprii. Potrivit prevederilor statutare, *„adunarea generală este organul suprem de conducere al cooperativei agricole, singura în măsură să hotărască asupra întregii activități economice, financiare și organizatorice a acesteia"* [11]. Pentru atragerea membrilor cooperatori la rezolvarea treburilor obștești se cere a se valorifica pe deplin multiplele valențe democratice ale *adunării generale*, singurul organ cooperatist în măsură a realiza, într-o amploare atît de mare, *stimularea inițiativei* creatoare a maselor de cooperatori, participarea lor concretă la conducerea cooperativei. Adunarea generală reprezintă *principalul instrument de conducere colectivă*, de elaborare a hotărîrilor și a măsurilor care privesc întreaga activitate a cooperativei. Poziția *prioritară* a adunării generale față de celelalte organe ale cooperativei este *determinată de principiul democrației cooperatiste*, în virtutea căruia ea își păstrează această poziție și în condițiile organizării cooperativelor agricole în sistem, nefiind subordonată nici unui organ unional, ceea ce nu înseamnă că organele uniunilor cooperatiste nu pot influența, sub diferite aspecte, activitatea organului suprem al cooperativei. Sarcina principală a uniunilor cooperatiste, preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu, constă în „orientarea activității cooperativelor agricole în direcția cerințelor dezvoltării economiei noastre naționale, îmbinarea armonioasă a intereselor țărănimii cooperatiste cu interesele generale ale țării" [12]. Adunarea generală își desfășoară activitatea în lumina acestor îndrumări, dar pornind de la cerințele proprii, deoarece centralizarea conducerii și îndrumării cooperativelor agricole prin sistemul propriu al uniunilor cooperatiste se înfăptuiește mai ales în interiorul organelor unionale și mai puțin în relațiile dintre acestea și cooperativa agricolă. Fiecare hotărîre a adunării generale are o dublă finalitate: *răspunde* imperativelor dezvoltării *cooperativei* agricole, și în primul rînd, prin aceasta, celor generale ale *întregii țări*.

Poziția prioritară a adunării generale în mecanismul democrației cooperatiste îi este conferită și de faptul că *„este formată din toți membrii cooperativei agricole"* [13], ceea ce înseamnă că nici o altă persoană, chiar dacă lucrează în mod permanent în cooperativă, nu poate face parte din acest organ de conducere decît dacă dobîndește calitatea de membru cooperator în unitatea respectivă. În această viziune, din adunarea generală fac parte toate persoanele fizice care au dobîndit calitatea de membru în cooperativa agricolă respectivă, chiar dacă din diferite motive — bătrînețe, invaliditate — nu mai lucrează efectiv în cooperativă, fiind pensionari, care și-au păstrat însă această calitate. Desigur că a face parte din acest organ suprem de conducere este *un drept* și, în același timp, *o obligație* născută odată cu dobîndirea calității de membru în cooperativa respectivă. Totodată, participarea la lucrările adunării generale este atît *un drept*, cît și *o obligație* a tuturor membrilor cooperatori. Realizarea acestui drept și îndeplinirea acestei obligații *nu pot avea loc pe cale de mandat*, fiind vorba de un drept, respectiv de o obligație personală. Evident, aceasta nu înseamnă că la ședințele ei nu pot participa

[11] Vezi art. 27 din *Statutul cooperativei agricole de producție.*

[12] Vezi Nicolae Ceaușescu, *Cu privire la îmbunătățirea conducerii și planificării agriculturii*, în *op. cit.*, p. 196.

[13] Vezi art. 28 din *Statutul cooperativei agricole de producție.*

și alte persoane din cooperativă sau chiar din afara ei : agronomul, contabilul-șef, delegatul uniunii județene etc., cu mențiunea că, spre deosebire de cooperatori, ei au un drept de vot *consultativ*. În temeiul democratismului cooperatist, indiferent de funcția pe care o îndeplinește în cooperativă sau de alte considerente, fiecare membru cooperator *are aceleași drepturi* în organul din care face parte, respectiv în adunarea generală.

Cu toate că, de regulă, adunările generale sînt ținute cu *participarea tuturor membrilor cooperatori*, cînd acest lucru nu este posibil din cauza lipsei de spațiu pentru ședință, depărtarea prea mare a brigăzilor față de locul de adunare etc., ea se *constituie cu împuterniciți*, care se aleg dintre membrii cooperativei respective, pe brigăzi, o dată pe an, în proporția ce se stabilește de adunarea generală a fiecărei cooperative, fără însă să depășească raportul de un împuternicit pentru zece cooperatori. Acest forum exercită toate atribuțiile adunării generale, constituită din totalitatea membrilor cooperativei respective, nefiind însă *un organ distinct al cooperativei*, ci o *formă de lucru* a adunării generale, de natură să satisfacă exigențele democrației cooperatiste și atunci cînd nu este posibilă convocarea tuturor membrilor cooperatori din unitatea respectivă.

Atributele democratice ale adunării generale sînt realizate mai deplin în măsura în care se manifestă preocupare pentru pregătirea ei temeinică, deoarece și decizia *microeconomică* implică o mare răspundere[14], orice subapreciere fiind extrem de dăunătoare. În acest sens, consiliul de conducere pregătește *materialul* care se va prezenta în ședință și *propunerile* pe care le socotește necesare pentru îndeplinirea sarcinilor. În cazul adunărilor de sfîrșit de an, în dezbateri se analizează sub toate aspectele activitatea desfășurată, felul cum au fost îndeplinite propriile hotărîri etc. În practică se mențin încă unele deficiențe care dăunează realizării atributelor democratice ale adunării generale : a) *nu este ținută cu regularitate* ; b) *este convocată în pripă* ; c) *materialele* prezentate *nu sînt temeinic pregătite* ; d) *ordinea de zi nu se alege cu suficientă grijă și nu se cunoaște din timp* ; e) nu se asigură timpul necesar pentru *gîndirea* și *conceperea soluțiilor* ; f) sugestiile făcute *nu sînt primite cu* suficientă *receptivitate* ; g) *nu se urmăresc* cu toată perseverența *măsurile* adoptate pentru a se asigura realizarea. Iată de ce, conducerea partidului a atras în mai multe rînduri atenția asupra faptului că perfecționarea democrației cooperatiste presupune în primul rînd creșterea, *îmbunătățirea activității adunărilor generale*. Practica arată că adunările generale trebuie „să fie temeinic pregătite, pentru a asigura astfel participarea activă a tuturor cooperatorilor la dezbaterea problemelor gospodăririi avutului obștesc, adoptarea unor hotărîri cît mai chibzuite și eficace"[15]. Pentru realizarea acestor deziderate anterior adunărilor generale de dări de seamă, aprobării planului de producție și financiar și alegerii diferitelor organe interne, *consiliul de conducere* al cooperativei trebuie să asigure *terminarea lucrărilor* de încheiere a anului de gestiune, încheierea situației definitive și *repartizarea* la membrii cooperatori a *veniturilor* ce li se

[14] Vezi V. Porumbescu și I. Nicoară, *Partidul Comunist Român — promotor consecvent al democrației economice*, în „Probleme economice", 1971, nr. 1, p. 10—11.

[15] Nicolae Ceaușescu, *Cu privire la îmbunătățirea conducerii și planificării agriculturii*, în *op. cit.*, p. 204.

cuvin pentru zilele calendaristice realizate, precum și *a ajutoarelor* de bătrînețe, întocmirea din timp a dării de seamă statistice anuale în conformitate cu instrucțiunile de completare, întocmirea dării de seamă asupra activității desfășurate de cooperativă și de consiliul de conducere, întocmirea planului anual etc. Totodată, *comisia de revizie* face verificările necesare privind activitatea economică și financiară a cooperativei agricole de producție și întocmește raportul ce urmează să-l înfățișeze adunării generale. Toate aceste măsuri pregătitoare se realizează sub *îndrumarea* organelor unionale, care au sarcini concrete în această privință [16]. Preocuparea de a asigura buna desfășurare a adunărilor anuale, încheiate la noi în preajma celui de-al II-lea Congres al cooperativelor agricole de producție, nu justifică în nici un fel subaprecierea celorlalte ședințe, trimestriale, ale adunării generale, în care se analizează problemele curente ale muncii și vieții cooperativelor respective și se iau măsuri corespunzătoare pentru îndeplinirea în cele mai bune condiții a sarcinilor care stau în fața unităților cooperatiste.

Ori de cîte ori se întrunește, trimestrial sau anual, adunarea generală este *competentă* să ia *în discuție* și *să hotărască valabil* în orice problemă internă a cooperativei, să adopte decizii cu privire la desfășurarea activității economice, organizatorice și social-culturale a cooperativei pentru realizarea scopurilor statornicite prin normele statutare. Competența adunării generale vizează deci toate domeniile de activitate ale cooperativei agricole, fiind limitată numai de *principiul specialității*. Spre deosebire de adunarea generală, celelalte organe ale cooperativei au doar o *competență restrînsă*, putînd rezolva numai sarcinile care le sînt date în mod expres prin statut sau prin alte acte juridice obștești.

Această largă competență a adunării generale vizează asigurarea posibilității *soluționării* la cel mai înalt nivel intern a tuturor problemelor, *adoptării* unor măsuri valabile și în chestiunile date în competența celorlalte organe interne, cu excepția comisiei de judecată, *modificării*, *completării* sau *desființării* actelor și măsurilor luate de organele de execuție. Totodată, problemele considerate de o importanță excepțională pentru viața cooperativelor agricole sînt date prin statut în *competența exclusivă* a adunării generale [17]. În temeiul acestei competențe, adunarea generală examinează și soluționează problemele privind primirea în cooperativă, adoptarea planului și bugetului etc. Desigur că stabilirea atribuțiilor ce intră în competența exclusivă a adunării generale nu înseamnă restrîngerea rolului său, deoarece potrivit competenței generale, este îndrituită să soluționeze orice chestiune legată de viața și de activitatea cooperativei respective.

Adunarea generală are și *o competență* privind *înființarea* și *reorganizarea cooperativei agricole* [18], încuviințarea măsurilor de organizare a teritoriului cooperativei, aprobarea regulamentului de ordine interioară și modificarea acestuia, alegerea membrilor consiliului de conducere, a comisiei de revizie și a comisiei de judecată, aprobarea asocierii cu alte cooperative pentru efectuarea unor lucrări de interes comun, asocierea

---

[16] Vezi *Instrucțiunile privind pregătirea și desfășurarea adunărilor generale de dări de seamă, aprobarea planului de producție și financiar și alegerea organelor de conducere ale cooperativei*, în „Buletinul U.N.C.A.P.", 1967, nr. 1; 1969, nr. 2.

[17] Vezi art. 30 din *Statutul cooperativei agricole de producție.*

[18] Vezi art. 44 din *Decretul nr. 31/1954.*

la uniunea județeană, aprobarea măsurilor privind organizarea procesului de muncă și *calitatea de membru al cooperativei*, care se referă la primirea de noi membri, aprobarea trecerii cooperatorului într-o altă cooperativă agricolă, îndepărtarea din cooperativă [19] sau aplicarea sancțiunilor disciplinare și patrimoniale atunci cînd cei împotriva cărora se aplică sancțiunea fac parte din consiliul de conducere, comisia de revizie sau comisia de judecată, iar cînd se hotărăște suspendarea dreptului de vot chiar dacă persoana este un simplu membru cooperator.

În temeiul principiilor democrației cooperatiste, cu toate că prin intermediul adunării generale participă toți membrii cooperatori la conducerea treburilor obștești, exprimîndu-și atît părerea, cît și voința lor individuală concretizată în realizarea dreptului la vot al fiecărui cooperator, *hotărîrile luate nu constituie suma voințelor individuale* ale membrilor cooperatori ce o compun, ci *voința cooperativei agricole*, deci a *unei colectivități*, exprimată sub forma hotărîrii.

De regulă, hotărîrile adunării generale ale cooperativelor se referă la cazuri determinate, îmbrăcînd forma unor decizii cu *caracter individual*. Potrivit exigențelor democrației cooperatiste, hotărîrea adunării generale va fi valabilă dacă întrunește cel puțin două treimi din numărul voturilor celor prezenți, iar în cazul cînd se referă la probleme mai importante [20] ea trebuie să întrunească cel puțin votul a două treimi din numărul total al membrilor cooperativei agricole respective. În primul caz, care este regula generală, vorbim de *un quorum simplu* de vot, iar în cel de-al doilea caz de *un quorum calificat* de vot. Această exigență democratică este completată de cerința de a convoca în mod regulat adunarea generală, nerespectarea acestor reguli putînd duce la anularea hotărîrii. Totodată, hotărîrile adunării generale pot fi considerate valide numai dacă nu încalcă dispozițiile statutare sau alte dispoziții în vigoare ori un drept subiectiv al membrilor cooperatori. Astfel actele adunării generale prin care *au fost violate dispozițiile statutare* sau *legale* nu produc efectele în vederea cărora au fost adoptate. În temeiul exigențelor democrației cooperatiste, legalitatea și oportunitatea hotărîrilor adunării generale se verifică printr-un *control permanent, exercitat de către organele uniunilor cooperatiste*. În asemenea situații, consiliul de conducere va trebui să convoace din nou adunarea generală pentru a reexamina problemele respective și a desființa propria hotărîre, înlocuind-o cu una valabilă, sau numai s-o modifice în vederea restabilirii legalității. Totodată, consiliul este dator să înștiințeze uniunea județeană pentru ca delegatul său să poată participa la noua ședință a adunării generale și să poată contribui, prin propuneri etc., la înlocuirea sau îndreptarea hotărîrii și la restabilirea legalității. Din momentul constatării ilegalității, organul județean unional, dacă este cazul, poate suspenda executarea hotărîrii, iar în cazul în care adunarea generală adoptă *aceeași hotărîre ilegală*, consiliul uniunii județene *va proceda la desființarea ei*, fără însă s-o înlocuiască printr-o decizie de *autoritate*; numai în situații expres, prevăzute de normele interne, va proceda la înlocuire în temeiul atribuțiilor ce le are de a veghea asupra respectării statutului și a celor-

[19] Vezi art. 9, 12, alin. 6 și art. 13, alin. 3 din *Statutul cooperativei agricole de producție*.
[20] Vezi art. 28, alin. 3, din *Statutul cooperativei agricole de producție*.

lalte acte juridice obștești [21], deoarece organele procuraturii nu au atribuții directe în această privință [22].

O finalitate cu multiple semnificații democratice a adunării generale o constituie *educarea membrilor săi* în spiritul unei înalte conștiințe socialiste, fiecare ședință bine pregătită putînd fi considerată o *școală politică* pentru țăranii cooperatori. Se știe că în ședințele adunării generale, sub îndrumarea organelor de partid, sînt prelucrate unele documente ale partidului nostru, mai ales cele de interes general și care privesc direct agricultura cooperatistă. În procesul participării lor la conducerea activă a treburilor obștești, membrii cooperatori sînt educați în spiritul unei poziții hotărîte, combative [23] față de lipsurile ce se manifestă în activitatea organelor interne, a persoanelor cu munci de răspundere sau a cooperatorilor simpli, în spiritul unei poziții autocritice față de propriile lor lipsuri etc. Totodată, adunările generale trebuie folosite și pentru promovarea experienței înaintate, pentru a stimula pe membrii cooperatori în vederea obținerii unor rezultate mai bune [24].

În intervalul dintre adunările generale, activitatea este organizată de către *consiliul de conducere* al cooperativei agricole de producție. Rolul său crește și mai mult datorită faptului că adunările generale ordinare se țin nu lunar, cum era mai înainte, ci trimestrial, perioadă în care întreaga activitate de conducere este realizată de acest organ. Ca expresie a democratismului cooperatist, întreaga activitate a consiliului de conducere este întemeiată pe hotărîrile adoptate de adunarea generală și urmărește traducerea acestora în viață, fără să se poată abate de la ele. Consiliul de conducere nu poate exercita atribuțiile adunării generale nici în intervalele dintre ședințele adunării generale și nici în timpul ședinței, neputînd adopta nici hotărîri în numele organului suprem. Poziția sa de *organ executiv permanent al adunării generale* implică și răspunderea consiliului față de forul suprem, răspundere concretizată în obligația de a da socoteală în fața adunării generale prin prezentarea de dări de seamă și rapoarte periodice [25] cu privire la activitatea gospodărească și financiară desfășurată. În temeiul principiilor democratismului cooperatist, adunarea generală poate *să aprobe* sau *să respingă* darea de seamă prezentată; și, cu toate că aprobarea este egală cu descărcarea de gestiune a consiliului de conducere, nu duce la exonerarea de răspundere a membrilor consiliului pentru pagubele cauzate din culpa cooperativei și constatate ulterior. Dacă adunarea respinge darea de seamă, se cere a se motiva cauza și a se hotărî modalitatea de reparare a prejudiciilor și aplicarea eventualelor sancțiuni

---

[21] Vezi art. 30, pct. 1, 3, 6, 15 ș.a. din *Statutul uniunilor cooperatiste.*

[22] Potrivit prevederilor art. 105 din *Constituție* și ale *Legii privind organizarea Procuraturii Republicii Socialiste România*, procurorul nu mai exercită supravegherea legalității asupra hotărîrilor luate de organele cooperatiste decît în privința faptelor calificate de lege ca infracțiune și săvîrșite de persoanele care lucrează în cooperativă indiferent că au sau nu calitatea de membru cooperator și dacă îndeplinesc sau nu funcții de răspundere, caz în care se vor lua măsurile corespunzătoare.

[23] Vezi Gheorghe Pană, *Cuvîntare la plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971*, în *Plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 373.

[24] Vezi Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Congresul cooperativelor agricole de producție*, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 1, București, Edit. politică, 1968, p. 291 și urm.

[25] Vezi art. 30, lit. c, și art. 32, alin. ultim, din *Statutul cooperativei agricole de producție.*

disciplinare. Întreaga activitate a consiliului se desfăşoară pe baza *principiului muncii colective*, hotărîrile şi măsurile adoptate fiind rezultatul examinării părerilor şi propunerilor făcute de membrii consiliului [26]. Întregul organ este chemat să asigure respectarea prevederilor statutare, să răspundă de executarea hotărîrilor luate de adunarea generală, precum şi a obligaţiilor cooperativei care izvorăsc din legi, contracte etc. Deci competenţa consiliului de conducere vizează toate domeniile activităţii *economice*, *organizatorice* şi *social-culturale* din cadrul cooperativei [27]. Pentru realizarea acestei competenţe largi, prin statut i se stabilesc *atribuţiile concrete* în direcţia *dezvoltării* şi *apărării proprietăţii cooperativei*, *folosirii raţionale a pămîntului*, a celorlalte mijloace de producţie şi a forţei de muncă, întocmirii proiectului *planului de perspectivă*, al planului anual de producţie şi financiar, *repartizării sarcinilor* de producţie pe brigăzi, *organizării muncii prin repartizarea forţei de muncă*, ţinerii evidenţei mijloacelor de producţie, a muncii, a veniturilor şi a cheltuielilor pe întreaga cooperativă, *calculării corecte a drepturilor fiecărui membru cooperator*, afişării de două ori pe lună, la sediul cooperativei şi al brigăzilor, a listelor cu zilele calendaristice efectuate de fiecare cooperator, *analizării* în diverse împrejurări a *realizării planului* de producţie şi financiar. Totodată consiliul de conducere este dator să iniţieze măsurile necesare pentru îndeplinirea planului prin stabilirea unor sarcini concrete membrilor consiliului, brigadierilor şi altor persoane cu munci de răspundere, prin *organizarea unor consfătuiri de producţie* şi *schimburi de experienţă* cu brigadierii, şefii de echipe şi cooperatorii fruntaşi, prin *ridicarea* continuă a *calificării* membrilor cooperatori etc. Dată fiind importanţa actului de conducere, consiliul trebuie să proiecteze modul viitor de funcţionare a întregului mecanism al cooperativei, *să prospecteze* structurile deciziilor viitoare [28], astfel încît planul să nu fie numai realizat, ci şi depăşit, iar soluţiile pregătite — depăşind momentul elaborării lor — să aibă în vedere cerinţele viitoare ce se vor contura în procesul realizării. Deci munca de execuţie a consiliului nu se reduce la o îndeplinire *mecanică* a unor hotărîri de principiu ale adunării generale, ci *înmagazinează* în ea un important efort de *gîndire*, de *inovare* şi de *concepţie* fără care consiliul nu şi-ar putea justifica raţiunea de a fi. Consiliul de conducere prezintă adunării generale *dări de seamă* şi rapoarte cu privire la modul de îndeplinire a hotărîrilor, a realizării planului de producţie şi financiar, a respectării statutului şi a normelor de muncă, făcînd propuneri pentru îmbunătăţirea continuă a activităţii cooperativei; numeşte pe şefii de echipă; cercetează şi rezolvă operativ cererile şi sesizările membrilor cooperatori, comunicîndu-le soluţiile şi măsurile luate; ia măsuri pentru aplicarea normelor de tehnică a securităţii muncii [29]. În acelaşi timp se ocupă de întocmirea *proiectului de contracte* ce se încheie cu întreprinderea pentru mecanizarea agriculturii, a proiectului de organizare a teritoriului cooperativei, a schiţei de folosire raţională a terenurilor, de administrare a bunurilor ce aparţin cooperativei agricole, organizarea întregului aparat de conducere şi administrativ,

---

[26] Vezi art. 32 din *Statutul cooperativei agricole de producţie*.

[27] *Ibidem*, art. 33.

[28] Vezi Mihai Drăgănescu, *Conducere, economie, societate*, în „Lupta de clasă", 1971, nr. 7, p. 75.

[29] Vezi art. 33, alin. 2, din *Statutul cooperativei agricole de producţie*.

numirea responsabililor cu activități anexe și a întregului personal administrativ, face cheltuieli în cadrul prevederilor planului financiar ș.a. Consiliul este competent să propună stabilirea pensiei pentru cei care îndeplinesc condițiile statutare [30], să stabilească acordarea unor ajutoare de boală etc. Așadar, consiliul poate să soluționeze o gamă mare de probleme legate de activitatea complexă a cooperativei agricole, fără însă să poată lua măsuri valabile și în privința atribuțiilor exclusive ale adunării generale. Practica demonstrează că, acolo unde consiliul a) nu dovedește *spirit de inițiativă* și mai cu seamă competență, b) *acționează cu întîrziere* și c) nu folosește judicios *împuternicirile* ce-i sînt conferite de adunarea generală, munca se desfășoară nesatisfăcător, își face loc *formalismul*, lipsa de răspundere și oamenii sînt nemulțumiți. Tocmai de aceea, în virtutea exigențelor democratismului cooperatist, *adunarea generală poate exercita un control asupra deciziilor consiliului de conducere*, avînd posibilitatea de a le modifica, completa sau desființa și de a le înlocui cu propriile ei hotărîri. Acolo unde este necesar, adunarea generală poate să tragă la răspundere pe membrii organului executiv pe linie *disciplinară* sau *patrimonială* și poate declanșa chiar și răspunderea *penală*. Totodată, fiind variate și complexe, de o mare răspundere socială, sarcinile organului executiv se cer a fi realizate cu *participarea* la activitatea consiliului ca membri de drept *a celor mai destoinici țărani cooperatori*. În același timp, aceste măsuri — ca o expresie a democrației noastre cooperatiste — se cer a fi înfățișate adunării generale periodic în dările de seamă, pentru ca ele să fie cunoscute de masa largă a membrilor cooperatori, care pot contribui, prin dezbateri și propuneri, la *îmbunătățirea* pe mai departe a activității concrete a consiliului de conducere.

Sînt de menționat în același timp și alte aspecte importante ale organizării profund democratice a activității cooperatiste: *prezentarea cu regularitate a rapoartelor comisiei de revizie*, care acționează ca organ de verificare a gestiunii cooperativelor și *dezbaterea largă a unor probleme de muncă și comportare* în cadrul brigăzilor și chiar al echipelor. Brigada sau echipa — unități de producție mai mici, dar de importanță hotărîtoare în realizarea sarcinilor de producție — analizează stadiul de îndeplinire a sarcinilor care rezultă din planul anual de producție și financiar adoptat de adunarea generală. Astfel, și pe această cale, fiecare țăran cooperator își aduce contribuția la organizarea și la activitatea practică a cooperativei al cărei membru este. Lipsurile constatate și care se datoresc unor cauze diferite, neputînd fi generalizate, deoarece nu se poate opera potrivit tezei *ab uno disce omnes*, se cer a fi analizate concret în fiecare colectiv, în fiecare unitate cooperatistă și lichidate la timp, deschizîndu-se în felul acesta drum larg noului, metodelor înaintate în conducere, la nivelul cerințelor contemporane ale organizării și conducerii agriculturii [31], ceea ce reprezintă, fără îndoială, un *deziderat major al perfecționării democrației cooperatiste*. Orice colectivitate care acționează responsabil decide astăzi nu numai pentru *prezent*, ci și pentru *viitor*, cu atît mai mult cu cît acest viitor ser-

---

[30] Vezi art. 23, pct. 5, din *Statutul Casei de pensii a membrilor cooperativelor agricole de producție*.

[31] Vezi Teodor Marian, *Răspîndirea noului în agricultură*, în „Lupta de clasă", 1968, nr. 12, p. 34—35.

veşte interesele generale, conturează dezvoltări şi modernizări — nebănuite vreodată — şi în acest domeniu important pe care-l reprezintă agricultura cooperatistă.

Totodată trebuie menţionat că dezbaterea şi generalizarea experienţei tuturor cooperativelor agricole, coordonarea şi îndrumarea dezvoltării agriculturii cooperatiste la nivelul fiecărui judeţ, a întregii ţări au dus la îmbunătăţirea şi la perfecţionarea necontenită a sistemului democraţiei cooperatiste. Manifestîndu-şi adeziunea lor deplină la măsurile preconizate de partid în *planul perfecţionării continue a sistemului democraţiei cooperatiste*, ţăranii cooperatori au solicitat în unanimitate afilierea unităţilor din care fac parte la uniunea judeţeană a cooperativelor agricole.

O verigă importantă în sistemul democraţiei cooperatiste o constituie *conferinţa uniunilor*. Ca for suprem de conducere al uniunilor judeţene, conferinţele dezbat cele mai importante probleme ale activităţii cooperativelor agricole de producţie, orientînd, pe baza hotărîrilor adoptate, munca acestora în direcţia cerinţelor economiei noastre naţionale, a îmbinării armonioase a intereselor ţărănimii cooperatiste cu interesele generale ale ţării. Avînd un caracter concret, de lucru, aceste conferinţe analizează rezultatele obţinute, pînă la data întrunirii lor, în activitatea de producţie şi financiară a cooperativelor agricole şi stabilesc cele mai potrivite măsuri pentru sporirea continuă a producţiei şi dezvoltarea proprietăţii cooperatiste. Este o dezbatere larg democratică, cu prilejul căreia *sînt dezvăluite deschis lipsurile întîlnite* în activitatea unor cooperative şi în conducerea lor, sînt analizate cauzele care le-au generat. Intră de asemenea în competenţa conferinţelor probleme ţinînd de valorificarea cît mai judicioasă a producţiei, rezolvarea în condiţii tot mai bune a unor probleme social-culturale, aşezarea pe baze trainice şi reciproc avantajoase a relaţiilor dintre cooperative, dintre acestea şi alte organizaţii socialiste.

Adunările generale, *conferinţele* judeţene, *Congresul cooperativelor agricole de producţie* alcătuiesc un sistem închegat al democraţiei cooperatiste, fiind o vie şi tot atît de grăitoare expresie a *participării active a ţărănimii noastre la realizarea politicii agrare a ţării*, la dezvoltarea satului socialist prin înfăptuirea sarcinilor ce-i revin fiecărei cooperative agricole de producţie. Toate schimbările profunde realizate în viaţa satului românesc, în poziţia ţărănimii în societate, în condiţiile ei de muncă şi de trai sînt *rodul socialismului, al forţei înnoitoare a politicii partidului*. Întărirea continuă a alianţei muncitoreşti-ţărăneşti, unitatea şi coeziunea întregului popor în jurul partidului constituie chezăşia înaintării pe un front tot mai larg în opera de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Sub conducerea permanentă a partidului [32], ca efect al măsurilor promovate sistematic mai ales în ultimii ani, satul românesc contemporan, angajat cu toate energiile pe calea socialismului, se afirmă ca *o puternică forţă socială*, ca un factor de progres. Marcînd o etapă calitativ superioară şi în evoluţia agriculturii, cincinalul prezent se caracterizează *prin sporirea efectivă a rolului* tuturor organelor democratice de organizare şi de conducere a activităţii cooperatiste. Astfel, prin măsurile iniţiate de partid, etapa

[32] Vezi Virgil Trofin, *Creşterea rolului conducător al P.C.R. şi perfecţionarea conducerii vieţii sociale*, în „Lupta de clasă", 1969, nr. 10, p. 22; Paul Radovan, *Creşterea rolului conducător al partidului în etapa actuală*, în „Probleme economice", 1966, nr. 2, p. 10—11.

actuală se caracterizează prin extinderea și perfecționarea formelor de participare a țărănimii cooperatiste la activitatea de conducere [33], implicînd-o și mai puternic în procesul edificării societății socialiste multilateral dezvoltate.

Viața demonstrează că dezvoltarea democrației cooperatiste, întruchipînd toate valențele ei *politice*, *economice* și *sociale* [34], constituie *o condiție hotărîtoare pentru stimularea inițiativei și a spiritului de răspundere al masei cooperatorilor*, ca și pentru fundamentarea judicioasă și creșterea eficienței practice a *actului de conducere*. Acolo unde *forurile democratice* ale țărănimii cooperatiste acționează hotărît pentru rezolvarea principalelor probleme ale activității economice și sociale, manifestînd receptivitate față de propunerile și criticile formulate, acolo unde *uniunile cooperatiste* își exercită efectiv atribuțiile și competențele, există garanția valorificării depline a experienței și înțelepciunii cooperatorilor, a avantajelor și superiorității agriculturii cooperatiste, așa cum au dovedit-o de altfel adunările generale ale cooperativelor agricole care s-au desfășurat în pregătirea celui de-al II-lea Congres al țărănimii cooperatiste, cum a demonstrat-o convingător acest *forum național* al democrației cooperatiste românești. Sintetizînd utilitatea dezbaterilor care au avut loc, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta : „Sînt ferm convins că toți participanții la congres, reîntorși acasă, împreună cu toți cooperatorii, cu întreaga țărănime și toți lucrătorii din agricultură, își vor spori eforturile pentru înfăptuirea programului elaborat de Congresul al X-lea al partidului, pentru creșterea aportului agriculturii la dezvoltarea generală a țării" [35]. Aceste rezultate vor fi, fără îndoială, expresia cea mai elocventă a *eficienței* democrației noastre cooperatiste, a *concordanței* depline a eforturilor de perfecționare cu cerințele concrete ale făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

---

[33] Vezi Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la prima Conferință pe țară a secretarilor comitetelor de partid și a președinților consiliilor populare comunale*, București, Edit. politică, 1971, p. 6.

[34] Vezi Ilie Rădulescu, *Democrația socialistă și condiția umană*, în „Lupta de clasă", 1969, nr. 4, p. 9 și urm.

[35] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Congresul al II-lea al Uniunii Naționale a Cooperativelor Agricole de Producție*, București, Edit. politică, 1972, p. 39.

ÎNSEMNĂTATEA COOPERATIVIZĂRII AGRICULTURII PENTRU FĂURIREA UNITĂȚII SOCIALISTE A POPORULUI ROMÂN

— REALIZĂRI ȘI PERSPECTIVE —

DE

SIMION PUNI

I

Unitatea socialistă a poporului este un fenomen social calitativ nou în istorie, specific societății socialiste, rezultat al unui proces legic, obiectiv, al întregii dezvoltări istorice a societății; ea a apărut și s-a dezvoltat în procesul construcției socialiste, ca urmare a transformărilor revoluționare survenite în toate sferele vieții sociale. Principalii factori obiectivi și subiectivi pe baza și în procesul cărora s-a constituit unitatea socialistă a poporului român sînt: relațiile de producție socialiste, ca bază economică; alianța dintre clasa muncitoare și masele țărănimii, sub conducerea clasei muncitoare, ca bază socială; orînduirea de stat socialistă, ca bază politică; marxism-leninismul, ca bază ideologică; partidul comunist, ca organizator și conducător al acestui proces.

Rezultat al interacțiunii dialectice dintre factorii obiectivi și subiectivi amintiți, unitatea socialistă a poporului român reprezintă o puternică forță motrice a dezvoltării societății noastre, un accelerator al progresului social-istoric.

Unitatea socialistă a poporului român se caracterizează prin: comunitatea de interese fundamentale ale tuturor claselor și categoriilor sociale; colaborarea tovărășească și ajutorul reciproc dintre toți oamenii muncii; prietenia frățească dintre națiunea română și naționalitățile conlocuitoare, bazată pe egalitatea deplină a tuturor celor ce muncesc, indiferent de naționalitate; unitatea de vederi politice, morale și ideologice, unitatea de voință, de acțiune și de scop a întregului popor. Trăsătura caracteristică principală a unității socialiste o constituie *unirea strînsă a întregului popor*

Rev. Filoz., **19**, 3, p. 331–339, București, 1972

în jurul Partidului Comunist Român, sprijinul unanim pe care-l acordă masele largi populare politicii marxist-leniniste a partidului și lupta activă pentru traducerea ei în viață.

II

Rolul determinant în apariția și dezvoltarea unității socialiste a poporului român l-au avut statornicirea și consolidarea modului de producție socialist, făurirea economiei socialiste unitare și, în cadrul acestui proces, ca o latură esențială, *cooperativizarea socialistă a agriculturii*, iar pe această bază *ridicarea pe o treaptă superioară a alianței muncitorești-țărănești*, pivotul unității întregului popor.

Importanța principială a cooperativizării agriculturii rezidă în faptul că fără realizarea unei economii socialiste unitare nu putea fi concepută victoria definitivă a socialismului și, ca atare, nici făurirea unității socialiste a întregului popor. După cum a arătat și experiența țării noastre, atît timp cît la sate predominau relațiile micii producții de mărfuri, întemeiate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, între clasa muncitoare și țărănime continuau să existe însemnate contradicții economice și sociale, care luau uneori, așa cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, chiar forme ascuțite [1], ceea ce frîna în mod obiectiv procesul de închegare a unității socialiste a întregului popor. Sub aspect practic-politic, importanța cooperativizării agriculturii se reflectă în domeniul raporturilor de clasă, legate și ele de particularitățile agriculturii din România : pe de o parte, marea pondere socială a țărănimii (populația ocupată în agricultură reprezenta în 1950 74,1%); pe de altă parte, caracterul extrem de fărîmițat al agriculturii românești, existența unui număr de 3 142 000 de gospodării țărănești mici [2].

Pe baza unei analize profunde a cerințelor obiective ale legii transformării socialiste treptate a agriculturii și ținînd seama de particularitățile care decurgeau din situația concretă, partidul a dat o soluționare teoretică și practică întru totul justă căilor și formelor concrete ale procesului de transformare socialistă a agriculturii din țara noastră, trasînd un vast program menit să ducă la atragerea țărănimii pe făgașul socialismului. Drept rezultat, sectorul cooperatist din agricultură a crescut continuu, relațiile de producție socialiste extinzîndu-se mereu, astfel încît pînă la începutul lunii aprilie 1962 sectorul socialist cuprindea peste 95% din suprafața arabilă a țării. Este adevărat, așa cum a subliniat secretarul general al partidului la plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971, că în înfăptuirea acestui proces complex au fost comise la un moment dat, îndeosebi în primii ani, și anumite greșeli prin forțarea cooperativizării, cu repercusiuni asupra producției agricole și asupra alianței dintre clasa muncitoare și țărănime [3]. Dar partidul a combătut aceste greșeli și a acționat pentru lichidarea lor, astfel încît cooperativizarea s-a putut

---

[1] Vezi *Plenara Comitetului Central al P.C.R. 3—5 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 38.

[2] Vezi *Dezvoltarea agriculturii în R.P.R.*, București, Edit. agrosilvică de stat, 1958, p. 37.

[3] Vezi *Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român. 3—5 noiembrie 1971*, p. 41.

realiza în bune condiţii, ducînd la dezvoltarea producţiei agricole, la întărirea alianţei clasei muncitoare cu ţărănimea şi la sporirea încrederii ţărănimii în politica marxist-leninistă a partidului nostru. Ca urmare a cooperativizării agriculturii, relaţiile de producţie socialiste asupra mijloacelor de producţie au fost extinse în întreaga economie ; a fost rezolvată contradicţia dintre sectorul socialist şi mica producţie de mărfuri şi odată cu aceasta principala contradicţie neantagonistă dintre clasa muncitoare şi ţărănime ; s-au creat noi forme de legătură între sat şi oraş, între industrie şi agricultură. Intensificarea schimbului socialist de activităţi, îndeosebi creşterea ajutorului acordat de industrie, de clasa muncitoare agriculturii, ţărănimii cooperatiste, a contribuit la evoluţia şi la perfecţionarea raporturilor dintre principalele forţe sociale din ţara noastră, la întărirea coeziunii şi unităţii întregului popor.

În procesul acestor transformări revoluţionare, care au schimbat din temelii înfăţişarea satului, s-a format o clasă nouă, ţărănimea cooperatistă, prietenă şi aliată de nădejde a clasei muncitoare, s-a dezvoltat conştiinţa maselor ţărăneşti. Înlăturînd atmosfera de discordie, de neîncredere, de vrajbă, de fărîmiţare şi de intrigă generată de mica proprietate, reorganizarea agriculturii pe baze socialiste a întărit şi a ridicat pe o treaptă mai înaltă alianţa muncitorească-ţărănească, baza social-politică a unităţii socialiste a întregului popor. În cooperativele agricole de producţie au dispărut deosebirile sociale dintre diferite categorii de ţărani, ţărănimea transformîndu-se treptat într-o clasă *omogenă*, cu interese *unitare*, din punctul de vedere al raportului faţă de mijloacele de producţie şi al felului de însuşire a bunurilor materiale. În chipul acesta s-a şters deosebirea cea mai adîncă dintre ţărănime şi clasa muncitoare, deosebire determinată de faptul că, în timp ce clasa muncitoare îşi baza existenţa pe proprietatea socialistă, ţărănimea continua să rămînă o clasă de mici producători de mărfuri, bazată pe proprietatea particulară asupra mijloacelor de producţie şi asupra rezultatelor muncii. În urma cooperativizării agriculturii, milioanele de ţărani uniţi în cooperativele agricole de producţie îşi întemeiază existenţa pe proprietatea socialistă şi pe munca în comun, în cooperativele agricole s-au statornicit principii socialiste de organizare şi retribuire a muncii, s-au dezvoltat relaţiile de colaborare şi ajutor reciproc.

Noile condiţii de muncă şi de trai ale ţărănimii cooperatiste au dus, la rîndul lor, la transformarea conştiinţei ţărănimii, au generat trăsături moral-politice noi : spiritul colectivist de colaborare şi de ajutor reciproc, o nouă atitudine faţă de muncă şi avutul obştesc, îmbinarea intereselor individuale cu cele obşteşti şi de stat, sentimentul de încredere în capacitatea omului de a stăpîni şi a transforma natura, de a smulge pămîntului roade bogate, elemente esenţiale ale unităţii spirituale a poporului muncitor. Pe măsură ce s-a consolidat şi s-a dezvoltat sectorul cooperatist din agricultură şi a crescut nivelul de trai al oamenilor muncii de la sate, în conştiinţa ţărănimii s-a întărit convingerea asupra superiorităţii proprietăţii socialiste faţă de mica proprietate individuală, s-a dezvoltat convingerea despre necesitatea întăririi alianţei cu clasa muncitoare, a crescut şi s-a întărit încrederea şi devotamentul ţărănimii faţă de partidul comunist, conducătorul încercat al tuturor oamenilor muncii de la oraşe şi sate.

Desigur, aceste concepţii şi convingeri politice şi morale noi, socialiste, n-au apărut dintr-o dată şi în mod spontan în conştiinţa ţărănimii.

Determinate de noua existență socială socialistă, ele s-au format și s-au cristalizat în conștiința țărănimii *în mod treptat* și ca urmare a activității politice-ideologice și cultural-educative îndelungate desfășurate de partidul comunist și statul socialist în rîndurile oamenilor muncii de la sate.

Schimbările survenite în conștiința țărănimii și-au găsit expresia în participarea sa tot mai largă și mai activă la producția obștească, în creșterea răspunderii pentru executarea lucrărilor agricole, în lupta pentru recolte bogate, pentru sporirea producției la hectar, pentru întărirea și dezvoltarea proprietății obștești. Înrobită în trecut moșierilor și exploatatorilor, liberă și stăpînă astăzi pe pămîntul ce-l muncește, țărănimea, în alianță cu clasa muncitoare, participă activ la conducerea societății și la rezolvarea problemelor de stat și obștești.

Privită în lumina considerentelor formulate mai sus, este evidentă însemnătatea deosebită pe care o prezintă alianța dintre clasa muncitoare și țărănime pentru unitatea socialistă a întregului popor. În primul rînd, sub aspect *cantitativ*, al proporției pe care o reprezintă muncitorii și țăranii în masa populației. Cuprinzînd imensa majoritate a populației de la orașe și sate, clasa muncitoare și țărănimea asigură din punct de vedere numeric *o largă bază socială* pentru unitatea socialistă a poporului. În al doilea rînd, sub aspect *calitativ*, al locului și rolului pe care-l ocupă muncitorii și țăranii în viața socială. Situîndu-se în sfera producției materiale, principala sferă a vieții sociale, și constituind prima forță de producție a societății, clasa muncitoare și țărănimea determină direcția de dezvoltare a întregii vieți sociale, influențînd și imprimînd tuturor relațiilor și raporturilor existente în societate — social-politice, juridice, morale și de altă natură — *un conținut muncitoresc*. Pe această cale, alianța dintre clasa muncitoare și țărănime determină *conținutul și structura socială* a unității întregului popor, ca *unitate a celor ce muncesc*. În al treilea rînd, prezența masivă a muncitorilor și țăranilor în organele reprezentative ale puterii de stat — Marea Adunare Națională și consiliile populare — și în alte organisme politice și obștești din sistemul democrației socialiste asigură unității socialiste a poporului *o bază politică largă și trainică*. În al patrulea rînd, faptul că în cadrul alianței muncitorești-țărănești clasa muncitoare deține rolul de forță conducătoare asigură unității social-politice și ideologice a poporului combativitate revoluționară, spirit de disciplină, organizare și fermitate, trăsături pe care clasa muncitoare și le-a format de-a lungul deceniilor în lupta contra capitalismului.

III

Făurită în procesul revoluției și construcției socialiste, în lupta aprigă dusă pentru lichidarea claselor exploatatoare, pentru victoria noii orînduiri sociale, unitatea socialistă a poporului are un *caracter dinamic*; ea se dezvoltă continuu, ridicîndu-se pe o treaptă mereu superioară pe măsura înaintării societății socialiste spre comunism, pe măsura dezvoltării bazei sale tehnice-materiale și a perfecționării relațiilor de producție, pe măsura ștergerii treptate a deosebirilor esențiale dintre sat și oraș, dintre industrie și agricultură, dintre munca fizică și cea intelectuală. Cei zece ani care au trecut de la încheierea cooperativizării agriculturii, transformările profunde

care au avut loc în structura şi nivelul forţelor de producţie, în baza economică şi în suprastructura societăţii au îmbogăţit cu noi valenţe unitatea socialistă a poporului român, cu noi sensuri reflectate în dezvoltarea sa progresivă şi multilaterală : pe plan *economic*, întărirea comunităţii de interese fundamentale ale tuturor claselor şi categoriilor sociale, îmbinarea tot mai armonioasă a intereselor personale cu cele generale şi obşteşti ; pe plan *social*, adîncirea procesului de omogenizare a societăţii, de înlăturare treptată a deosebirilor esenţiale dintre oraş şi sat, dintre munca fizică şi cea intelectuală, concomitent cu procesul de apropiere a condiţiilor de muncă şi de viaţă de la sate cu cele de la oraşe, de îmbinare a muncii fizice cu munca intelectuală ; pe planul suprastructurii *politice-juridice*, perfecţionarea formelor de organizare a diferitelor sfere ale vieţii sociale în concordanţă cu schimbările survenite în baza economică ; pe planul *conştiinţei sociale*, apropierea continuă a conţinuturilor conştiinţei diferitelor clase şi categorii sociale în direcţia formării unei conştiinţe unice, socialiste, a întregului popor [4].

Factorul obiectiv fundamental care a permis ridicarea pe o treaptă superioară a unităţii socialiste a poporului şi implicit a bazei social-politice a acesteia — alianţa muncitorească-ţărănească — l-a constituit *consolidarea unităţii economice a societăţii*, care a determinat restrîngerea considerabilă a fenomenelor de izolare şi de individualism, accentuarea procesului de apropiere dintre diferite clase şi categorii sociale, asigurarea unei mai depline şi mai armonioase contopiri a năzuinţelor individuale ale oamenilor într-un interes general unic, stimulînd efortul lor colectiv pentru realizarea sarcinii fundamentale a etapei actuale de dezvoltare a societăţii noastre, făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

Un loc central în acest proces complex şi multilateral de dezvoltare progresivă a unităţii socialiste a poporului l-a avut şi-l are preocuparea partidului şi a statului pentru diminuarea continuă a deosebirilor esenţiale dintre sat şi oraş, dintre clasa muncitoare şi ţărănimea cooperatistă şi, pe această bază, întărirea şi consolidarea alianţei muncitoreşti-ţărăneşti.

Lichidarea opoziţiei dintre oraş şi sat şi a contradicţiei neantagoniste dintre clasa muncitoare şi ţărănime în urma victoriei depline a socialismului în ţara noastră nu înseamnă că între ele nu au mai rămas nici un fel de deosebiri, nici un fel de contradicţii. Continuă să mai existe încă deosebirea esenţială dintre oraş (industrie) şi sat (agricultură), precum şi unele deosebiri şi contradicţii neantagoniste între clasa muncitoare şi ţărănimea cooperatistă, determinate de existenţa celor două forme ale proprietăţii socialiste : proprietatea de stat a întregului popor şi proprietatea de grup cooperatistă, de unde rezultă şi raporturile întrucîtva diferite ale muncitorilor şi ţăranilor cooperatori faţă de forţele de producţie, rolul lor întrucîtva diferit în organizarea muncii sociale, precum şi modul diferit de obţinere a venitului. Aceste deosebiri, precum şi altele care privesc gradul de dezvoltare a condiţiilor de viaţă materiale ale celor două clase şi nivelul de conştiinţă al acestora, se vor diminua treptat pe măsura făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi cu deosebire în perioada construcţiei societăţii comuniste.

---

[4] Vezi şi studiul nostru *Dezvoltarea unităţii poporului român în procesul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 3.

Un pas important în această direcție îl va avea înfăptuirea Directivelor Congresului al X-lea al partidului privind planul cincinal pe anii 1971—1975 și liniile directoare ale dezvoltării economiei naționale în perioada 1976—1980, al cărei obiectiv principal îl constituie *extinderea și modernizarea bazei tehnice-materiale a socialismului*, factorul determinant care condiționează creșterea necontenită a bogăției sociale, a bunăstării materiale și spirituale a poporului, libertatea oamenilor, înflorirea personalității lor.

Realizarea acestui obiectiv, hotărîtor pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, presupune continuarea în ritm susținut a industrializării țării și, în cadrul acesteia, dezvoltarea cu precădere a industriei grele, care va permite reutilarea din punct de vedere tehnic și modernizarea tuturor celorlalte ramuri ale economiei naționale, inclusiv a agriculturii.

Extinderea și modernizarea bazei tehnice materiale a agriculturii, creșterea parcului de mașini și de unelte agricole, mecanizarea complexă și multilaterală a producției agricole, folosirea pe scară largă a metodelor agrozootehnice intensive, intensificarea procesului de chimizare și înfăptuirea unui vast program de irigații [5] vor determina *apropierea agriculturii de nivelul industriei în ceea ce privește înzestrarea tehnică și organizarea producției, transformarea muncii din agricultură într-o variantă a muncii industriale.*

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate va aduce după sine organizarea mai rațională și sistematizarea mai bună a teritoriului țării noastre, înfăptuirea unui vast program de urbanizare, crearea de noi centre orășenești și organizarea pe baze științifice a vieții comunelor și satelor, astfel încît să se asigure *apropierea treptată a satului de oraș, a condițiilor de viață de la sate de cele de la orașe.*

Problema ridicării satului la un înalt grad de civilizație și de progres social a fost larg analizată în ultimii ani de către conducerea de partid și de stat, măsurile adoptate în acest sens găsindu-și concretizarea atît la Congresul al IX-lea, cît și la cel de al X-lea, dar mai cu seamă la Conferința Națională din decembrie 1967, care a elaborat un vast program național de sistematizare a localităților rurale. Pe această linie se înscriu de asemenea și cele două programe naționale privind gospodărirea apelor și dezvoltarea zootehniei, a căror înfăptuire va contribui, așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, la accelerarea procesului de ridicare economică, socială și culturală a satului românesc, la apropierea treptată a condițiilor de viață ale acestuia de cele ale orașului [6].

---

[5] În vederea dezvoltării și modernizării bazei tehnice-materiale a agriculturii, statul va aloca pentru perioada 1971—1975 investiții de peste 80 de miliarde de lei, adică de două ori mai mult decît s-au investit în cincinalul trecut. La acest volum de investiții se va adăuga aportul financiar al cooperativelor agricole de producție, care însumează circa 200 de miliarde de lei. Pe această bază, parcul de tractoare va crește de la 111 000 în 1971 la 120 000 în 1975, iar numărul de combine autopropulsate de la 2 500 în 1971 la 12 000 în 1975. Cantitatea de îngrășăminte chimice substanță activă va crește de la 938 000 de tone în 1971 la circa 1 955 000—2 115 000 de tone în 1975. În aceeași perioadă se va amenaja pentru irigații o suprafață de 1 250 000 ha, astfel încît la sfîrșitul anului 1975 suprafața totală amenajată să ajungă la 2 100 000 ha (vezi *Legea pentru adoptarea planului cincinal de dezvoltare economico-socială a R.S.R. pe perioada 1971—1975*, în „Scînteia" din 22 octombrie 1971).

[6] Vezi „Scînteia" nr. 8 392 din 10 aprilie 1970.

Pentru a apropia tot mai mult mediul rural de cel urban, se preconizează ca în perioada 1971—1975 şi în perspectivă pînă în 1980 să se continue orientarea dată actualului cincinal de a se dezvolta din punct de vedere industrial zonele rămase în urmă [7]. Se vor asigura repartizarea mai judicioasă pe teritoriu şi creşterea într-un ritm mai susţinut a industriei locale, înfiinţarea în cooperativele agricole de producţie a unor unităţi pentru industrializarea şi semiindustrializarea produselor agricole, pentru prestări de serviciu de uz gospodăresc pentru populaţia satelor, dezvoltarea unor întreprinderi mixte cu participarea sectorului de stat şi a celui cooperatist (combinate pentru prelucrarea industrială a produselor agricole).

Un aport însemnat în această direcţie îl va avea aplicarea măsurilor adoptate de conducerea de partid şi de stat cu privire la *extinderea cooperării în producţie* a sectorului de stat şi a celui cooperatist din agricultură, făcîndu-se astfel şi pe această cale un pas înainte spre apropierea celor două sectoare agricole socialiste, spre omogenizarea socialistă a satului. Această cooperare, spunea tovarăşul Nicolae Ceauşescu, reprezintă o nouă formă de ajutor pe care clasa muncitoare, statul oamenilor muncii îl acordă ţărănimii muncitoare pentru dezvoltarea sectorului cooperatist, pentru creşterea producţiei agricole şi ridicarea economică şi socială a satului, pentru îmbunătăţirea condiţiilor de muncă şi de trai ale întregii ţărănimi [8].

Aceasta impune totodată ca o cerinţă imperioasă, concentrarea eforturilor proprii ale ţărănimii de dezvoltare a cooperativelor agricole de producţie, pentru a face din ele unităţi economice sociale puternice, de sporire a contribuţiei sale la aprovizionarea oraşului şi la eforturile generale de dezvoltare a ţării. În acest sens tovarăşul Nicolae Ceauşescu arăta că este necesar să se desfăşoare o largă activitate politică educativă pentru ca fiecare producător agricol să înţeleagă că are datoria să lucreze în cele mai bune condiţii şi la timp întreaga suprafaţă de pămînt care, indiferent de proprietate, constituie un bun naţional şi trebuie să servească interesele generale ale ţării, creşterii producţiei agricole, aprovizionării întregii populaţii.

Un rol hotărîtor în ridicarea economică şi social-culturală a satului românesc, în apropierea treptată a condiţiilor de viaţă ale acestuia de cele

---

[7] Elocvent în acest sens este faptul că investiţiile alocate pentru realizarea şi punerea în funcţiune a unor noi capacităţi în judeţele mai puţin dezvoltate — Bistriţa-Năsăud, Buzău, Covasna, Dîmboviţa, Harghita, Ilfov, Satu-Mare, Vrancea, Tulcea etc. — vor face ca producţia industrială a acestora să crească în 1975 cu circa 50—86% faţă de realizările anului 1970 (*Investiţiile, temelia dezvoltării rapide şi armonioase a economiei noastre naţionale*, în „Scînteia" nr. 8 949 din 26 octombrie 1971).

[8] Nicolae Ceauşescu, *Cuvîntare la plenara C.C. al P.C.R., din 17—19 martie 1970*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 24. Pe această linie se înscriu şi recentele măsuri adoptate de Comitetul Executiv al C.C. al P.C.R. din decembrie 1971 cu privire la : anularea restituirii de către cooperativele agricole de producţie care se găsesc în situaţii mai grele a unor credite în sumă de 1,15 miliarde lei acordate de stat în perioada anterioară anului 1968 şi scadente la plată în 1972 ; alocarea de la bugetul de stat a sumei de 350 000 000 de lei pentru a sprijini unele cooperative agricole să-şi achite contribuţia la Casa de pensii pentru anul 1971 ; acordarea unui credit de pînă la 500 000 000 de lei, rambursabil în anul 1972, cooperativelor agricole care au livrat produse pe bază de contract la fondul de stat, pentru plata retribuirii cuvenite membrilor cooperatori în raport cu munca efectiv prestată. La toate acestea se adaugă introducerea încă din 1971 a alocaţiei pentru copiii cooperatorilor, mărirea pensiilor membrilor C.A.P., precum şi trecerea la acordarea asistenţei sanitare gratuite pentru ţăranii cooperatori şi familiile lor.

ale oraşului îl va avea traducerea în viaţă a programului naţional de sistematizare şi de urbanizare a mediului rural. Potrivit acestui program, în viitorii 15—20 de ani urmează să se desfăşoare o vastă activitate de dezvoltare şi de sistematizare a localităţilor rurale, crearea a 250—300 de noi centre urbane, dublîndu-se astfel numărul oraşelor existente. Ca urmare a studiilor întocmite de consiliile populare judeţene au fost selectate pînă în prezent 340 de localităţi care întrunesc cele mai bune condiţii şi posibilităţi pentru a deveni centre economice şi sociale cu caracter urban[9].

În noile centre cu caracter urban se vor putea amplasa unităţi industriale de prelucrare şi de valorificare superioară a producţiei vegetale şi animale, unităţi sau secţii ale unor întreprinderi republicane sau locale, ale cooperaţiei meşteşugăreşti sau de consum, staţiuni de maşini şi tractoare, importante instituţii social-culturale şi comerciale (case de cultură, cinematografe, licee, şcoli profesionale, spitale, policlinici, magazine universale, complexe meşteşugăreşti etc.).

În paralel se vor dezvolta şi celelalte sate, în special centrele de comună, care vor deveni unităţi puternice, cu adevărat centre social-economice şi culturale şi care vor avea deplina capacitate de a valorifica la maximum posibilităţile materiale şi umane din mediul rural. Drept rezultat, forţele de producţie ale acestora vor creşte continuu, felul de viaţă al ţăranului se va modifica permanent în procesul apropierii treptate a nivelului satului de cel al oraşului. Pătrunderea accentuată a ştiinţei şi tehnicii în agricultură, mecanizarea, chimizarea, folosirea celor mai moderne procese agrozootehnice, profesionalizarea, calificarea şi specializarea ţăranilor cooperatori vor determina lărgirea orizontului ştiinţific, tehnic şi cultural al acestora. Pe aceste căi se vor produce schimbări importante în ceea ce priveşte structura satului, caracterul muncii în agricultură, profilul profesional al ţăranilor, nivelul lor cultural-ştiinţific. Totodată, măsurile adoptate de partid cu privire la organizarea şi la planificarea producţiei şi a muncii în agricultură, la îmbunătăţirea sistemului de remunerare a cooperatorilor în raport cu cantitatea şi calitatea muncii depuse vor contribui la perfecţionarea relaţiilor sociale la sate, la formarea şi la dezvoltarea conştiinţei socialiste a oamenilor muncii din agricultură. Un rol hotărîtor îl va avea în această privinţă programul de măsuri adoptat de Plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971 cu privire la îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi educaţia socialistă a maselor, pentru aşezarea relaţiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste şi comuniste. Aşa cum sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu în cuvîntarea sa la Conferinţa pe ţară a secretarilor comitetelor de partid şi a preşedinţilor consiliilor comunale, în sate şi comune, la fel ca în alte sectoare de activitate, va trebui să se asigure combaterea fermă a tuturor fenomenelor negative, a speculei, furturilor, delapidărilor, lipsei de grijă faţă de avutul obştesc. Comitetele de partid şi consiliile populare comunale vor trebui să desfăşoare o largă muncă politică-educativă, să se preocupe permanent de dezvoltarea proprietăţii obşteşti, de întărirea sentimentului

[9] Vezi lucrările Conferinţei pe ţară a secretarilor comitetelor de partid şi a preşedinţilor consiliilor populare comunale („Scînteia" nr. 9 006 din 22 decembrie 1971).

răspunderii colective faţă de gospodărirea satelor, faţă de dezvoltarea generală a comunelor patriei noastre [10].

Toate acestea vor contribui, fără îndoială, la întărirea şi la consolidarea alianţei dintre clasa muncitoare şi ţărănimea cooperatistă şi, implicit, la dezvoltarea progresivă şi multilaterală a unităţii socialiste a întregului popor, puternică forţă motrice a societăţii noastre socialiste, chezăşia făuririi cu succes a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, a mersului nostru înainte spre societatea fără clase, societatea comunistă.

În lumina celor de mai sus, acum cînd se împlinesc zece ani de la încheierea cooperativizării, putem aprecia şi mai mult însemnătatea istorică a înfăptuirii acestui proces deosebit de complex şi dificil, care a însemnat, aşa cum sublinia secretarul general al partidului, „o uriaşă victorie istorică, o adevărată revoluţie în viaţa ţărănimii şi a satului românesc şi a deschis calea pentru înflorirea agriculturii noastre, pentru ridicarea ţărănimii la un nou nivel atît din punct de vedere social cît şi al vieţii sale materiale şi spirituale" [11].

---

[10] *Cuvîntarea tovarăşului Nicolae Ceauşescu la prima Conferinţă pe ţară a secretarilor comitetelor de partid şi a preşedinţilor consiliilor populare comunale*, în „Scînteia" nr. 9 009 din 25 decembrie 1971.

[11] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la consfătuirea de lucru cu activul de partid din domeniul ideologiei şi al activităţii politice şi cultural-educative. 9 iulie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 23.

ŢĂRĂNIMEA COOPERATISTĂ

DE

MARIA STĂNESCU

I. MODIFICĂRI ÎN DIVIZIUNEA MUNCII ŞI A SPECIALIZĂRII FORŢEI DE MUNCĂ

În evoluţia activităţii social-economice a cooperativelor agricole, rolul şi importanţa familiilor s-au modificat. Dacă înainte familia ţărănească reprezenta o celulă relativ autonomă de producţie, în care capul familiei era în acelaşi timp şi conducătorul întreprinderii agricole de tip familial, în cadrul noii forme de proprietate fiecare membru al familiei devine factor individual al producţiei cooperativei.

De aceea în judecarea aportului la muncă în cadrul cooperativei nu se va mai porni de la locul familiei, ci de la acela al *membrilor componenţi ai unităţii agricole*, indiferent de gradul de rudenie sau de subordonare familială. Acest proces nou de estimare economică şi socială a aportului la activitatea cooperativei a impus utilizarea unor indicatori statistici atît la nivelul unităţilor agricole, cît şi al agriculturii în ansamblu. Indicatorii economici care măsoară aportul la activitatea cooperativei au, pe de o parte, o însemnătate economică pentru urmărirea gradului de participare sau de neparticipare a membrilor cooperatori şi a productivităţii muncii în unităţile agricole, iar pe de altă parte o importanţă pe plan social, deoarece un contingent al populaţiei agricole devine inapt de muncă fie datorită vîrstei, fie datorită unei incapacităţi temporare sau definitive, dar care trebuie să participe la veniturile cooperativei în virtutea patrimoniului material adus sau a muncii depuse în timpul validităţii.

Dată fiind structura de vîrstă şi capacitatea fizică diferită a celor care formează masa de membri cooperatori, volumul potenţial de forţă de muncă în C.A.P. trebuie luat în considerare numai pe baza analizei fiecărei categorii de vîrstă şi sex şi judecat atît în prezent, cît şi în perspectiva modificărilor care survin în această structură.

Rev. Filoz., **19**, 3, p. 341–349, Bucureşti, 1972

Este cunoscut faptul că munca se organizează și se divizează conform uneltelor de care dispune [1]. Dacă în cadrul gospodăriei familiale organizarea muncii era în funcție de mijloacele de muncă și de numărul membrilor

Structura țărănimii cooperatiste în raport cu gradul de validitate în muncă (în %)

Indicatori	1963	1970
Numărul membrilor familiilor de cooperatori	100,0	100,0
— din care : bărbați	100,0	100,0
Numărul membrilor familiilor de cooperatori pînă la 15 ani	30,8	28,8
— din care : bărbați	28,5	33,6
Membri cooperatori peste 60 de ani	11,9	12,4
— din care : bărbați	11,2	13,0
Cooperatori adulți inapți de muncă	3,2	3,0
— din care : bărbați	3,1	3,4
Cooperatori potențiali de muncă	54,1	55,8
— din care : bărbați	57,2	50,0

familiei cu capacitate potențială, în cadrul cooperativei agricole de producție s-a impus o formă cu totul nouă de organizare a muncii. Locul grupului familial este luat de alte forme de colectivitate : echipa, brigada etc.

Organizarea cooperatistă a muncii a instituit și noi ierarhii în conducerea grupurilor de muncă. De la autoritatea tatălui, conducător al familiei, care avea și autoritatea profesională, s-a trecut la autoritatea șefului de echipă sau de brigadă, care este nu numai conducătorul administrativ-organizatoric, ci și o persoană cu calificarea cerută de profilul producției agricole respective.

Noua formă economică și socială de organizare a muncii a fost impusă cooperativelor agricole ca un factor obiectiv, generat de *dimensiunea întreprinderii, structura producției, utilajele și mașinile folosite în procesul muncii, procesele tehnologice* etc. Acești factori economici și tehnici au adîncit diviziunea muncii în cadrul activității fiecărei unități cooperatiste, *s-au creat profesiuni și specializări inexistente înainte* în cadrul gospodăriei agricole de tip familial. Pe lîngă profesiunile cu caracter tehnic solicitate de diversitatea utilajelor și a mașinilor agricole, al căror număr a sporit de la un an la altul, au apărut și profesiuni în activitățile administrative, comerciale și social-educative care se creează în interiorul întreprinderilor agricole cooperatiste. S-a produs, așadar, pe plan economic și social o adîncire și o lărgire a diviziunii muncii în cadrul cooperativei

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 147.

agricole de producţie. Acest proces a făcut ca agricultorul multiprofesional din cadrul gospodăriei de tip familial să devină în condiţiile întreprinderii cooperatiste un specialist pe anumite faze ale procesului de muncă, să-şi limiteze munca doar la unul sau la două domenii ale activităţii economice şi sociale ale cooperativei agricole.

Acest proces de natură pur economică a avut implicaţii semnificative pe plan social. S-au creat meserii şi profesiuni diferenţiate între ele din punctul de vedere a) al condiţiilor în care se desfăşoară munca; b) al complexităţii muncii prestate, c) al rangului social în activitatea respectivă (conducere, educaţie, administraţie, producţie propriu-zisă etc.). Desigur că factorii menţionaţi mai sus au creat şi suportul economic al stratificării pe plan social a grupului de ţărani cooperatori, *grup omogen în perioada de început a creării întreprinderilor cooperatiste.*

O analiză chiar foarte sumară a structurii sectoarelor de activitate din întreprinderea cooperatistă ne evidenţiază existenţa diferitelor categorii sociale în rîndul membrilor cooperatori.

De la munca desfăşurată pe scară largă la cultura de cîmp şi în creşterea animalelor, considerată ca muncă simplă fără o calificare instituţională, s-a trecut treptat la alte activităţi, diferenţiate între ele prin gradul de complexitate al muncii şi al diviziunii muncii. În întreprinderile cooperatiste, pe lîngă activitatea de producţie agricolă propriu-zisă, ramificată în funcţie de profilul întreprinderii în cultură mare de cîmp, legumicultură, viticultură, pomicultură, zootehnie, s-au dezvoltat activităţi complimentare, ca transporturi, construcţii, prelucrarea produselor agricole, comercializare. De asemenea s-au creat şi s-au dezvoltat, în funcţie de mărimea întreprinderii, activităţi cu caracter administrativ (serviciu de contabilitate, casierie, paznici, personal de serviciu) şi social-educativ (grădiniţe, creşe).

În funcţie de gradul de complexitate a muncii care include, bineînţeles, şi un nivel de pregătire profesională superior muncii simple, s-au diferenţiat în întreprinderile cooperatiste mai multe structuri sociale, pe care le-am grupa după considerentele mai sus prezentate în următoarele grupe:

1) *grupul de conducători la toate nivelele de organizare a activităţii cooperaţiei*: a) preşedinte; b) vicepreşedinte; c) contabil şef; d) brigadieri; în această grupă am include şi personalul de specialitate în producţie agricolă care nu provine din membrii cooperativei: e) inginer-şef; f) ingineri;

2) *grupul persoanelor care desfăşoară muncă în activitatea administrativă şi social-educativă*; a) contabili; b) casieri; c) magazioneri; d) personal de la creşe şi grădiniţe;

3) *grupul personalului cu calificare tehnică*: a) şoferi; b) mecanici; c) electricieni; d) personal din activitatea de construcţii şi reparaţii;

4) *membrii cooperatori care muncesc în producţia agricolă propriu-zisă*: a) brigăzi de cîmp; b) brigăzi zootehnice; c) brigăzi pentru lucrări de îmbunătăţiri funciare; d) alte activităţi.

Aşadar, în rîndul membrilor cooperatori, care cu 20 de ani în urmă reprezentau o clasă omogenă din punctul de vedere al pregătirii profesionale şi al conţinutului muncii, s-a desfăşurat şi continuă să se desfăşoare un amplu proces de diversificare a profesiunilor şi a ocupaţiilor în activitatea întreprinderilor cooperatiste. De asemenea tehnica modernă utilizată în

procesul producției agricole a solicitat folosirea de către întreprinderile cooperatiste a unui număr mereu sporit de specialiști cu calificare medie și superioară care să conducă tehnologiile de producție agricolă sau activitatea de evidență contabilă și statistică a patrimoniului cooperativelor. Încă din 1963 s-a ajuns la încadrarea în fiecare C.A.P. a cîte unui inginer agronom, iar în 1970 în toate întreprinderile cooperatiste s-a angajat în plus încă un inginer specialist pe profilul unității : zootehnie, horticultură. Aceste cadre cu studii superioare sînt dublați în multe cooperative agricole de absolvenți ai școlilor medii tehnice de specialitate : agronomie, horti-viticultură, zootehnie, veterinari, al căror număr a sporit de la 1 908 în 1963, la 3 556 în 1970. La rîndul ei, diversificarea activității de planificare și de evidență contabilă și statistică a generat un necesar sporit de economiști, al căror număr a fost într-o permanentă creștere : de la 636 în 1963 la 4 480 în 1970.

Dezvoltarea și diversificarea activității întreprinderilor cooperatiste, lărgirea pe multe planuri a legăturilor economice cu alte întreprinderi neagricole furnizoare de utilaje, îngrășăminte materiale ș.a., diversificarea activității pe plan financiar, comercial, juridic etc., au impus ca în conducerea cooperativelor și a organelor de decizie să fie persoane competente în aceste domenii. Ca atare, președinții multor cooperative aleși din rîndul membrilor cooperatori, a căror competență profesională nu era diferită de a celorlalți agricultori, nu au reușit să facă față activității economice a unităților în condițiile noi ale dezvoltării complexe. A fost necesară desfășurarea unui larg proces de instruire școlară a conducătorilor cu aptitudini în acest domeniu. În multe cooperative au fost aleși ca președinți unii ingineri, în acest fel explicîndu-se creșterea numărului de președinți cu studii superioare de la 172 în 1963, la 505 în 1970. De asemenea a sporit numărul celor cu calificare pe baza studiilor în licee și școli profesionale de la 258 în 1963 la 310 în 1970. Acest proces, în ansamblul lui, a fost determinat în principal de însemnătatea pe plan economic și social a rolului conducerii și al organelor de decizie.

II. NECESARUL DE FORȚĂ DE MUNCĂ ÎN AGRICULTURA COOPERATISTĂ

O trăsătură caracteristică a țărănimii cooperatiste în etapa actuală este faptul că numărul membrilor cooperatori apți de muncă* în calitate de proprietari ai mijloacelor de producție ale acestor unități nu reprezintă în același timp și volumul forței de muncă care participă la activitatea cooperativelor. De aceea pentru aprecierea corectă a situației forței de muncă în unitățile cooperatiste trebuie făcută distincție între următoarele grupuri sociale 1) populația agricolă cooperatistă ; 2) forța de muncă potențială sau aptă de a efectua lucrări agricole sau alte activități ; 3) forța de muncă ocupată efectiv (activă) ; 4) necesarul de forță de muncă.

Deși prin conținutul lor exprimă elemente economice și sociale comune, între acești indicatori există o ordine de mărime. *Populația agricolă cooperatistă* reprezintă totalul membrilor familiilor de cooperatori ; *forța de muncă potențială* sau *aptă de muncă* exprimă totalitatea membrilor

* Avem în vedere numai grupa celor în vîrstă de muncă (15—62 de ani), dar numărul de membri cooperatori proprietari asupra averii obștești este mai mare, incluzînd și pensionarii.

cooperatori cuprinși între anumite limite de vîrstă și considerați apți sau valizi de a participa la procesul producției agricole; *forța de muncă ocupată (activă)* reprezintă acea parte din populația agricolă aptă de muncă care participă efectiv și desfășoară în mod obișnuit o activitate profesională în cadrul cooperativei; *necesarul de forță de muncă* este indicatorul cu gradul cel mai mare de exactitate asupra persoanelor care participă sau trebuie să participe la activitatea cooperativei în funcție de profilul și de dimensiunile întreprinderii. Acești indicatori, prezentați într-o ordine de mărime, apar în următoarea scară: $1 > 2 > 3 > 4$.

Prin crearea cooperativelor agricole a apărut o densitate diferită de brațe de muncă de la o cooperativă la alta, de la o zonă la alta, fapt explicat de procesul istoric al repartizării teritoriale neuniforme a populației agricole. Densitatea în repartiția teritorială a forței de muncă din agricultură a determinat și o densitate diferită de la un județ la altul. Dacă în județul Brașov exista, în 1970 o densitate de 17,7 persoane la 100 ha, în județele Dîmbovița, Vîlcea și Vrancea s-au înregistrat peste 60 de persoane potențiale de muncă la 100 ha. În restul județelor, sau, mai exact, în 27 de județe, densitatea forței de muncă era situată între 30 și 60 de persoane.

Din această cauză, situația forței de muncă în cooperativele agricole nu trebuie judecată numai în funcție de indicatorii 1 și 2 expuși mai sus, care nu exprimă prin conținutul lor și gradul de participare la muncă sau necesarul de muncă. De asemenea indicatorul 3, privind forța de muncă ocupată sau activă, nu exprimă decît o participare extensivă la activitatea întreprinderii cooperatiste. De aceea situația forței de muncă în cadrul cooperativelor trebuie analizată în funcție de *necesarul de persoane apte de muncă*, acesta putînd da o imagine reală a excedentului sau deficitului în fiecare unitate. În acest domeniu nu s-a reușit pînă în prezent să se determine pentru întreprinderile cooperatiste *o planificare științifică a necesarului de brațe de muncă*. Realizările din domeniul normării muncii pe lucrări în cadrul fiecărui sector de activitate agricolă sau neagricolă din întreprinderile cooperatiste nu s-au concretizat în final în stabilirea unor indicatori generali pe C.A.P. care prin conținutul lor să determine cu exactitate: 1) numărul fizic al persoanelor apte de muncă necesare; 2) profesiunile și calificările determinate pentru executarea lucrărilor impuse de planurile de producție; 3) cheltuielile necesitate de formarea lucrătorilor în direcțiile date de orientarea planurilor de perspectivă.

Volumul forței de muncă ocupate sau active în activitatea agricolă a cooperativelor de producție a cunoscut un proces de reducere permanentă ca urmare a înzestrării agriculturii cu mijloace tehnice de muncă. Creșterea gradului de mecanizare a lucrărilor efectuate a avut ca primă consecință accentuarea fenomenului scăderii populației ocupate în agricultură. De la constituirea unităților agricole cooperatiste pînă în prezent s-a produs o întreagă revoluție în potențialul energetic al muncii, iar gradul de mecanizare al lucrărilor agricole de cîmp și al lucrărilor din sectorul zootehnic, din legumicultură, pomicultură și viticultură a cunoscut un nivel în ascensiune.

Crearea de noi locuri de muncă în alte sectoare neagricole care asigură venituri mai ridicate a generat în această perioadă o mobilitate geografică și profesională puternică în rîndul țărănimii cooperatiste apte de muncă, din care ponderea cea mai ridicată o deține forța de muncă mascu-

lină. De asemenea, în cadrul grupei sociale de migranți permanenți, o pondere mare dețin cooperatorii din generația tînără, atît cea existentă la formarea cooperativelor agricole, cît și aceea care s-a ridicat în decursul anilor.

Gradul de participare a membrilor cooperatori la activitatea cooperativelor agricole (în %)

Indicatorii	1963	1970
1. Cooperatori potențiali de muncă totali	100,0	100,0
2. Cooperatori potențiali de muncă care au participat la activitatea cooperativelor agricole	79,2	57,0

Acest proces al plecării unei părți din totalul membrilor cooperatori apți de muncă spre activități în afara cooperativei lor, indiferent dacă munca pe care o desfășoară este efectuată tot în agricultură (stațiuni de mașini și tractoare, întreprinderi agricole de stat) sau în ramuri neagricole, este generat de două cauze economice : 1) necesarul de forță de muncă în întreprinderile cooperatiste este mai mic decît forța de muncă potențială existentă la crearea cooperativelor și 2) nevoia unor venituri permanente mai mari decît cele pe care le obțineau în cadrul cooperativelor în condițiile existenței unui surplus de forță de muncă.

Dacă prima cauză — limitele necesarului de forță de muncă în cadrul cooperativei — apare ca o necesitate a legii economice obiective a creșterii productivității muncii, lege care presupune la aceeași producție cheltuieli de muncă vie în proporții mai reduse, dar de calificare mai înaltă, în cazul celei de-a doua cauze — nivelul veniturilor — procesul este mai complex. Desigur că existența unui surplus de forță de muncă la aceeași suprafață agricolă adusă în cooperativă de membrii ei fondatori are repercusiuni asupra procesului repartiției și asupra veniturilor, în sensul scăderii nivelului lor pe cooperator. Dar, în măsura în care conducerea cooperativei, înțelegînd prin aceasta capacitatea tuturor agenților de competență decizională și executivă din cadrul acestei colectivități umane, reușește să asigure o diversificare și o lărgire a activităților încadrate în fluxul nevoilor sociale ale economiei naționale, nivelul veniturilor poate să crească. În felul acesta, excedentul de forță de muncă care apare peste necesarul determinat de structura producției, de nivelul tehnicii utilizate și de dimensiunile întreprinderii poate fi absorbit de noile activități pe care colectivitatea de cooperatori au hotărît să le creeze pentru a produce noi valori materiale.

În virtutea cerințelor legilor economice obiective ale socialismului, a legii dezvoltării planice proporționale a economiei naționale, diversificarea activităților în cadrul unor cooperative (și în special al celor de tip industrial) poate să aibă menirea de a opri mobilitatea surplusului de forță de muncă, în alte cooperative este necesară stimularea acestei mobilități pentru ca agricultura să-și poată realiza funcția economică-socială de sursă de aprovizionare cu forță de muncă a ramurilor neagricole.

Deși procesul migrării forței de muncă din agricultura cooperatistă este considerat în ansamblul său ca un proces legic obiectiv, o analiză mai amplă evidențiază o serie de cauze și de efecte care pot fi cuantificate cu plus sau minus pentru această ramură a economiei naționale.

S-a vorbit în paragraful 1 despre larga diviziune socială a muncii care s-a produs în întreprinderile agricole cooperatiste și despre diversitatea ocupațiilor în cadrul activității economice a cooperativelor. Acest fenomen a produs în același timp și o stratificare pe plan social a grupelor de membri cooperatori, creîndu-se o serie de roluri și funcții în relațiile interpersonale statornicite în acest organism de producție care este întreprinderea cooperatistă. Din analiza sumară făcută în paragraful amintit reiese că locurile și funcțiile din primele trei grupuri sînt limitate ca număr, deși unele depind de dimensiunile și aria de activitate a cooperativelor. Masa mare a membrilor cooperatori efectuează o muncă cu o calificare simplă, raportată la restul funcțiilor și la profesiunile solicitate de celelalte activități din cadrul cooperativei. Este însă cunoscut faptul că aspirațiile oricărui individ se concretizează și în dorința de ascensiune pe treptele calificării și ale funcțiilor oferite de structura organizațională a oricărei unități economice-sociale, iar orice membru al cooperativelor agricole, conștient de aceste aspirații dorește să și le împlinească. Nivelul satisfacției individuale este, pe de altă parte, corelat cu un anumit nivel al recompensei (materiale sau morale). Așa cum susțin unii sociologi și psihologi, comportamentul unui om normal este determinat de structura de necesități personale și de modul în care individul este motivat să-și realizeze necesitățile așa cum le vede el și nu cum crede altcineva că ar trebui să fie acestea[2].

Dacă analizăm sub această latură a satisfacției sau a insatisfacției profesionale psihologia membrilor cooperatori care au plecat să activeze în alte întreprinderi, obținem o gamă variată de motive care explică intensitatea procesului migrațiunii. Unele studii publicate au semnalat, în special pentru grupa tînără de forță de muncă din agricultură, această diversitate de motivații psihosociale ale migrațiunii definitive, temporare sau zilnice.

Problema profesiunii constituie astăzi pentru cooperatorii agricoli o preocupare esențială. Dorința de a învăța o meserie, de a urma o școală medie profesională sau chiar studii superioare sînt manifestări generale ale tendințelor populației agricole de a trece de la un statut social moștenit prin vechea profesiune a părinților la altul nou, generat de noua structură economică și socială atît a satului, cît și a orașului, dar mai ales a acestuia din urmă. Se remarcă o tendință spre profesiuni cu trepte superioare de studii, spre meserii de prestigiu social. Profesiunea veche de agricultor, care subînțelegea o muncă necalificată în cultura plantelor sau în creșterea animalelor, are o pondere foarte redusă în scara valorilor de aspirații.

Asemenea fenomene semnalate în rîndul populației agricole și rurale în general sînt prezentate în cadrul unor analize mai detaliate sau mai restrînse într-o serie de lucrări cu caracter sociologic [3].

---

[2] *Știința conducerii societății*, București, Edit. politică, 1971, p. 326.

[3] Monografia *Buciumi — un sat din țara de sub munte*, București, Edit. Academiei, 1970; *Tineretul rural '68*, București, Edit. Academiei, 1970; Mihai Merfea, *Conștiința socialistă a țărănimii cooperatiste*, București, Edit. științifică, 1971.

Alături de factorii de natură psihosocială ai mobilității *pe plan vertical* în direcția schimbării structurii profesiilor, sînt o serie de factori economici care determină o mobilitate *pe plan geografic* a forței de muncă din agricultura cooperatistă, numită și *mobilitatea orizontală*, plecarea de la o localitate la alta. S-a vorbit de gradul de utilizare și de necesarul de forță de muncă, subliniindu-se faptul că, acolo unde există un surplus de populație aptă de muncă față de necesar și gradul de utilizare este scăzut, apar și venituri scăzute față de posibilitatea de muncă a membrilor cooperatori. Acest fenomen economic a determinat o mobilitate geografică foarte intensă a unei părți a membrilor cooperatori (de regulă, bărbați din familie) spre alte întreprinderi care desfășoară o activitate agricolă (întreprinderi de stat) sau neagricolă (industrie, construcții, transport etc.) situate în localități limitrofe zonei în care locuiesc sau în zone mai depărtate.

A apărut așadar, pe lîngă procesul legic obiectiv al plecării planificate a unei părți din populația rurală spre orașe și localități industriale pentru a satisface necesarul de forță de muncă al întreprinderilor respective, și un proces de mobilitate nedirijat, ca o dezordine întîmplătoare, care s-a concretizat în plecări temporare, sezoniere, navetism zilnic între localități rurale și localități de tip urban. Anchetele sociologice efectuate asupra acestui fenomen reliefează faptul că deplasările populației rurale apte de muncă, cu preponderență membrii cooperativelor agricole, sînt orientate în cea mai mare parte spre industrie, însă o pondere însemnată revine și altor sectoare și chiar agriculturii. Fenomenul de navetism s-a generalizat și el se produce nu numai de la sat spre oraș, ci și de la sat la sat. Gradul de mobilitate geografică este însă foarte diferit de la un județ la altul chiar și în ceea ce privește fluxul de forță de muncă de la un sat la altul.

O problemă importantă ridicată la Congresul al II-lea al Uniunii Naționale a Cooperativelor Agricole de Producție este atragerea la conducerea unităților a femeilor, care dețin o pondere importantă în totalul populației agricole participante la muncă. De asemenea s-a reliefat necesitatea atragerii tineretului în mai mare măsură la activitatea cooperativelor agricole, aceasta fiind cu atît mai importantă cu cît intensificarea procesului de modernizare a agriculturii, dezvoltarea activităților industriale și a prestărilor de servicii solicită asigurarea unui număr tot mai mare de tineri cu un grad ridicat de calificare în diferite profesii.

Desigur, mobilitatea geografică și profesională a populației rurale trebuie privită mai larg, deoarece plecarea din localitatea de domiciliu în altele unde desfășoară activitatea neagricolă presupune și o schimbare de profesiune. În ansamblul său, acest proces reprezintă de fapt exercitarea uneia dintre funcțiile economice și sociale ale agriculturii, aceea de sursă de brațe de muncă pentru celelalte ramuri și sectoare.

Dar, indiferent dacă acest proces al migrațiunii este favorabil pentru economia de ansamblu sau nefavorabil pe plan teritorial din cauza apariției unui deficit numeric sau calitativ al forței de muncă în agricultura cooperatistă, în esență are loc un proces al îndepărtării unei părți a țărănimii cooperatiste de mijloacele de producție asupra cărora este proprietară și *trecerea ei în rîndul clasei muncitoare și al păturii intelectuale*. Din analiza numărului de cooperatori și a structurii lui în raport cu gradul de

participare sau de neparticipare la activitatea cooperativei rezultă că această clasă socială este divizată în prezent în următoarele grupe: 1) cooperatori care lucrează *permanent* în afara cooperativei; 2) cooperatori care lucrează *sezonier* în cadrul cooperativei sau în afara cooperativei; 3) cooperatori care lucrează *un timp parțial* în afara cooperativei sau, invers, în interiorul cooperativei; 4) țărănimea cooperatistă propriu-zisă.

Din punctul de vedere al elementelor economice care definesc clasele sociale se poate considera că prima grupă — cooperatorii agricoli care lucrează permanent în afara cooperativei nu mai face parte din clasa țărănimii cooperatiste, ei fiind salariați, indiferent de ramura economică și localitatea unde își desfășoară activitatea.

Cooperatori din grupa 2 și 3 cheltuiesc timp de muncă fie în întreprinderi agricole de stat, fie în alte cooperative din aceeași zonă sau alte zone, fie în întreprinderi neagricole. În măsura în care munca efectuată în activități neagricole le asigură o calificare și o profesiune, ei trec din rîndul țărănimii cooperatiste în rîndul clasei muncitoare sau al celorlalte categorii sociale. Nu există pînă în prezent studii elaborate pe această problemă care să cuantifice fenomenul respectiv.

Ceea ce putem considera cu certitudine că *reprezintă clasa țărănimii cooperatiste sînt membrii cooperatori care activează numai în cadrul întreprinderilor cooperatiste, fiind proprietari nu numai asupra mijloacelor de producție aduse în momentul creării cooperativei, ci și asupra averii dezvoltate ca urmare a muncii lor.* Prin urmare, aceasta ar echivala cu numărul membrilor cooperatori care lucrează permanent în cooperativă cu fondul de timp necesar și posibil creat de activitățile fiecărei cooperative în parte. Această cifră a reprezentat pentru anul 1970, după datele oferite de darea de seamă centralizatoare a întreprinderilor cooperatiste, 3 376 206 persoane. Deși asupra acestei cifre ne exprimăm rezerve legate de exactitatea înregistrărilor, o luăm ca o mărime absolut concludentă asupra volumului numeric al *țărănimii propriu-zis cooperatiste din țara noastră.*

Putem aprecia că, pe măsură ce se va determina pe baze cît mai științifice necesarul de forță de muncă în agricultura cooperatistă, numărul membrilor cooperatori care vor lucra în aceste întreprinderi se va reduce, aceasta înscriindu-se în procesul general al micșorării volumului de muncă ocupat în agricultură ca ramură a economiei naționale. Previziunile făcute cu privire la forța de muncă pe ansamblul agriculturii în viitorii douăzeci de ani arată o reducere considerabilă a populației ocupate în agricultură: circa 20% din totalul persoanelor apte de muncă cuprinse în ansamblul activităților economice și sociale. „Ca urmare a industrializării accelerate a țării, la sfîrșitul următoarelor două decenii circa 80% din populația ocupată a țării va lucra în ramurile neagricole ale economiei" [4]. Asemenea schimbări în structura profesiunilor și a activităților vor determina desigur, o creștere impetuoasă a productivității muncii pe ansamblul economiei naționale determinînd totodată și modificări în structura socială a României, în structura claselor și a grupelor sociale.

---

[4] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, București, Edit. politică, 1971, p. 891.

CONSIDERAŢII ASUPRA DEMOGRAFIEI RURALE A ROMÂNIEI

DE

EMIL MESAROŞ

Evoluţia şi situaţia demografică a populaţiei rurale a României a făcut în perioada dintre cele două războaie mondiale obiectul mai multor studii, cercetări monografice, analize cu caracter sociologic etc. Remarcabile sînt în acest sens cercetările şi lucrările şcolii sociologice de la Bucureşti de sub conducerea lui D. Gusti, diferitele anchete şi investigaţii făcute de echipe de cercetători etc.

În ultimii ani, aceste tradiţii au fost continuate şi îmbogăţite, existînd pentru aceasta condiţii mult mai favorabile.Mai puţin pare să fi fost abordată perioada anilor 1950 — 1962, în cursul căreia în satele ţării noastre s-a desfăşurat şi încheiat acţiunea de cooperativizare a agriculturii. Avem, desigur, în vedere abordarea aspectelor demografice ale populaţiei rurale din această perioadă. Vom încerca în cele ce urmează să facem o scurtă prezentare a situaţiei şi evoluţiei demografice, sub principalele sale aspecte, din mediul rural al ţării noastre în cursul perioadei amintite.

Pe cît posibil vom face acest lucru şi pentru anii următori încheierii cooperativizării agriculturii, pentru a scoate eventual în evidenţă unele consecinţe pe plan demografic ale acestui proces de transformări profunde sociale şi economice din satele ţării noastre.

MODIFICĂRI ÎN NUMĂR ŞI STRUCTURĂ

În expunerea noastră, prin populaţie rurală înţelegem, conform împărţirii teritorial administrative în vigoare, populaţia satelor şi a comunelor propriu-zise. Se ştie că noţiunile de *populaţie rurală* şi *populaţie urbană* nu au exprimat şi nu exprimă peste tot acelaşi conţinut. Deosebiri în acest sens pot fi găsite şi în prezent de la o ţară la alta şi chiar în ţara noastră de la o perioadă la alta. Nu vom aborda însă aceste probleme.

Cercetînd *evoluţia numerică* a populaţiei rurale a României, constatăm că această categorie de populaţie a fost în scădere atît absolută, cît şi rela-

Rev. Filoz., **19**, *3*, p. 351–362, Bucureşti, 1972

tivă, în special în ultimele decenii, sub influența dezvoltării social-economice : industrializare, trecerea unor localități rurale în categoria orașelor, migrațiunea populației de la sat la oraș etc. Numărul populației rurale (comune și sate) a scăzut de la 12 200 000 în 1948 la circa 12 000 000 în 1971, iar ca pondere în populația totală scade în aceeași perioadă de la 76,6 la 59,0%. Este suficient să menționăm, de exemplu, că numai în perioada 1966 — 1970 au trecut în categoria *urban* peste 50 de foste localități rurale, cu o populație de peste 400 000 de locuitori.

Modificări importante putem menționa și în ceea ce privește *structura* populației rurale.

Pînă nu demult noțiunea de populație rurală era în țara noastră sinonimă atît în formă, cît și în conținut cu cea de populație *țărănească* sau *agricolă*, adică se înțelegea prin aceasta o populație care sub o formă sau alta este ocupată cu munca pămîntului, locuiește la sate și trăiește din agricultură. De altfel, această concepție corespundea în foarte mare măsură realității. În 1956, de exemplu, circa 88% din populația rurală activă era ocupată în agricultură[1]. De asemenea, în același an, 84,4% din populația rurală activă aparținea categoriilor sociale *țărani* (4,5% colectiviști, 5,2% întovărășiți și 74,7% țăranii individuali) [2]. Prin urmare, punerea semnului egalității între noțiunea de populație rurală și cea de populație agricolă sau țărănească era întru totul justificată. După 1962, respectiv după încheierea cooperativizării agriculturii, în structura populației rurale au intervenit modificări esențiale : rural a încetat să mai fie sinonimul agrarului, iar populația rurală nu mai este o masă omogenă de țărani.

Recensămîntul din 1966 a consemnat existența în mediul rural nu numai a unei noi structuri sociale, ci și importante transformări ale profilului profesional al populației. Ponderea categoriei sociale *muncitori* în totalul populației rurale a crescut de la 12,7 la 26,8%, cea a meseriașilor de la 2,4 la 2,8%, iar masa de țărani s-a transformat și ea devenind coope-

Tabelul nr. 1

Numărul unor specialiști din mediul rural

Specialitatea	Numărul specialiștilor	
	1956	1966
Ingineri agronomi și ingineri zootehnicieni	1803	5037
Tractoriști	32957	101209
Medici (fără veterinari) și personal mediu sanitar	14948	17803
Personal didactic (mediu și elementar)	59279	80677

[1] *Recensămîntul populației din 21 februarie 1956*, în *Structura social-economică a populației*, Direcția Centrală de Statistică, București, 1960, p. XLV.
[2] *Ibidem*, p. XV.

ratoare şi reprezentînd 58,2% din totalul populaţiei rurale[3]. Structura *profesională* a populaţiei rurale a fost sensibil modificată prin apariţia în comune şi sate a unor profesiuni noi şi prin creşterea numărului specialiştilor necesari comunelor şi satelor cu agricultură cooperativizată. Considerăm că acest aspect ar putea fi în mod concludent ilustrat de datele[4] din tabelul nr. 1.

Desigur, în prezent, aceste date sînt cu mult depăşite, dar ele reflectă dinamica unor profesiuni în comunele şi satele ţării noastre din perioada cooperativizării şi din anii imediat următori acesteia.

Interesant este şi faptul că s-a schimbat în mare parte şi clasica, vechea ocupaţie de *agricultor*, care avea în trecut aproape în exclusivitate înţelesul de lucrător al cîmpului. Sub influenţa noilor condiţii create de cooperativizare, apare diviziunea sau diferenţierea acestei profesiuni-mamă în multe alte profesiuni, dintre care unele cu caracter de specialitate (legumicultori, floricultori, pomicultori, crescători de animale etc.). Deşi aceste profesiuni erau şi înainte prezente în agricultura ţării noastre, ele devin domenii sau ramuri distincte şi dezvoltate de activitate abia după cooperativizarea agriculturii (de exemplu în 1956 erau în mediul rural 45 370 de crescători şi îngrijitori de animale şi păsări, iar în 1966 circa 224 000; pomicultori şi viticultori erau în 1956 doar 32 379, iar în 1966 au fost peste 70 000 etc.).

Ca un aspect important al transformărilor care au avut loc în structura populaţiei rurale menţionăm creşterea generală a nivelului de instruire, a stocului de învăţămînt al acestei populaţii, care a însoţit şi urmat procesul de cooperativizare a agriculturii. Aşa, de exemplu, dacă în 1956 din populaţia rurală activă doar 1,6 % avea studii medii şi numai 0,27% studii superioare, în 1966 aceste proporţii ajung la 5,0% şi, respectiv, 0,5%.

Putem deci trage concluzia că procesul de cooperativizare a agriculturii a fost secundat de modificări pozitive în structura socială şi profesională a populaţiei rurale, de creşterea nivelului general de instruire al acesteia.

NATALITATEA

Cele mai vechi surse de informare atestă că nivelul natalităţii a fost, de regulă, mai ridicat în mediul rural decît în cel urban. Aceasta nu se explică însă printr-o valoare sau capacitate biologică de reproducere mai mare în comparaţie cu alte categorii de populaţie.

În realitate, reproducerea mai intensă a populaţiei ţărăneşti, numărul mai mare de copii în familiile sătenilor, nu este decît rezultatul unui comportament demografic pozitiv. Acest comportament nu a fost doar urmarea simplă a faptului că în condiţiile proprietăţii private asupra pămîntului gospodăria ţărănească avea nevoie de mai multe braţe de muncă, de mai mulţi copii. Se ştie doar că în aceleaşi condiţii unele categorii mai înstărite ale populaţiei rurale (în special din unele zone ale ţării, ca, de

[3] *Recensămîntul populaţiei şi locuinţelor din 15 martie 1966*, vol. *Rezultate generale*, partea I, p. XX.

[4] *Recensămîntul populaţiei din 1956*, vol. II, p. XIV—XV, şi *Recensămîntul populaţiei şi locuinţelor din 15 martie 1966*, vol. *Rezultate generale*, partea I, p. 630—644.

exemplu, Banatul) evitau nașterea mai multor copii tocmai pentru a nu împărți proprietatea între mai mulți urmași sau moștenitori. Dovada faptului că populația rurală a avut și și-a păstrat comportamentul demografic pozitiv, contribuind în acest fel în mai mare măsură la reproducerea populației țării, ne-o oferă datele statistice. Cu ajutorul acestora facem o comparație în dinamică între natalitatea populației rurale și a celei urbane, scoțînd în evidență nivelul mai ridicat al primei[5] (tabelul nr.2).

Faptul că natalitatea a scăzut în perioada 1950 — 1962 nu poate fi pus în strictă corelație cu procesul de cooperativizare a agriculturii. După cum se vede, această tendință are origini mai vechi și, cu toată scăderea, natalitatea a rămas în mediul rural cu mult peste cea a populației urbane.

Tabelul nr. 2

Evoluția natalității în mediul rural și urban (născuți vii la 1000 de locuitori)

Anii	Rural	Urban	Cu cît este mai mare natalitatea în rural decît în urban (în %).
1930	36,9	23,3	58,4
1940	29,0	16,2	79,0
1950	28,1	20,1	39,8
1960	21,3	14,6	45,9
1962	17,6	13,2	33,3
1967	27,6	26,9	2,6

Pe de altă parte, datele privind anul 1967 atestă existența unei modificări a comportamentului demografic și în mediul rural. În condițiile interzicerii întreruperii sarcinii la cerere, nivelul natalității din sate și comune se redresează puternic, realizîndu-se totodată o apropiere semnificativă între natalitatea celor două medii (urban și rural). Aceasta dovedește că nici anterior deosebirea dintre natalitatea satelor și orașelor nu era determinată de factori biologici, ci exclusiv de un comportament diferit.

MORTALITATEA GENERALĂ

Abordînd această problemă, facem înainte de toate o constatare: în trecutul relativ apropiat (1930 — 1940), mortalitatea generală a populației rurale din România avea un caracter static. Lipsa oricărei dinamici este evidentă, iar dacă prin dinamică se înțelege, de regulă, o evoluție pozitivă, atunci putem afirma că din examinarea situației reale rezultă mai curînd un regres (avem în vedere perioada antebelică). Într-adevăr, dacă în mediul rural deceda, în 1930, un număr de 19,7 persoane la 1 000 de locuitori, acest indice mai este în 1940 de 19,4‰, după ce timp de mai

[5] *Anuarul demografic al R. S. România*, Direcția Centrală de Statistică, București, 1967, p. 21.

mulţi ani din cursul acestui interval depăşise nivelul iniţial[6] (în mediul urban, mortalitatea era în acel timp de circa 17,0‰).

Faptul că populaţia rurală căreia îi era specifică o mortalitate atît de ridicată deţinea în acel timp peste două treimi din populaţia totală a ţării, determina şi o durată medie de viaţă scăzută. Aşa, de exemplu, un copil care se năştea în 1932 găsea în leagăn un bilet pentru viaţă pe care scria „42 de ani", pentru ca în prezent speranţa de viaţă la naştere să se apropie de 70 de ani [7]. Economia de vieţi omeneşti, specifică ţărilor dezvoltate ca metodă de creştere demografică, este în prezent o realitate în satele României socialiste. După al doilea război mondial, mortalitatea generală din mediul rural a atins un record în ceea ce priveşte scăderea : 8,4‰ în 1964. Semnificativ este faptul că la acest nivel scăzut s-a ajuns în urma unei evoluţii pozitive a fenomenului, paralel cu procesul de cooperativizare a agriculturii : la începutul cooperativizării, în 1949 — 1950, mortalitatea mai era în mediul rural de circa 14 la 1 000 de locuitori.

În dorinţa de a oferi cititorului o imagine cît mai completă asupra evoluţiei fenomenului analizat, ne vom mai referi la un aspect pe care-l considerăm important : scăderea substanţială a mortalităţii la vîrstele tinere şi adulte ca urmare în special a reducerii mortalităţii prin unele cauze de deces. Cîteva date pot fi edificatoare în acest sens : în 1939, din toţi decedaţii mediului rural, 20, 7% aveau drept cauză de deces tuberculoza şi bolile infecţioase, în timp ce în 1965 această proporţie nu reprezenta decît 3,9% [8].

Aceleaşi surse documentare menţionate deja [8] ne permit să constatăm că în 1932 decedau prin tuberculoză 367 de persoane în vîrstă de 20 — 24 de ani la 100 000, pentru ca în 1968 proporţia să scadă pînă la 4,8 la 100 000 în limitele grupei de vîrstă respectivă. Şi mai accentuată ni se pare a fi dinamica acestui proces în cursul perioadei de cooperativizare a agriculturii şi în anii următori acesteia : mortalitatea prin tuberculoză a copiilor în vîrstă de 0 — 14 ani a scăzut de la 15,6 la 100 000 în 1959 la 6,1 în 1963 şi la 3,3 în 1967 (nu stabilim aici o legătură de la cauză la efect între cele două fenomene, dar vom reveni mai jos asupra acestui aspect).

Cunoscînd aspectele generale descrise mai sus, se pune în mod obiectiv întrebarea : care a fost influenţa cooperativizării agriculturii asupra evoluţiei demografice, în mod concret asupra mortalităţii populaţiei rurale? Fără a face o corelaţie directă şi fără a afirma că între cele două fenomene a existat un automatism, la întrebarea de mai sus nu se poate răspunde decît în sensul că procesul de cooperativizare a agriculturii a favorizat scăderea mortalităţii. Aceasta este de altfel şi normal dacă ne gîndim la faptul că localităţile (satele şi comunele) cooperativizate au fost primele care au beneficiat de condiţii de muncă şi de viaţă mai bune, de mai multe case de naştere şi dispensare, de grădiniţe de copii şi lumină electrică etc. Desigur, perioada la care ne referim este prea scurtă pentru a

---

[6] *Anuarul demografic al R.S.România*, 1967, p. 81.
[7] *Anuarul statistic al R.S.România*, 1971, p. 99.
[8] *Anuarul statistic al României*, 1939 şi 1940, Institutul central de statistică, Bucureşti, 1940, p. 163, şi *Anuarul demografic al R.S.România*, 1967, p. 138.

consemna rezultatele și influența pozitivă a cooperativizării agriculturii asupra mortalității. Cu toate acestea, pot fi făcute unele comparații, care ne par concludente, între cîteva regiuni cu condiții demografice asemănătoare, dar cu un ritm și grad de cooperativizare a agriculturii diferit. Vom lua în considerație doi ani-limită : 1950, anul în care cooperativizarea poate fi considerată încă în fază incipientă, și 1961, anul premergător încheierii acțiunii de cooperativizare. Redăm mai jos cîteva date statistice pe regiuni, menționînd că trebuie făcute unele rezerve în ceea ce privește teritoriul și uneori chiar și denumirea acestora în decursul perioadei (de exemplu regiunea Dobrogea a devenit ulterior regiunea Constanța etc.).

Tabelul nr. 3

Evoluția paralelă a gradului de cooperativizare a agriculturii și a nivelului mortalității generale în cîteva regiuni*

Regiunile	Anii	Ponderea C.A.P. în suprafața agricolă cooperativizabilă (%)	Mortalitatea generală în mediul rural (%)
Bacău	1950	0,6	12,3
	1955	2,1	9,8
	1961	22,2	8,8
Suceava	1950	0,9	11,6
	1955	2,0	9,2
	1961	33,9	8,4
București	1950	3,2	11,0
	1955	7,3	9,4
	1961	98,0	8,2
Dobrogea	1950	5,4	11,2
	1955	39,3	9,8
	1961	99,1	7,4

* *Sursa* : *Dezvoltarea agriculturii R. P. Române. Culegere de date statistice*, Direcția Centrală de Statistică, București, 1965, p. 42–44. Datele privind mortalitatea pînă în 1955 se referă la împărțirea teritorială existentă în perioada respectivă și sînt stabilite prin calcul. Pentru 1961 sursa o constituie *Anuarul demografic al R. S. România*, 1967, p. 85.

Se observă cu ușurință că, deși tendința de scădere a mortalității este valabilă pentru toate regiunile care se compară, totuși în ultimele două, în care gradul de cooperativizare a fost mai ridicat, această tendință este mai accentuată. Această tendință a fost de altfel confirmată în anii care au urmat după încheierea cooperativizării, cînd situația demografică (mortalitatea) s-a îmbunătățit în toate regiunile (județele) țării.

MORTALITATEA INFANTILĂ

Mortalitatea infantilă este fenomenul demografic cel mai sensibil la modificările de condiții social-economice sau de mediu. Fără a face o privire retrospectivă prea îndepărtată asupra acestui fenomen, vom men-

ţiona doar faptul că în 1930, de exemplu, aproximativ fiecare al şaselea copil născut viu în mediul rural deceda înainte de a împlini vîrsta de un an. Evoluţia ulterioară a acestui fenomen este, în general, cunoscută: de la un nivel de 175,7 decedaţi sub 1 an la 1 000 de născuţi vii în 1930, mortalitatea infantilă a scăzut în mediul rural la 117,7‰ în 1950, la 73,9‰ în 1961 şi la 46,0‰ în 1964. Scăderea este deci de peste 4 ori [9].

Această evoluţie favorabilă a fost precedată şi însoţită de crearea unei baze materiale adecvate, de dezvoltarea reţelei asistenţei medicale a copiilor, precum şi de alte măsuri cu caracter social. Vom da numai cîteva exemple. În 1955 s-au născut în unităţi sanitare (maternităţi, case de naştere etc.) circa 45% din numărul născuţilor vii din mediul rural, în 1965 această proporţie a ajuns la 77,2% iar în 1970 depăşea 88%; numărul paturilor din casele de naştere a crescut de la 4 873 în 1950 la 9 063 în 1970 etc.

Cu toate că mortalitatea infantilă din ţara noastră a scăzut atît în mediul rural, cît şi în general, ea se mai menţine încă la un nivel relativ ridicat în comparaţie cu multe alte ţări europene. În literatura de specialitate găsim unele referiri la aşa-numita mortalitate infantilă *biologică* sau obiectiv necesară şi care ar fi de 13‰ pentru sexul masculin şi de 9‰ pentru sexul feminin [10]. Acest nivel de mortalitate nu a fost încă realizat (pe sexe) în nici o ţară, deşi global, pentru ambele sexe, în cîteva ţări europene mortalitatea infantilă este situată în ultimii ani în jurul valorii de 12 — 13% (Finlanda, Danemarca etc.). De aici rezultă că numai o anumită proporţie de copii, şi anume cei *născuţi neviabili*, ar trebui în mod normal să determine nivelul mortalităţii infantile, şi acesta ar urma să se formeze, de regulă, în cursul primei luni de naştere.

Care este structura mortalităţii infantile din mediul rural în funcţie de vîrsta noilor născuţi? La această întrebare putem da un răspuns în urma analizei *mortalităţii neonatale*, adică în cursul primei luni de viaţă. Nivelul acestui indicator a fost în continuă scădere: circa 37‰ în 1956 şi circa 29‰ în 1965. Prin urmare, principala sursă de scădere a mortalităţii infantile o constituie în prezent mortalitatea copiilor care au depăşit vîrsta de 1 lună (mortalitatea postneonatală).

Condiţiile materiale existente în comunele şi satele ţării noastre oferă această posibilitate deja de pe acum.

CĂSĂTORIILE

Numărul căsătoriilor raportat la 1 000 de locuitori constituie fenomenul cunoscut sub denumirea de nupţialitate. Nivelul acestuia depinde în mod normal de doi factori mai importanţi, şi anume: a) ponderea populaţiei tinere, respectiv în vîrstă de căsătorie, şi b) normele juridice sau legislaţia privitoare la divorţ.

Rolul şi importanţa primului factor nu necesită vreo demonstrare: cu cît mai numeros va fi tineretul în vîrstă de căsătorie, cu atît şi nivelul nupţialităţii va fi mai ridicat. Deci s-ar părea că o natalitate ridicată, cum

[9] *Anuarul demografic al R. S. România*, 1967, p. 165.

[10] Alfred Nizard et Jaques Vallin, *Les plus faibles mortalités*, în „Population", 1971, nr. 4, p. 847—867.

a fost şi este cazul în mediul rural al ţării noastre, va avea ca urmare directă o pondere ridicată a tineretului şi implicit o nupţialitate mare, deci căsătorii numeroase. Acest raţionament, logic dealtfel, era fără îndoială valabil, dar numai pentru condiţiile existente în ţara noastră în urmă cu circa trei decenii, cînd populaţia rurală, fiind relativ mai stabilă, nu contribuia în aşa mare măsură cu tineretul său la formarea curentului migrator cu direcţia sat-oraş. După al doilea război mondial însă, ca urmare a creşterii productivităţii muncii în agricultură, a condiţiilor create pentru calificarea şi specializarea tineretului rural în diverse meserii şi ca urmare a creşterii continue a necesarului de forţă de muncă calificată în alte ramuri ale economiei, o parte a tineretului sătesc s-a îndreptat în fiecare an către oraşe şi către diferite centre industriale ale ţării.

Consecinţa cea mai importantă (pentru fenomenul studiat) a acestei deplasări a tineretului către oraşe a fost o relativă scădere a numărului şi ponderii persoanelor în vîrstă optimă de căsătorie (în general a populaţiei tinere din sate). Tendinţa de îmbătrînire a populaţiei rurale rezultă din datele de mai jos[11].

Tabelul nr. 4

Evoluţia structurii după vîrstă a populaţiei rurale a României

Anii	Total	Grupele de vîrstă				
		0—14 ani	15—29 de ani	30—44 de ani	45—59 de ani	60 de ani şi peste
1930	100,0	35,6	28,0	17,3	17,7	7,4
1948	100,0	31,2	26,1	19,1	14,5	9,1
1956	100,0	29,8	26,0	18,0	16,0	10,2
1966	100,0	28,7	20,7	22,1	15,3	13,2

Pe fondul acestei structuri modificate, respectiv ca urmare a scăderii ponderii tineretului, în mediul rural a apărut şi s-a consolidat o tendinţă de reducere a nivelului nupţialităţii : de la 12 căsătorii încheiate în 1946 la 1 000 de locuitori, proporţia acestora s-a redus în 1965 la 7,1 $^0/_{00}$. Concomitent *a crescut* nivelul nupţialităţii în mediul urban de la 11,0 la 11,7 $^0/_{00}$, şi aceasta în condiţiile cunoscute ale natalităţii reduse din oraşe. „Contribuţia" populaţiei rurale la creşterea nupţialităţii oraşelor este deci evidentă.

Ne vom referi pe scurt şi la al doilea factor determinant al nivelului nupţialităţii. Care este sau care poate fi influenţa legislaţiei privitoare la divorţ asupra formării nivelului nupţialităţii? Pe scurt, răspunsul ar fi acesta : un număr mare de divorţuri duce la un număr sporit de căsătorii repetate, refăcute, recăsătorii etc. Deci uşurinţa cu care se poate desface o căsătorie favorizează în principiu încheierea alteia şi aceasta creează *aparent* impresia unei creşteri a nupţialităţii în general.

---

[11] *Recensămîntul populaţiei şi locuinţelor din 15 martie 1966*, vol. I, *Rezultate generale*, partea I, *Populaţia*, Direcţia Centrală de Statistică, Bucureşti, 1969, p. XXXIII.

Să examinăm pe scurt acest aspect al problemei raportat la mediul rural al ţării noastre. În acest scop trebuie să cunoaştem proporţia în care bărbaţii (soţii) şi femeile (soţiile) prezente la căsătorie se aflau în acest scop în faţa ofiţerului stării civile pentru prima dată, pentru a doua oară etc., iar datele de mai jos oferă un răspuns clar la această întrebare [12] :

Tabelul nr. 5

Repartizarea căsătoriilor după rangul încheierii lor în mediul rural (în %)

Anii	Soţul				Soţia			
	total	prima	a doua	a treia	total	prima	a doua	a treia
1965	100,0	86,3	12,7	0,9	100,0	89,1	10,3	0,5
1968	100,0	91,8	7,6	0,5	100,0	93,3	6,3	0,3

Putem deci trage cîteva concluzii importante şi anume : a) femeile au o probabilitate mai mică de a se recăsători ; b) frecvenţa căsătoriilor repetate în urma divorţului duce la creşterea artificială a nivelului nupţialităţii, simultan cu reducerea stabilităţii familiei ; c) după 1965 (începînd cu 1966), în urma modificării legislaţiei privitoare la divorţ, *a crescut ponderea primei căsătorii*, concomitent cu scăderea ponderii căsătoriilor repetate.

În sfîrşit, amintim că, de regulă, căsătoriile încheiate în mediul rural se efectuează la vîrste mai tinere decît în urban. Vîrsta medie la căsătorie este un element deosebit de important în reproducerea populaţiei, întrucît determină durata vieţii conjugale. Această vîrstă (medie) a evoluat astfel [13]:

a) *Pentru bărbaţi* :
1957 : 26,4 în rural şi 29,3 în urban ;
1965 : 26,7 „ „ „ 29,6 „ „

b) *Pentru femei* :
1957 : 23,0 în rural şi 25,8 în urban
1965 : 22,5 „ „ „ 25,8 „ „

În general deci, vîrsta medie la căsătorie a fost şi rămîne mai scăzută în mediul rural, iar în ceea ce priveşte femeile se observă chiar o uşoară reducere, care este favorabilă reproducerii populaţiei.

La nivelul întregii ţări avem însă posibilitatea unor comparaţii şi pentru ultimii ani : vîrsta medie la căsătorie a scăzut pentru femei de la 24,05 ani în 1965 la 23,0 ani în 1970, iar pentru bărbaţi, în mod corespunzător, de la 28,05 la 26,87 ani.

---

[12] *Anuarul demografic al R.S.România 1967*, p. 213, şi *Demografia în R.S.România*, D.C.S., Bucureşti, 1969, p. 297.

[13] Calculat pe baza datelor publicate în *Anuarul statistic al R.S.România*, 1971, p. 92–97.

DIVORȚURILE

Între nivelul divorțialității din mediul rural și urban au existat, de regulă, diferențe mai mult sau mai puțin însemnate încă în urmă cu o jumătate de secol. Așa, de exemplu, în 1920 reveneau în România, 0,88 divorțuri în urban și doar 0,34 în rural la 1 000 de locuitori, pentru ca ulterior acest decalaj să crească concomitent cu nivelul fenomenului. Urmărind dinamica divorțialității în mediul rural comparativ cu cea a mediului urban, constatăm existența unor tendințe și ritmuri diferite în evoluția fenomenului [14].

Tabelul nr. 6

Evoluția divorțialității pe medii

Anii	Proporții la 1 000 de locuitori	
	rural	urban
1930	0,34	0,88
1940	1,05	2,43
1950	1,08	2,64
1960	1,14	3,85
1965	0,93	3,93

Dacă în 1930 divorțialitatea în urban era de 2,6 ori mai mare decît în rural, în 1965 acest decalaj este deja de 4,2 ori mai mare. Dinamica divorțialității în mediul rural indică și o anumită stabilitate a fenomenului, iar după 1960 chiar o tendință de scădere. Această tendință se poate explica în parte și prin creșterea coeziunii familiei țărănești, dovedindu-se astfel că proprietatea privată asupra pămîntului nu a reprezentat în acest sens un liant suficient de trainic. Reducerea divorțialității în mediul rural în condițiile cooperativizării agriculturii atestă faptul că încă de la început căsătoriile încheiate independent de interesul material aveau o mai mare probabilitate de a fi durabile. Un argument în favoarea acestei concluzii îl constituie, de exemplu, faptul că durata medie a căsătoriilor desfăcute a crescut de la circa 5,3 ani în 1957 la circa 6,0 ani în 1965.

Tendința de scădere a divorțialității populației rurale consemnate mai sus a continuat în special după 1966. Nedispunînd de date recente privind evoluția fenomenului în mediul rural, ne limităm la a menționa doar faptul că pe ansamblul țării numărul divorțurilor a scăzut de la 36 914 în 1965 (în acel an în rural au fost 11 679 divorțuri) la 7 865 în 1970. Această tendință favorizează în mod deosebit reproducerea populației ca urmare a creșterii gradului de stabilitate a familiei și contribuie la soluționarea unei importante probleme sociale : reducerea numărului de copii minori rămași în urma desfacerii căsătoriei.

---

[14] *Anuarul demografic al R.S.România*, 1967, p. 225.

MIGRAȚIUNEA POPULAȚIEI RURALE

Noțiunea de migrațiune se asociază de obicei cu aceea de curent, flux sau masă de oameni care se deplasează dintr-un loc în altul. Nu aceasta este, desigur, semnificația migrațiunii interne a populației în condițiile țării noastre și altul este, desigur, și conținutul fenomenului.

De fapt, prin migrațiune internă a populației se înțelege în condițiile actuale ale țării noastre schimbarea locului de muncă al unor persoane, însoțită de schimbarea localității de domiciliu. Fenomenul se bazează deci pe *schimbări individuale* de domiciliu și nu poate fi vorba de deplasarea unor colectivități în sensul clasic al noțiunii de migrațiune. O parte a populației care formează așa-numitul curent migrator îl constituie persoanele care își urmează soțul (soția) în urma căsătoriei.

Care este direcția principală a curentului migrator în țara noastră și cum poate fi apreciată intensitatea sa? Faptul că în perioada 1956—1966 populația urbană a crescut în urma curentului migrator care a avut orientarea sat-oraș cu peste 721 000 de persoane permite să se răspundă la întrebarea privind direcția mișcării migratorii. Cauzele principale ale acestui fenomen au fost deja menționate.

În ceea ce privește dimensiunile sau intensitatea curentului migrator, menționăm că în intervalul 1956—1966 numărul mediu anual al schimbărilor de domiciliu a fost de circa 280 000, adică aproximativ 17—18 la 1 000 de locuitori. Cît revine din aceasta mediului rural?

În 1966 au plecat din mediul rural 223 135 de persoane, iar din urban 104 054, cifre care caracterizează atît compoziția, cît și orientarea curentului [15], mobilitatea populației rurale fiind, evident, mai mare. Față de migrațiunea din direcția sat-oraș, migrațiunea dintre orașe este cu mult mai redusă: din persoanele *venite* în mediul urban, doar circa 35% aveau și anterior domiciliul în orașe. Trebuie însă consemnată și existența unui curent migrator din direcția *oraș-sat*, care, deși de proporții mai reduse, are totuși o mare importanță, datorită în special conținutului său: el este format cu prioritate din forță de muncă calificată, diferiți specialiști și cadre necesare localităților rurale. În perioada 1961—1966, de exemplu, se stabileau în localitățile rurale în medie anual circa 27 000 de persoane[16] *venind din mediul urban* (circa 21% din numărul celor veniți anual în localitățile rurale).

Întrucît, așa cum am arătat deja, persoanele care pleacă dintr-o localitate în alta, și în special din mediul rural, nu formează o masă fără nici o orientare și nici nu se deplasează la întîmplare în căutarea unui rost, se pune întrebarea: ce se întîmplă cu persoanele plecate din mediul rural, care sînt transformările prin care trec aceste persoane în urma schimbării domiciliului? Un răspuns scurt la aceste întrebări nu poate fi decît cel pe care ni-l sugerează datele statistice: în 1966 din numărul total al celor plecați din rural și care anterior plecării aveau categoria socială *țărani* (118 711 persoane), o proporție de 42,9% au trecut după schimbarea domiciliului în categoria socială *muncitori*, fapt care

---

[15] Emil Mesaroș, *Situația demografică actuală a Republicii Socialiste România*, în *Studii de statistică. Lucrările celei de-a șasea consfătuiri științifice de statistică. 24—27 ianuarie 1968*, D.C.S., București, 1969, p. 628—638.

[16] *Ibidem.*

atestă și o schimbare a profilului profesional al acestor persoane. O proporție mai redusă (5,5%) trec în categoria *intelectuali-funcționari*, iar circa 50% își păstrează categoria socială inițială. Este evident că aceștia din urmă se deplasează în cea mai mare parte *din rural în rural*, păstrînd și profilul anterior al activității profesionale (o parte din aceștia se deplasează în urma căsătoriei intervenite între două persoane domiciliate în localități diferite din mediul rural).

Aceste date ne permit să deducem că fenomenul migrațiunii populației rurale are un caracter logic, de necesitate, și favorizează dezvoltarea social-economică, pe de o parte, iar pe de altă parte contribuie la îmbunătățirea structurii sociale și profesionale a populației în general.

NOTE PRIVIND DINAMICA UNOR RELAȚII ÎN ANII COOPERATIVIZĂRII

DE

GR. VÂLCEANU și MARIA BUCUR

Experiența mondială demonstrează cu prisosință că sporirea producției agricole în condițiile actuale nu se poate realiza decît adoptînd calea intensivă de dezvoltare, cale care presupune importante cheltuieli, legate în special de introducerea progresului tehnic în agricultură, concretizat în extinderea mecanizării și chimizării, aplicarea metodelor moderne în cultivarea pămîntului, generalizarea în producție a rezultatelor obținute în științele biologice etc.

În țara noastră, în anii construcției socialiste, și în special după încheierea procesului de cooperativizare, dezvoltarea agriculturii în general, necesitatea integrării ei — ca una din principalele ramuri ale producției materiale — în procesul general de transformări social-economice, în procesul de creștere economică, nu putea fi concepută în afara introducerii principalelor elemente ale progresului tehnic ca factor fundamental al intensificării producției agricole.

Prin înființarea întreprinderilor pentru mecanizarea agriculturii, prin dezvoltarea și dotarea lor cu o gamă variată de tractoare și de mașini agricole necesare executării unui mare număr de lucrări, a fost găsită forma organizatorică cea mai potrivită prin care să se poată veni în sprijinul cooperativelor agricole de producție, în vederea asigurării înzestrării lor tehnice — condiție absolut necesară sporirii producției —, a realizării procesului de intensificare și de creștere economică în agricultura cooperatistă.

Create tocmai în acest scop, al sprijinirii cooperativelor agricole de producție, pentru executarea mecanizată a lucrărilor agricole, a diversificării acestora, întreprinderile pentru mecanizarea agriculturii au fost dotate an de an cu un număr tot mai mare de tractoare și de mașini agricole, ceea ce a făcut ca la finele anului 1970 ele să dețină aproape 76 000 de tractoare fizice, peste 35 000 de combine, aproape 45 000 de semănători, precum și o gamă largă de alte mașini agricole. Partea covîrșitoare

Rev. Filoz., **19**, *3*, p.363–368, București, 1972

a activității I.M.A. se desfășoară pe terenurile unităților cooperatiste. În 1970, spre exemplu, 87% din volumul total de lucrări în hectare arătură normală realizate de I.M.A. au fost executate pe terenurile cooperativelor agricole de producție.

De la înființarea lor, și în special după terminarea procesului de cooperativizare a agriculturii, înzestrarea cu tractoare și cu mașini agricole a I.M.A. a urmat o linie ascendentă, ceea ce a permis creșterea volumului total al lucrărilor executate, a calității acestora, dar și o diversificare permanentă a gamei de lucrări executate.

Creșterea înzestrării cu mașini și cu tractoare a întreprinderilor pentru mecanizarea agriculturii, sporirea volumului de lucrări, scăderea încărcăturii cu teren pe tractor și executarea la timp a lucrărilor în cooperativele agricole de producție au avut drept consecință un însemnat volum de economie de forță de muncă și o contribuție esențială asupra creșterii producțiilor medii la unitatea de suprafață, în special la culturile cerealiere, unde gradul de mecanizare a fost mai ridicat. Toate acestea au determinat o sporire a productivității muncii în cooperativele agricole de producție. Dinamica producției medii la hectar la principalele culturi la care lucrările s-au executat în majoritate cu mijloace mecanice ne arată o creștere a acestora cu 16% în 1969 față de 1963 la grîu, cu 26% la porumb boabe, 29% la floarea-soarelui, cu 56% la sfecla de zahăr etc. Aceste rezultate, la care, desigur, și-au adus contribuția și ceilalți factori de producție, subliniază rolul important pe care-l are mecanizarea lucrărilor, în speță întreprinderile pentru mecanizarea agriculturii, în creșterea producției agricole în condițiile în care cooperativele agricole de producție nu și-au putut crea, cu mijloacele materiale de care dispuneau la începutul activității lor, un sector propriu de mecanizare.

Cele cîteva considerații privind activitatea I.M.A. și a efectului acesteia asupra producției cooperativelor agricole le-am făcut numai în scopul de a demonstra că existența celor două categorii de unități agricole socialiste intră prin natura activității lor într-o serie de relații care slujesc în final, de o parte și de alta, creșterea producției agricole, creșterea economică a cooperativelor agricole.Totodată rezultatele economice ale întreprinderilor pentru mecanizarea agriculturii depind de volumul, de structura și de calitatea lucrărilor pe care le execută pe terenurile cooperativelor agricole de producție, precum și de producția agricolă obținută de către cooperative. Menționăm de asemenea că de la începutul activității lor, I.M.A. au îndeplinit și îndeplinesc și o altă funcție, aceea de a fi o cale importantă de formare a fondului central de produse agricole al statului.

Din punct de vedere economic-financiar, stațiunile de mașini și tractoare, devenite întreprinderi de mecanizare a agriculturii, au funcționat la începutul activității lor pe principiul instituțiilor bugetare. Ele erau finanțate integral de la buget, iar veniturile provenite din activitatea prestată pe terenurile cooperativelor agricole de producție erau de asemenea vărsate în totalitate la bugetul statului. În această etapă, relațiile dintre unitățile de mecanizare a agriculturii și cooperativele agricole de producție nu aveau, în general, la bază principii economice. Nu se punea deci problema acoperirii în întregime a cheltuielilor efectuate de către I.M.A. din veniturile provenite din încasările pentru lucrările exe-

cutate pe terenurile C.A.P. În această perioadă totuși, veniturile obținute de întreprinderile pentru mecanizarea agriculturii (datorită sporirii volumului de lucrări executate în cooperativele agricole de producție, determinat atît de creșterea numărului de tractoare și mașini agricole, cît și de îmbunătățirea randamentului pe tractor) au avut o tendință de creștere. Acest lucru a făcut ca decalajul dintre volumul de cheltuieli efectuat de întreprinderile de mecanizare a agriculturii și veniturile încasate pentru volumul de lucrări executate pe terenurile cooperativelor agricole și la terți să se micșoreze și să fie create premisele organizării activității I.M.A. pe principiul gestiunii economice proprii.

Evident, posibilitatea acoperirii cheltuielilor efectuate a fost diferită de la o unitate la alta, la unele dintre acestea existînd condiții de trecere la sistemul gestiunii economice proprii mai devreme, iar la altele mai tîrziu. Astfel, în 1968 și 1969, spre exemplu, 142 și, respectiv, 141 de întreprinderi de mecanizare a agriculturii din numărul total de 290 și, respectiv, 296 de unități au avut indicatorul „cheltuieli la 1 000 de lei venituri" mai mic decît 1. De aici rezultă că premisele trecerii la sistemul gestiunii economice proprii pentru multe dintre I.M.A. au fost create încă înainte de luarea hotărîrii ca atare. Un rol deosebit de important în trecerea I.M.A. la sistemul gestiunii economice proprii l-au avut pîrghiile economice, în special cointeresarea materială, legarea rezultatelor economice ale întreprinderilor de mecanizare a agriculturii de rezultatele economice ale cooperativelor agricole de producție.

Din punct de vedere economic se disting astfel, după părerea noastră, două perioade importante în activitatea întreprinderilor pentru mecanizarea agriculturii, în relațiile acestora cu unitățile cooperatiste.

O primă perioadă, de început, a fost aceea în care stațiunile de mașini și tractoare, respectiv întreprinderile de mecanizare a agriculturii, au jucat rolul unor unități care au stimulat în special introducerea mecanizării în cooperativele agricole, convingerea acestora de avantajele mecanizării. Lucrînd cu tarife stimulative pentru toate cooperativele agricole, dar în special pentru acelea care aveau un nivel economic scăzut în această perioadă (avem în vedere aici diferențierea tarifelor de plată pe zone de producție agricolă), I.M.A. au jucat rolul unui factor important în creșterea producției agricole vegetale. Ele au jucat, totodată, rolul unui liant între interesul statului pentru creșterea producției agricole în general (și în special în cooperativele agricole) și interesul propriu al cooperativelor agricole pentru satisfacerea necesităților determinate de utilizarea factorilor moderni de creștere a producției în vederea consolidării lor economice. De asemenea, pentru statul socialist a devenit foarte importantă crearea unor rezerve de forță de muncă solicitate de ramurile neagricole, care au luat o dezvoltare serioasă în această etapă, rezerve care nu puteau fi obținute decît prin adoptarea căii intensive de dezvoltare a agriculturii, și în special prin executarea mecanizată a principalelor lucrări.

În această perioadă, acțiunea mecanizării proceselor de producție din cooperative, ca și a celorlalți factori economici de creștere a producției, au contribuit la obținerea unor producții sporite în agricultura cooperatistă la toate culturile, deși unele diferențieri din punct de vedere teritorial s-au menținut. Paralel însă cu sporirea producțiilor în cooperativele

agricole, întreprinderile pentru mecanizarea agriculturii și-au îmbunătățit substanțial activitatea de producție și modul lor de organizare, realizînd lucrările agricole cu cheltuieli mai reduse. În felul acesta s-au creat premise noi pentru cooperarea economică între cele două categorii de unități, putîndu-se astfel trece la o etapă calitativ superioară a relațiilor statornicite între întreprinderile de mecanizare a agriculturii și cooperativele agricole de producție.

În această a doua perioadă, relațiile dintre cele două categorii de unități se bazează pe principii economice. Cooperarea în producție dintre I.M.A. și C.A.P. este subordonată, desigur, și în această perioadă unui obiectiv principal, și anume creșterea producției din cooperativele agricole. În realizarea acestui obiectiv s-au luat o serie de măsuri vizînd îmbunătățirea organizării I.M.A. pe secții de mecanizare (al căror scop este asigurarea mecanizării complexe a lucrărilor din cooperativele agricole de producție atît în sectorul producției vegetale, cît și animaliere) și perfecționarea sistemului contractual între I.M.A. și C.A.P. De asemenea aceste măsuri au fost conjugate cu cele privind perfecționarea sistemului de cointeresare materială atît a întreprinderilor pentru mecanizarea agriculturii ca unități economice (dependența veniturilor obținute de acestea de nivelul producției din unitățile cooperatiste deservite), cît și a mecanizatorilor, ale căror venituri depind nu numai de volumul de lucrări executate, ci și de nivelul îndeplinirii planului de producție din cooperativele pe terenurile cărora efectuează lucrări. Punerea în practică a măsurilor amintite are repercusiuni favorabile și în ceea ce privește cointeresarea cooperativelor agricole de producție pentru folosirea eficientă a factorului mecanizare în creșterea producției agricole.

Din toate cele de mai sus rezultă că cooperarea în producție a celor două categorii de unități a determinat și determină în mod obiectiv statornicirea și dezvoltarea între acestea a unor relații economice care au la bază un scop final comun : creșterea producției agricole vegetale și animale din C.A.P.

Este cunoscut însă faptul că cerințele dezvoltării producției agricole, în special prin adoptarea din ce în ce mai mult a căii intensive de sporire a producției, solicită în același timp creșterea *imput*-urilor factorilor de producție, printre care cheltuielile cu mecanizarea ocupă un loc din ce în ce mai însemnat. Evident, introducerea în cooperativele agricole de producție pe scară tot mai largă a mecanizării lucrărilor, diversificarea continuă a acestora în vederea sporirii producției presupune efectuarea unor cheltuieli materiale importante, care au oscilat în jurul a 20% din totalul cheltuielilor materiale efectuate în C.A.P., cheltuieli care, în ultimă instanță, trebuie nu numai concretizate în rezultate economice corespunzătoare, în obținerea de producții sporite cu o eficiență economică înaltă, ci și recuperate.

De aici rezultă că sporirea producției agricole din unitățile cooperatiste și a eficienței ei este nu numai scopul final al activității celor două categorii de unități, ci și punctul comun al intereselor economice atît ale întreprinderilor de mecanizare a agriculturii, cît și ale cooperativelor agricole de producție. În acest scop au fost create secțiile de mecanizare ca parte componentă a unei întreprinderi de mecanizare, care au obligația să deservească cîte o cooperativă agricolă de producție și care din punct

de vedere organizatoric și economic au o dublă subordonare, atît față de C.A.P., cît și față de I.M.A. [1]. Secțiile reprezintă, de fapt, nucleul executării mecanizate a tuturor lucrărilor agricole dintr-o cooperativă. Prin modul de conlucrare a lor cu cooperativele agricole de producție se creează și condițiile de creștere a aportului I.M.A. la desfășurarea întregului proces de producție din cooperative, folosirea la întreaga capacitate a mașinilor și a utilajelor, executarea la timp a întregului volum de lucrări din toate sectoarele de activitate ale cooperativei.

Reorganizarea sectorului de mecanizare a agriculturii așa cum arată tov. Nicolae Ceaușescu în cuvîntarea la Congresul al II-lea al Uniunii Naționale a Cooperativelor Agricole de Producție din 21 februarie 1972 ... „a dus la apropierea și integrarea unităților de mecanizare în activitatea cooperativelor agricole, la creșterea răspunderii acestor unități pentru executarea tuturor lucrărilor din cooperativele agricole de producție" [2].

În acest context, problema cointeresării materiale pentru ambele categorii de unități are două aspecte esențiale :

a) rezolvarea *interesului pentru muncă*, ceea ce are ca rezultat realizarea unei contribuții esențiale în folosirea rațională a tuturor factorilor de producție și care în agricultură are un rol cu totul excepțional pentru creșterea producției, ținînd seama de specificul acestei ramuri de producție :

b) realizarea unei *eficiențe maxime a muncii*.

Rezolvarea interesului pentru muncă, pentru participarea la muncă a întreprinderilor de mecanizare — respectiv a secțiilor existente în fiecare cooperativă agricolă — ca o condiție obligatorie și esențială pentru creșterea producției agricole din cooperativa respectivă, este determinată de principiile gestiunii economice proprii pe baza cărora funcționează în prezent întreprinderile de mecanizare, de faptul că ele trebuie să-și acopere întregul volum de cheltuieli din veniturile realizate.

Deși acest sistem a început să fie aplicat experimental numai din 1968, se pot întrezări totuși rezultate pozitive privind raportul dintre veniturile întreprinderilor de mecanizare, participarea la lucru în cooperative a mecanizatorilor și rezultatele economice ale celor două categorii de unități. O bună participare la muncă a mecanizatorilor determină și un volum mai mare de venituri pentru I.M.A., deoarece de participarea la muncă a mecanizatorilor, de efectuarea lucrărilor la momentul oportun și la un nivel calitativ superior depind atît nivelul producției cooperativelor agricole de producție, cît și nivelul veniturilor ce se cuvin întreprinderilor de mecanizare, gradul lor de rentabilitate.

Pentru producția din cooperativa agricolă, participarea factorului mecanizare (a mecanizatorilor) este evident o condiție esențială, importantă a creșterii producției agricole, dar, după cum am menționat, nu și suficientă, deoarece mecanizarea nu constituie singurul factor de sporire a producției. Din acest punct de vedere, în etapa actuală cointeresarea materială în cadrul relațiilor dintre C.A.P. și I.M.A. trebuie să rezolve participarea

[1] Secțiile de mecanizare reunesc atît mijloacele tehnice din dotarea întreprinderii, cît și cele care aparțin cooperativei, îndeplinind funcția de sectoare mecanice ale cooperativelor agricole de producție. Ele au fost create atît pentru rezolvarea problemei mecanizării în fiecare cooperativă agricolă de producție, cît și pentru folosirea deplină a mașinilor I.M.A. și ale cooperativelor agricole.

[2] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Congresul al II-lea al Uniunii Naționale a Cooperativelor Agricole de Producție*. 21 februarie 1972, Edit. politică, București, 1972, p. 23.

și a celorlalți factori de producție care depind de cooperativa agricolă deservită (forță de muncă, îngrășăminte chimice, semințe etc.). De aceea considerăm că participarea la „risc" a întreprinderilor de mecanizare — după cum bine se știe, în agricultură producția are loc în condiții de incertitudine mai mari decît în alte ramuri ale economiei — trebuie să fie proporțională cu contribuția (în măsura în care aceasta poate fi cuantificată) la îndeplinirea sau la neîndeplinirea planului de producție agricolă din cooperativele respective, dat fiind faptul că de îndeplinirea planului producției agricole nu se face în totalitate răspunzător numai factorul mecanizare, deci întreprinderile de mecanizare a agriculturii, ci și participarea la muncă a membrilor cooperatori (forța de muncă), calitatea, structura și cantitatea îngrășămintelor chimice, calitatea materialului biologic etc.

În acest sens, nu numai mecanizatorii și conducerea I.M.A. sînt cointeresați, sînt răspunzători de îndeplinirea obligațiilor prevăzute în general în contract, ci și cooperativa agricolă de producție prin reprezentantul ei, inginerul-șef, care răspunde ca reprezentant al statului atît de îndeplinirea sarcinilor de producție ale cooperativei, cît și de realizarea planului de producție al secției de mecanizare pentru lucrările prevăzute a se executa la cooperativa agricolă de producție.

Un simplu exemplu privind efectul acestor relații nou statornicite între I.M.A. și C.A.P. este elocvent. El se referă la folosirea timpului de lucru în cîmp. Astfel la I.M.A. Chirnogeni, județul Constanța, ca urmare a măsurilor amintite s-a redus perioada de executare a unor lucrări după cum urmează:

Specificări	U/M	1968	1969	1970
Recoltat păioase	zile	13	12	11
Semănat porumb	„	10	9	7
Executarea unei prașile la porumb	„	12	10	8

Această situație are repercusiuni favorabile nu numai în privința utilizării mai bune a timpului de lucru în I.M.A. și a exploatării raționale și depline a mașinilor de care acestea dispun, dar și asupra sporirii nivelului producției din C.A.P. prin efectuarea lucrărilor în perioada optimă cerută de agrotehnica avansată, prin evitarea pierderilor ca urmare a efectuării la timp a recoltatului și a depozitării producției în bune condiții etc.

Reiese din toate acestea că relațiile statornicite între întreprinderile de mecanizare a agriculturii și cooperativele agricole au fost determinate și au evoluat în concordanță cu nivelul de dezvoltare al celor două categorii de unități socialiste, corespunzător etapelor de dezvoltare și de consolidare a acestora. În etapa actuală de dezvoltare a sectorului cooperatist și avînd în vedere nivelul de organizare și de maturizare a activității I.M.A., aceste relații au un caracter pur economic, implicînd interdependența răspunderii reciproce, atît a secției de mecanizare pentru obținerea producțiilor și a veniturilor planificate de cooperativă, cît și a cooperativei pentru realizarea planului de producție și economic al secției.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CULTURĂ ŞI UMANISM (VIII)

CIVILIZAŢIA SĂTEASCĂ

DE

AL. TĂNASE

Problema *civilizaţiei săteşti*, a *originalităţii* sale este deopotrivă o problemă a *contemporaneităţii* şi o problemă a *istoriei*. Dinamismul economic, social, spiritual al României socialiste, angajată într-un proces de radicale prefaceri pentru edificarea unei societăţi multilateral dezvoltate, îşi are premise şi rădăcini într-o istorie de veacuri a poporului, care şi-a durat pe aceste meleaguri, prin luptă, strădanii şi sacrificii, o viaţă naţională demnă, de sine stătătoare. A urmări problema pe terenul istoriei înseamnă a descifra unele sensuri ale spiritualităţii româneşti aşa cum s-au format ele în cadrul diferitelor zone de civilizaţie, inclusiv al civilizaţiei săteşti.

Problema civilizaţiei săteşti constituie de multă vreme obiect de dispută şi de controversă ştiinţifică. Nu e cazul să trec acum în revistă întreaga istorie a acestei probleme din secolul al XVIII-lea, de la momentul Rousseau, şi pînă în zilele noastre; dar cîteva consideraţii asupra unor puncte de vedere mai pregnante în această problemă mi se par necesare. Aş vrea să mă refer în primul rînd la teoria opoziţiei dintre *comunitate* şi *societate* a sociologului german Tönnies. Lucrarea sa *Gemeinschaft und Gesellschaft*, apărută în 1887, a avut la vremea sa mare răsunet printre intelectualii germani potrivnici unui triumf rapid al capitalismului, care se contura în Germania ultimelor decenii ale secolului trecut. Conform acestei teorii, comunitatea — respectiv *satul* — şi societatea — respectiv *oraşul* — sînt forme de viaţă caracteristice celor două organisme ce se opun radical, sînt distincte din toate punctele de vedere : în timp ce comunitatea s-ar baza pe legături umane de rudenie, de familie şi ar fi un fel de prelungire a comunităţilor gentilice, societatea se bazează pe cu totul alte raporturi. Baza comunităţii o constituie agricultura şi meşteşugul; baza societăţii o constituie industria şi comerţul. Formele de viaţă spirituală în comunitate ar fi *armonia*, *concordia*, *moralitatea*, *religia*, *arta*, iar în societate *convenţiile*, *politica*, respectiv *statul*, *opinia publică*, *ştiinţa*.

Rev. Filoz., **19**, 3, p. 369–376, Bucureşti, 1972

Relaţiile umane din sînul societăţii s-ar caracteriza prin legături exterioare între indivizi, prin înstrăinarea raporturilor umane, prin opresiune.

Astfel de teorii cuprind, e adevărat, şi o critică a *modului de viaţă burghez*, dar o critică făcută în numele unor idealuri reacţionare, în numele idealizării trecutului feudal. În termenii actualei dezbateri, unii autori folosesc pentru *Gemeinschaft* şi termenul „cultură", iar pentru *Gesellschaft* termenul „civilizaţie".

Şi mai radicală apare această opoziţie la Spengler în teoria sa morfologică, care de asemenea a stîrnit senzaţie la vremea ei. El este exponentul cel mai radical al romantismului reacţionar german. Două idei fundamentale străbat opera lui Spengler : 1) o concepţie morfologică idealist-obiectivă asupra esenţei culturii, cu consecinţe metafizice pe planul istoriei culturii, în sensul negării totale a principiului continuităţii şi deci a posibilităţii unei istorii universale ; 2) ideea opoziţiei radicale cultură-civilizaţie, bazată pe o pretinsă fatalitate internă a istoriei fiecărei culturi. Această idee decurge din însuşi modul de a concepe cultura. Foarte schematic spus, cultura este la Spengler aidoma unui organism viu, care are o evoluţie ciclică, o copilărie, o tinereţe, în care îşi afirmă la maximum posibilităţile sale creatoare, după care urmează o perioadă de declin, de îmbătrînire, de sleire a puterilor creatoare şi de moarte inevitabilă.

Civilizaţia, identificată de Spengler tocmai cu civilizaţia modernă, capitalistă, cu formele moderne, industriale, urbane ale acesteia, ar fi etapa de îmbătrînire, de involuţie a oricărei culturi. Şi aşa cum în organismul unei plante este înscrisă biologic o anumită linie de evoluţie şi deci moartea inevitabilă, tot astfel este înscrisă în substanţa oricărei culturi această linie ciclică, care presupune un sfîrşit fatal. Deosebirea dintre cultură şi civilizaţie s-ar afla în zona facultăţilor psihice : dacă principiul culturii este „sufletul", cultura fiind o realitate spirituală intensivă, principiul civilizaţiei este, în schimb, intelectul sau raţiunea, civilizaţia fiind o realitate extensivă, exterioară, străină sufletului. Secolul al XIX-lea este, după Spengler, un secol al raţionalismului, un secol al lui Marx şi al lui Darwin. Destinul culturii occidentale, spune el, este deja epuizat.

Asistăm astfel la o critică a unor stări de lucruri reale din societatea modernă capitalistă, dar această critică este făcută, aşa cum spuneam, de pe poziţiile unui romantism reacţionar, conservator. Tabloul pe care ni-l înfăţişează Spengler este un tablou apocaliptic, de un pesimism total, tablou în care nici o inimă a lui Danco nu mai apare ca să lumineze oamenilor drumurile viitorului.

După cum se ştie, şi în ţara noastră au predominat multă vreme în atitudinea faţă de lumea satelor, în aprecierea structurilor sale socio-culturale tendinţe de idilizare şi de elogiere necritică, în spirit sămănătorist a spiritualităţii rurale. În discuţiile de la începutul secolului pe *tema desrădăcinării* s-a pus în valoare ipostaza *culturală* a *etnicului*, iar N. Iorga dădea o înaltă apreciere *acţiunii culturale* ca factor eficient în ridicarea *conştiinţei spirituale* a poporului, în primul rînd a ţărănimii, în al cărei microcosm de viaţă spirituală intuia o bogată viaţă sufletească.

Tendinţele sămănătorismului nu s-au caracterizat totuşi exclusiv prin funcţii conservatoare, reacţionare ; alături de trăsăturile de idilizare, de patriotism verbal demagogic, el a pus în lumină şi un criteriu cultural

pentru aprecierea stărilor din ţara noastră, pentru valorificarea elementelor viabile din spiritualitatea vieţii rurale.

Legitimitatea acestei probleme, a valorilor spirituale a „lumii" satului, o confirmă şi faptul că un gînditor contemporan ca Lucian Blaga a integrat-o ca element constitutiv în concepţia sa despre cultură. El a avut o atitudine critică faţă de modul în care se disociază, de pildă în morfologia culturală, aşa-zisele „culturi minore", „etnografice" şi „culturile majore" sau monumentale. Distincţia, după părerea sa, se face după criterii îndoielnice, el arătînd că nu ne putem limita la criteriul dimensionalităţii. Acesta trebuie corelat cu un criteriu *calitativ* structural. Ceea ce este adevărat, cred eu, chiar dacă Blaga nu trage de aici toate consecinţele care se impun, sau, mai bine zis, le trage în funcţie de propria sa concepţie. El critică de asemenea teoria morfologică a vîrstelor, după care cultura minoră şi cultura majoră ar fi vîrste ale aceleiaşi culturi, ca un organism care parcurge o evoluţie ciclică necesară. Citez : „Morfologii au simplificat lucrurile mult dincolo de limitele îngăduitului, căzînd şi în păcatul de a preface o metaforă curentă în ipostază reală, teoria vîrstelor culturii stă sau cade cu teoria morfologică, biologică despre cultură, teorie căreia ne-am luat sarcina de a-i elibera certificatul de deces". Pentru Lucian Blaga, cultura nu este un organism autonom şi deci nu are vîrste proprii. Vîrstele sale sînt înseşi vîrstele psihologice şi spirituale ale omului. Cele două culturi au structuri specifice, modalităţi autonome de plăsmuire culturală ; aspectul minor sau major al culturii este o problemă de psihologie colectivă.

Critica lui Blaga este, firește, limitată de propria sa concepţie asupra graniţelor destul de rigide dintre cele două ipostaze culturale : copilăria şi maturitatea. Satul, ca o colectivitate apropiată de natură, alcătuieşte mediul prielnic al culturii copilăriei, ca o „structură specifică, imaginativă, pasiv deschisă destinului, spontană, naiv-cosmocentrică, de o fulgurantă sensibilitate metafizică, improvizatoare de jocuri, fără simţul perenităţii". Dar tocmai de aceea perenă. Aceasta duce, firește, la mitizarea satului românesc, care nu mai este o realitate istoric-socială, ci devine o pură construcţie metafizică, un univers rural atemporal, imobil şi etern, un lăcaş simbolic, imaginar al sufletului copilăresc primar.

Trebuie remarcat aici că abordarea problemei în maniera lui Spengler şi chiar în aceea a lui Blaga (în ciuda faptului că filozoful român s-a străduit să înlăture cele mai izbitoare dogme osificate spengleriene) nu ne permite a sesiza istoricitatea celor două realităţi social-culturale : „cultura minoră" — „cultura majoră". Acestea nu sînt numai diferenţiate prin originalitatea şi structurile lor specifice, ci în acelaşi timp interdependente prin circulaţia reciprocă de valori, prin perspectivele unei apropieri a valenţelor lor spirituale şi a condiţiilor materiale (mai ales sub influenţa imenselor progrese tehnice-ştiinţifice moderne şi a prefacerilor radicale pe care le realizează socialismul în lumea satului şi a oraşului, în urbanizarea şi civilizarea întregii societăţi). Făcînd toate rezervele critice care se impun, aş observa totuşi că aceste consideraţii despre o cultură a copilăriei ar merita o atenţie mai mare. Aş cita în acest sens aprecierile făcute de Marx asupra culturii greceşti antice, considerată a fi o cultură a „copilăriei omenirii" în sensul ei istoric, o cultură a unui timp istoric care nu se va mai repeta niciodată, dar care, în ciuda celor mai mari progrese

tehnice, ne impresionează şi astăzi, spune şi astăzi ceva sufletului nostru, reprezintă şi astăzi un izvor de tărie spirituală, de desfătare intelectuală. De ce? Tocmai pentru faptul că această cultură reprezintă un moment, unul dintre momentele fundamentale în istoria vieţii umane, tocmai pentru că reprezintă ceva din permanenţa noastră umană prin valorile de frumuseţe şi puritate pe care le are copilăria oamenilor ca indivizi, dar şi ca specie.

Cînd vorbim de civilizaţia sătească, avem în vedere în primul rînd, dar nu exclusiv, *înţelesul etnografic* al civilizaţiei, ceea ce implică, firește, o distincţie între înţelesul istoric şi cel etnografic al civilizaţiei; nu este vorba de două modalităţi distincte, ci de două moduri de abordare a civilizaţiei: abordarea etnografică a civilizaţiei presupune raportarea acesteia la o realitate originară, necivilizată sau semicivilizată a oamenilor; raportarea sa la *homo faber* accentuează caracterul structural al civilizaţiei, permanenţele sale cristalizate în moduri de trai relativ stabile, în tipologii culturale, caracteristice.

Conceptul etnografic al civilizaţiei poate fi aplicat oricărei societăţi, oricărei comunităţi umane.

Deşi ideea unor sisteme de civilizaţie, foarte discutată astăzi în ştiinţa istoriei şi în filozofia istoriei, nu ne interesează aici, stabilirea înţelesului pe care-l capătă acest concept la unii gînditori mi se pare totuşi importantă pentru discuţia noastră. M-aş referi în această privinţă la marele nostru poet Mihail Eminescu, care pleca de la ideea că oamenii se organizează în societăţi pentru a lupta împotriva agenţilor distructivi ai naturii, pentru a opune o negaţiune morţii statornice a naturii anorganice, sau, cum am spune noi în limbajul ştiinţei contemporane, pentru a opune fluxului entropiei, haosului şi dezorganizării antientropia, ordinea şi organizarea faptelor de civilizaţie. Şi aceasta, cum precizează Eminescu, încă din momentul desprinderii omului din totalitatea organizaţiei sale naturale, din momentul lărgirii cercului său de activitate cu care începe, după el, viaţa într-adevăr omenească. Orice popor, scrie el, „îşi are industria lui de casă, meseriile lui, activitatea lui economică sănătoasă, deşi primitivă poate. Cînd el, în loc de a da o dezvoltare propriei sale munci, cumpără obiecte de-a gata de la străini, fără a învăţa el însuşi să fie în stare a le produce, e semibarbar. Civilizaţia adevărată a unui popor constă în dezvoltarea naturală, organică a propriilor sale puteri, a propriilor sale facultăţi. Nu există o civilizaţie umană generală accesibilă tuturor oamenilor în acelaşi grad şi în acelaşi chip, ci fiecare popor îşi are civilizaţia sa proprie, deşi în ea intră o mulţime de elemente comune şi altor popoare".

Înţelegerea civilizaţiei săteşti contemporane depinde, cred eu, în bună măsură de modul în care înţelegem însuşi raportul cultură-civilizaţie pe de o parte, etosul specific ţărănesc, pe de altă parte. Fără a intra în discuţia acestei chestiuni, pe care am analizat-o pe larg în alte lucrări, aş dori numai să precizez că, faţă de acele puncte de vedere după care civilizaţia s-ar reduce la latura materială a culturii (la ceea ce se cheamă cultură materială, tehnico-materială) sau faţă de punctul de vedere potrivit căruia nici nu ar exista vreo deosebire între cultură şi civilizaţie, eu consider că civilizaţia este însăşi cultura, dar privită în funcţionalitatea sa social-umană, în integrarea sa în toate sferele vieţii umane, deci nu numai la scara vieţii materiale, în activitatea de producţie ş.a.m.d. ci

şi în comportamentul omului, în modul de gîndire şi de acţiune, în modul de viaţă ş.a.m.d. Cu alte cuvinte orice element de cultură care a fost asimilat devine civilizaţie. Orice feed-back al culturii devine implicit fapt de civilizaţie.

Ţinînd seama de aceste consideraţii, dintr-o *perspectivă modernă, socialistă* putem înţelege mai bine aportul specific, original al civilizaţiei săteşti la construcţia culturală a lumii de mîine.

Dacă reducem civilizaţia la aspectele *tehnice-materiale* ale culturii, cum se mai procedează, atunci civilizaţia sătească nu pune probleme deosebite : ea rămîne în raport cu trecutul o problemă de istorie sau de etnografie istorică, iar în raport cu prezentul şi viitorul o problemă de urbanizare treptată. Dar pentru a surprinde *originalitatea* acestui tip de civilizaţie, pentru a cunoaşte valorile sale specifice şi pentru a înţelege modul în care ele se integrează treptat în circuitul unei civilizaţii socialiste unitare şi multilateral dezvoltată, trebuie să ţinem seama, după părerea mea, de cel puţin trei coordonate :

1. *Civilizaţia tehnică-ştiinţifică* este stratul cel mai mobil şi mai supus prefacerilor înnoitoare. Este zona în care au loc, în *universul valorilor*, mutaţii profunde, ştiinţificul dobîndind ascendenţă considerabilă în ierarhizarea valorilor. Tocmai aici confruntarea dintre contemporaneitate şi tradiţie este mai puternică, mai dramatică, presiunea noului este mai mare. Este domeniul în care mutaţiile din scara de valori a omului contemporan datorite revoluţiilor tehnice-ştiinţifice şi atîtor şi atîtor prefaceri (de pildă curiozitatea ştiinţifică, setea de cunoaştere în sensul strict al cuvîntului) dobîndesc o pondere din ce în ce mai mare. În opoziţie cu imaginea sămănătoristă a unui ţăran tradiţionalist, găsim în prezent în lumea satelor nu opacitatea sau lipsa de receptivitate faţă de progresul tehnic, faţă de tot ce este inovaţie tehnică, ci o atitudine de deschidere şi de disponibilitate.

Mulţi cercetători, printre alţii S. Mehedinţi, au investigat un material istoric foarte bogat cu privire la tehnica agricolă şi pastorală a poporului român în decursul veacurilor, material care ne poate sugera măsura în care ţăranul român este apt şi receptiv pentru un act de cultură tehnică.

Fireşte că ritmul pătrunderii progresului tehnic depinde nu numai de receptivitatea ţăranilor, ci şi de ritmul şi de formele mişcării valorilor cultural-ştiinţifice de la stadiul de invenţie, de creativitate, de ideal şi de proiect la stadiul de instrumentare concretă, de aplicare activă, civilizatoare. Deşi în zona civilizaţiei săteşti această convertire a valorilor culturale în bunuri de civilizaţie întîmpină dificultăţi mai mari, cred că ele nu trebuie exagerate, nici folosite drept justificări ale spiritului pasiv în faţa pretinsei nereceptivităţi a ţăranilor. Aici aş vrea să fac o paranteză. Se pare că agricultura şi viaţa rurală pun în prezent, într-o lume supusă unor transformări atît de adînci şi răscolitoare, probleme atît de acute şi de dificile, încît aproape nu mai rămîne timp şi disponibilitate pentru o investigare a *tipului* de civilizaţie rurală. Aşa se explică, poate, că un congres mondial de sociologie rurală, care s-a ţinut în 1968 în Olanda şi care a dezbătut în trei sesiuni plenare şi 11 secţiuni o gamă foarte vastă de probleme, nu a consacrat nici măcar una singură *tipului de civilizaţie rurală, culturii săteşti* ; nici măcar termenii aceştia nu apar, fie şi într-o paranteză.

2. A doua coordonată la care vreau să mă opresc pe scurt este *cultura sau civilizaţia artistică*, domeniu în care originalitatea poporului s-a manifestat cu deosebită pregnanţă. Filozofia poporului nostru e relativ cunoscută din *Mioriţa*, din *doine* şi *balade*, din *legende* şi *proverbe*. Este una dintre cele mai strălucite culturi populare, care poate rezista celor mai exigente *criterii estetice*. Întrebarea pe care mi-am pus-o şi mi-o pun este aceasta : este vorba oare aici doar de o problemă istorică, de o chestiune a trecutului sau putem vorbi de o continuitate a acestei culturi? Integrarea satului în circuitul vieţii moderne, procesul treptat de urbanizare şi de culturalizare, organizarea raţională a vieţii trebuie oare să ducă neapărat la dispariţia vechii culturi de tip folcloric, proprie — cum se spune — unor populaţii analfabete, bazate pe simplă tradiţie orală? Unul dintre cei mai stimaţi şi mai prestigioşi sociologi, prof. H. Stahl, face în această privinţă, într-o lucrare recentă, aprecieri care mi-au provocat o mare tristeţe în măsura în care ele corespund unor stări de lucruri reale. Iată ce spune prof. Stahl : „Ne poate, desigur, părea rău de această dispariţie a folclorului şi regretăm, poate, şi faptul că încercarea de a ridica la un nivel cultural zestrea noastră culturală nu e făcută cu destul talent şi destulă pricepere. Dar aceasta e situaţia şi nu e cazul să ne plîngem prea mult, pentru că este preţul care trebuie plătit pentru a obţine rezultatul cu mult mai important al integrării ţărănimii noastre în viaţa culturală modernă. Este şi aceasta o problemă de sociologie rurală, înlocuirea unei culturi populare folclorice printr-o cultură cultă. Este în fond marea problemă a culturalizării maselor, care se pune astfel, adică a acţiunii sistematice de răspîndire a culturii în primul rînd pe calea învăţămîntului şcolar, dar simultan prin seria întreagă a mijloacelor de comunicaţie de masă : radio, televiziune, cinematograf, teatru, ziare, broşuri etc.".

Nu ştiu cum reacţionează etnologii şi folcloriştii noştri faţă de acest lucru, eu însă socot că, dacă lucrurile stau aşa, deşi am totuşi îndoieli că stau chiar aşa, avem partea noastră de vină. Se pun însă unele întrebări : de ce trebuie să raportăm cultura populară numai la starea de analfabetizare? Mi se pare că nu neştiinţa de carte este esenţială pentru această cultură, ci participarea colectivă la zămislirea, la fasonarea, la perfecţionarea unor producţii de valoare artistică. Însuşi anonimatul, care e considerat ca o caracteristică a culturii populare, are azi o înfăţişare nouă. Desigur că ridicarea nivelului de cultură al maselor este însoţită de un proces de personalizare a creaţiilor culturale şi de semianonimat. Dar nu acest criteriu cred că trebuie considerat ca decisiv în ce priveşte dispariţia inevitabilă, fatală, a culturii populare.

În ce priveşte *cultura de masă*, nu văd de ce aceasta s-ar opune în prezent culturii populare. Cultura de masă e pur şi simplu o cultură răspîndită prin mijloacele comunicaţiilor de masă, dar nu e o cultură care să aibă alt conţinut, aşa cum cred unii, decît cultura în sens clasic. Rostul răspîndirii culturii de masă n-ar trebui identificat cu uniformizarea sau cu generalizarea gusturilor proaste, nici cu omogenizarea de tip cultural. Omogenizarea societăţii noastre în drum spre comunism nu înseamnă nicidecum uniformizare culturală, ci diferenţiere culturală, diferenţiere în care cultura populară poate şi trebuie să-şi găsească locul său. Poate tocmai neînţelegerea aportului specific al civilizaţiei săteşti a făcut ca elemente de arhitectură populară, de pildă, atît de mult apreciate de Blaga, ceramica,

arta decorativă, anumite valori plastice ale mobilierului sătesc, să aibă în prezent mai multă *valoare muzeistică* şi *etnografică* şi în mult mai mică măsură o valoare de *modele active* şi de stimulente ale creaţiei culte. Iar o consecinţă a acestei stări de lucruri este aceea că satul trebuie să plătească înscrierea sa în orbita civilizaţiei tehnice-ştiinţifică cu concesii făcute prostului gust artistic, pe motiv că acesta vine de la oraş.

Oricum, ideea pentru care pledez este aceasta : valorile artistice ale culturii populare ar trebui să devină *momente active, integratoare în universul cultural modern al satului socialist.* Să nu uităm că este vorba de o zonă de viaţă socială care trebuie privită nu numai prin prisma elementelor sale conservatoare, retrograde şi mistice, ci şi prin ceea ce a constituit timp de secole identitatea noastră spirituală ca popor, originalitatea gîndului şi simţirii, care, dacă nu s-au putut întruchipa în maiestuoase catedrale, şi-au găsit o adecvată şi nobilă expresie în capodopera Voroneţului, în armonia sculpturală a porţilor şi a cerdacurilor, în fantezia geometrică sau florală a ceramicii şi iilor ţărăneşti, în autenticitatea cîntecului de bucurie, de jale sau de dor.

3. *Civilizaţia morală* reprezintă un alt domeniu în care *zestrea spirituală* a ţărănimii, *etosul* său specific, nu se caracterizează doar prin trăsăturile negative ale unui conservatorism şi tradiţionalism desuet, ci şi printr-o serie de *valori pozitive.* Uneori se fac aprecieri negativiste în legătură cu ceea ce am putea numi „zestrea morală a ţărănimii", „etosul" său specific. Se vorbeşte despre misticismul ţăranului, despre legătura sa cu pămîntul într-un sens mistic şi retrograd, despre obscurantismul său etc. şi se subliniază mai puţin ceea ce este valoare pozitivă, ceea ce poate fi o continuitate legitimă între etosul ţărănesc şi cel socialist contemporan. Or, eu cred că construcţia etosului socialist nu va putea face abstracţie de aceste valori pozitive, din care aş aminti :

— *deprinderea de a munci*, hărnicia, care pentru ţăran a constituit dintotdeauna o raţiune de existenţă, un principiu de viaţă. Firește, condiţiile sociale ale muncii au fost foarte deosebite, dar valoarea sa morală a rămas constantă. Ea a constituit cea mai puternică pîrghie pentru orientarea relaţiilor umane ale satului, pentru formarea unor tradiţii valoroase în ceea ce priveşte relaţiile de întrajutorare, de exemplu. Această deprindere trebuie valorificată, ţinînd seama de noile ritmuri ale muncii contemporane, de raportul nou dintre muncă şi timp liber, de noile nevoi ale ţăranului şi de alţi asemenea parametri ;

— *cinstea şi omenia, respectul cuvîntului dat* reprezintă o altă valoare a etosului ţărănesc. Ţăranul a ştiut să-şi păstreze fondul de umanitate, atitudinea plină de înţelegere faţă de semeni, chiar şi în cele mai vitrege condiţii.

Deci nu poate fi vorba, cînd ne referim la etosul ţărănesc, exclusiv de o moştenire negativă. Sigur că mecanismele politice şi obşteşti ale influenţării conştiinţei ţăranilor au determinat un nou mod de viaţă, o nouă mentalitate, o nouă capacitate de a se raporta pe sine la ceilalţi. Aici apar însă două atitudini eronate, care trebuie combătute. Una care în prezent nu mai are circulaţie : idilizarea necritică, conservatoare, de singularitate a universului ţărănesc faţă de mersul civilizaţiei moderne. Cealaltă constă în poziţia nihilistă faţă de tradiţia acestui etos. A şti să

integrezi în noul univers cultural valorile viabile ale trecutului este şi o problemă de eficienţă şi de pedagogie socială. Oricum, pentru un popor de incontestabilă originalitate culturală ca al nostru, nu putem concepe o civilizaţie sătească care să fie clădită exclusiv pe aporturile tehnico-ştiinţifice ale civilizaţiei moderne, care să ignoreze spiritualitatea specifică a unui univers de viaţă cu care s-a confundat secole întregi însăşi fiinţa neamului nostru. Pentru a nu fi înţeles greşit, trebuie să adaug că nu am în vedere o etnicizare tradiţionalistă a produselor culturale care ar ignora universalizarea acestora.

Am vrut doar să subliniez uimitoarea calitate spirituală a poporului român, care, în mijlocul atîtor restrişti, al cruntelor oprimări sociale şi naţionale, a putut crea o cultură populară care cuprinde un inepuizabil izvor de valori morale şi este totodată de o elevată ţinută estetică.

O întruchipare specific românească a universalului *humanitas* o constituie acea calitate complexă a sufletului nostru *omenia*, care presupune o înţelegere superioară a valorilor vieţii, demnitate în faţa adversităţilor soartei şi alte asemenea trăsături. Toate aceste valori nu sînt numai de domeniul istoriei, ci sînt de asemenea — sau ar trebui să fie — resorturi active, forţe interne stimulatoare, componente necesare ale civilizaţiei săteşti în condiţiile noi ale socialismului.

EMINESCU ŞI PROBLEMA ŢĂRĂNEASCĂ

—RETROSPECTIVA UNEI UTOPII ISTORICE—

DE

M. CIURDARIU

„Numai răposatul Bolliac a mai scris poate cu atîta convingere ca şi noi în chestiunea aceasta".

M. EMINESCU

Activitatea de ziarist a lui Eminescu se desfăşoară într-un segment de timp în care istoria ţării noastre cunoaşte cele mai spectaculoase frămîntări politice, tensiuni şi confruntări ideologice, cărora nu li se putea sustrage nici un intelectual cu simţ cetăţenesc. Probleme de tot felul — politice, naţionale, sociale, culturale — se impuneau cu tărie dezbaterii şi clarificării publice, de soluţionarea lor atîrnînd, sau părînd să atîrne, soarta şi poziţia României în concertul european modern. Tărîmul preferat al acestor dezbateri îl ofereau gazetele, adevărate tribune ale spiritului public şi oglindind spiritul public, cu viciile caracteristice epocii.

Pentru formarea conştiinţei politice a tînărului care era Eminescu între 1866—1871, asemenea momente de efervescenţă politică nu puteau fi decît favorabile, ele oferindu-i o bogată materie de experienţă şi observaţie socială. Sosit în clocotul vieţii bucureştene dintr-un mediu ţărănesc şi patriarhal, cu mintea încărcată de imagini ale străvechiului ritual al muncii, tînărul poet de 17 ani este supus alternativ îndemnului de participare activă, dar şi celui de expectativă, de alăturare entuziastă (*Ce-ţi doresc eu ţie, dulce Românie*), dar şi de opoziţie critică (*Junii corupţi*).

Această antitetică lăuntrică provocată de mediul agitat al capitalei va grăbi procesul spiritual al maturizării sale politice, astfel că primii ani de studenţie la Viena ni-l revelează ca un ziarist aproape format, capabil să intervină cu condeiul în dezbaterea celor mai acute probleme ale zilei: chestiuni de politică naţională, de cultură şi de teatru naţional, de limbă şi literatură naţională. Seria de articole concepute sau publicate în anii 1870—1871 atestă la poet o vocaţie excepţională de publicist (la 18 ani,

Rev. Filoz., **19**, *3*, p. 377—393, Bucureşti, 1972

în Bucureşti, se socotea menit un *feuilletoniste ennuyant*, din care împrejurările au făcut un „sufler de teatru").

Din toamna şi iarna primului an de studenţie (1869—1870), manuscrisele sale păstrează ciorne de articole politice şi lingvistice (*Prosă politică — prosă limbistică*), în care descifrăm *in nuce* aproape toate motivele şi temele politice care-i vor defini mai tîrziu gîndirea şi activitatea ca publicist. Fragmente disparate dintr-un asemenea articol intitulat *Limba în ziarele din România liberă* (o posibilă replică la studiul lui Maiorescu din 1868 : *Limba română în jurnalele din Austria*) sau dintr-un altul tratînd *Despre partidele politice din România* prezintă un interes netăgăduit pentru cunoaşterea felului cum judeca şi caracteriza studentul de 19 ani stările de lucruri din ţară. Poziţia sa activă de membru al asociaţiei „România jună" din Viena nu-i permitea, se vede, publicarea acestor „articoli nepoliticoşi", cum singur şi-i intitulează. „Dar acuşi mă pomenesc c-un ziar roşu * ţipînd : Domnule ! Da calomniezi ţara. D-ta, cinic şi corupt, despreţuieşti presa, D-ta insulţi naţiunea ! Etc.". Felul cum manuscrisul poetului răspunde acestor acuzaţii ipotetice, uzitate frecvent în epocă, merită din partea noastră, a celor de azi, cea mai mare atenţie :

„Ba nu, Domnişorilor, nu sînteţi dv. naţiunea, nici unii, nici alţii, [nici] măcar generaţiunea toată, căci naţiunea are zeci şi iarăşi zeci de generaţiuni. Dv. puteţi fi o generaţiune, un fragment, drept să vă spun cam mizerabil şi cam putred al acestui corp ce trăieşte zeci de secoli : naţiunea... Trecutului îi daţi cu piciorul, viitorului nu-i testaţi nici ştiinţa, nici limba, nici ţara, ci numai corupţiunea dv. cea mare şi partidele dv. cele fără de caracter. Tot luxul ce-l faceţi azi, poimîne va fi (la copii. — *M.C.*) mizeria... Toate puterile sufleteşti ale generaţiunii sînt absorbite în lupte de partide, şi la rîndul lor toate partidele nu sînt decît amploiaţi ; pe de o parte cei activi, pe de alta cei destituiţi. Aceştia se ceartă pe ţara cea de jaf. Modul cum se ceartă o numesc cu toţii presă. Ce fisionomie are drăguţa de presă despre aceea cititorul va fi avut bunăvoinţa de a se informa din articolul meu intitulat : *Limba în ziarele din România liberă*" [1].

Acesta a fost ziaristul Eminescu în primele articole de la 19 ani, acesta a rămas, în esenţă, pînă la ultimele publicate în „Fîntîna Blanduziei" din decembrie 1888, cîteva luni înainte de moarte. Urmările peste decenii ale corupţiei morale, ale luxului şi jafului pe care le înfiera la „junii corupţi" sînt consemnate în 1888 cu un condei abstras şi obosit :

„A fost dar natural ca, în urma acestei extenuaţii de putere, multe rele endemice şi altele de caracter epidemic să se ivească şi să decimeze populaţiunile. Numărul infirmilor la recrutaţie a crescut an de an, ţara a fost bîntuită de pelagră, de intoxicaţiune palustră, de anghină, de vărsat, toate acestea în urma influenţei pernicioase ce o exercită asupra sănătăţii mlaştinile, locuinţele insalubre şi neaerate, hrana neîndestulătoare şi munca excesivă.

Ar trebui, în sfîrşit, a se da un atac eroic cauzelor care produc degenerescenţa şi diminuarea populaţiunilor, ar trebui ca interesul general să nu ni se pară o utopie, o acţiune zadarnică sau o idee nerealizabilă...

---

* liberal „radical".

[1] M. Eminescu, ms. 2257, ff. 48—50 (Bibl. Acad. R. S. România).

Nu numai reforma legilor agrare e necesară pentru ridicarea stării igienice și materiale a cultivatorilor, ci și o serie de măsuri bine și înțelept chibzuite care să ție seamă de toate neajunsurile populațiunii" [2].

Dacă soarta i-ar fi hărăzit să trăiască pînă în 1907, poate că Eminescu s-ar fi convins cît de utopic sunau cuvintele și îndemnurile sale din 1888, cît de „eroic" a fost atacul și măsurile stăpînirii împotriva neajunsurilor ce bîntuiau satele. Presimțirea deznodămîntului din 1907 a avut-o totuși gazetarul de la „Timpul" în 12 mai 1882, cu prilejul agitației țăranilor din Vlașca și Ilfov de a li se da pămînt și al zvonului apropierii lor în masă de București. Oficiosul liberal guvernamental „Românul" calificase mișcarea țăranilor ca „neromânească", o „conspirațiune". Eminescu descrie în termeni vii reacția psihologică a stăpînirii liberale: „Dacă la barierele Bucureștilor nu se posta jandarmerie, însărcinată a respinge cu sila pe țăranii ce ar fi venit..., aveau de gînd să vie în număr de mai multe mii la București. De aceea, față cu acest zgomot au cam sfeclit-o pseudo-românii de la foaia guvernamentală, am putea zice că au simțit fiorul funiei trecîndu-le prin șira spinării". Față de afirmațiile organului guvernamental („faptul nu este românesc", „conspirația a fost denunțată Națiunii"), gazetarul cu simț istoric le amintește anul 1821 și pe Tudor, în al cărui stil parafrazat ripostează adversarilor:

„Care națiune, onorabilă tagmă? Oare nici țăranul nu mai e națiune în ochii voștri de venetic și a rămas redusă nația la voi? Oare opt mii de țărani nu mai fac parte din națiune?... Cum așa? Opt mii de oameni care nu știu altă vorbă decît românească să fie destoinici de alte fapte decît românești? Oare românesc să fie numai ceea ce vă convine d-voastră, numai afacerile Warszawsky, numai comptabilitatea Slăniceanu, numai pensia reversibilă, numai pantahuza Brătianu și *neromânesc* tot ce nu vă convine? Ba e foarte românesc ceea ce fac țăranii și nici nu poate fi altfel."

Demagogia „radicalilor" liberali în chestiunea țărănească e caracterizată de Eminescu în imagini pe cît de evocatoare, pe atît de anticipative în acel moment:

„Apoi tot paradă cu țăranii; paradă azi, paradă mîine, se înfundă odată. Cînd e vorba ca la serbări ca aceea de la 10 Mai să se facă Vicleim cu țăranii, s-aduc în adevăr din toate unghiurile o samă de oameni care să dea reprezentanții teatrale în ochii aristocratizatului Giani, căci de comedie și de hazul păturii superpuse sînt buni oamenii. Dar cînd vin cu cereri de-ale lor proprii, cu cereri substanțiale și de *bună-voie* la București, atunci violoncelele și abecedarele aristocratizate se fac la față vinete ca măslinele și ... faptul nu mai e românesc și se denunță *națiunii* că țăranii conspiră. Ei mări, tagmă patriotică, nu cunoașteți pe Român, nu l-ați cunoscut niciînd și, prietenește vorbind, să vă păzească sfîntul să-l cunoașteți vreodată. Rar ș-arată arama, dar cînd ș-o arată, atunci s-a sfîrșit cu d-alde voi" [3]. „Dacă nici unul din relele ce bîntuie populațiunile noastre nu merită atenția așa-numiților oameni de stat... Îi putem asigura pe adversari că din nenorocire va veni o zi

---

[2] *Formă și fond*, în „Fîntîna Blanduziei", 11 decembrie 1888.

[3] „Timpul", 12 mai 1882.

în care nimeni nu va mai putea conta pe un popor sărăcit şi demoralizat. Istoria îşi are logica ei proprie, nici un neam nu e condamnat a suporta în veci un regim vitreg, corupt şi mincinos, chiar dacă acel regim se exercitează de către fiii lui proprii, cu atît mai puţin cînd se exercită de stîrpituri orientale" [4].

★

Ceea ce caracterizează gîndirea şi publicistica politică a lui Eminescu şi o distinge de toate orientările ideologice din epocă este în primul rînd o extraordinară *conştiinţă istorică* („simţul istoric"), în care trecutul, prezentul şi viitorul sînt văzute — filozofic — în articulaţia lor organică, necesară, în continuitatea legică a „zecilor de secoli" şi „generaţiuni" ale naţiunii. Critica severă, necruţătoare la care a supus fenomenele „epocii de tranziţiune", cum definea el trecerea României la capitalism, este întreprinsă din această perspectivă istorică, a cărei formulă sintetică se poate rezuma în *ideea „continuităţii organice"*. Numai ţinînd seama de această idee ne putem explica atît rezervele şi circumspecţia iniţială cu care întîmpină „nihilismul pretenţios" şi „modern" al cercului „Junimii", cît şi alăturarea sa ulterioară la direcţia acestuia, literară şi politică. Tot la conştiinţa sa istorică trebuie să raportăm, spre a-l înţelege corect, „antiliberalismul" lui Eminescu, precum şi adversitatea sa faţă de mişcările „radicale" care ignoră „lanţul continuităţii istorice". Iată cum argumentează el această idee: „Precum creşterea unui organism se face încet, prin superpunerea continuă şi perpetuă de noi materii organice, precum inteligenţa nu creşte şi nu se-ntăreşte decît prin asimilarea lentă a muncii intelectuale din secolii trecuţi şi prin întărirea principiului înnăscut al judecăţii, precum orice moment al creşterii e o conservare a celor cîştigate în trecut şi o adăugire a elementelor cucerite din nou, astfel adevăratul progres nu se poate opera decît conservînd pe de o parte, adăugînd pe de alta: *o vie legătură între prezent şi viitor*, nu o serie de sărituri fără orînduială" [5]. Teza fundamentală a filozofiei sale politice aplicată la istoria ţării noastre, e cuprinsă în această „cugetare sintetică" din tinereţe: „*Lipsa de continuitate în dezvoltare — de aceea fragmentarism în producere*" [6]. Este o observaţie critică asupra mersului istoriei româneşti, începînd cu deosebire din secolul al XVI-lea, cînd societatea românească devine, după Eminescu, o „societate a nestabilităţii", a „fragmentarismului în producere". Şi aceasta, mai ales, în cultură şi în politică.

Viaţa generaţiilor nefiind decît *verigi* în „lanţul continuitiv" al dezvoltării istorice, conştiinţa şi acţiunea fiecărei generaţii trebuie să pornească de la complexul de factori şi condiţii obiective care formează premisele şi terenul real al acţiunilor ei. Şi aceste premise sînt în primul rînd economice, deoarece „condiţia civilizaţiei unui stat e civilizaţia economică". Pentru a conduce economia generală a unui popor se cere în primul rînd *„cunoaşterea dreptei proporţii între mijloacele întrebuinţate şi scopul urmărit"*. După Eminescu, liberalismul din România ar fi ignorat tocmai această „dreaptă proporţie" dintre mijloace şi scopuri. „Ideile liberale despre stat şi despre om sînt vechi. Ele sînt din veacul al şapte-

[4] „Timpul", 5 decembrie 1882.
[5] „Timpul", 17 februarie 1880.
[6] Ms. 2285, ff. 148—149.

sprezecelea şi al optsprezecelea (...). Maniera noastră de a vedea e pe deplin modernă; pentru noi, statul e un obiect al naturii, care trebuie studiat în mod individual, cu istoria, cu obiceiurile, cu rasa, cu natura teritoriului său, toate acestea deosebite şi neatîrnate cîtuşi de puţin de liberul arbitru al indivizilor din cari într-un moment dat se compune societatea" [7]. În contrast cu maniera de a vedea „raţionalistă şi deductivă" („liber arbitru", „drept natural", „contract social" rousseauist: „numai sistematicii îşi pun ţinte şi *vor să ajungă* la ceva şi fac întotdeauna faliment"), Eminescu profesează o concepţie pe care o numeşte „realistă", „inductivă, deci bazată numai pe experienţa faptelor" şi care „priveşte statul ca un product, nu al raţiunii sau al unui contract sinalagmatic, ci al naturii, şi caută să stabilească atît legile după cari el se dezvoltă, cît şi elementele din cari se constituie" [8]. „Nu explicările ce se dau faptelor, ci faptele însile sînt adevărul". În consecinţă, Eminescu nu admite „*apriorismul*" în ştiinţele *sociale* şi *istorice* (aceasta fără a contrazice acceptarea lui în metafizică: „Încercare de metafizică idealistă a raporturilor constante în mişcarea eternă", 1882—1883), nici adevăruri sociale veşnice: „Precum viaţa consistă din mişcare, aşa şi adevărul social, oglinda realităţii, este deapururea în mişcare" „Pentru noi, adevărurile sociale, economice, juridice nu sînt decît adevăruri *istorice*". Teoriile sociale şi politice, „departe de a fi absolut adevărate, nu sînt decît rezultatul, cristalizaţiunea, formula matematică oarecum a unei stări certe a societăţii, care iarăşi e condiţionată prin o mulţime de factori economici, climatici, etnografici ş.a.m.d." [9]. „Fii ai secolului al nouăsprezecelea, nu ne simţim îndreptăţiţi în cercetările noastre decît de două lucruri: a cita fapte exacte şi a le da formulă generală" [10].

Consecinţa ignorării acestor idei în politică se traduce, după Eminescu, într-o „cumplită superficialitate" şi nepăsare în faţa realităţilor concrete şi a mecanismului lor material: „Căci realitatea aparţine ordinii materiale a lucrurilor, unde totul e pipăit, învederat, capabil de a fi măsurat" („*Ideile a priori*. Pe de o parte nepăsare; pe de alta idei a priori", ms. 2255, f. 395 v.). De aceea oamenii, spune Eminescu, „nu se deosebesc atît prin ceea ce zic, cît prin ceea ce fac", prin *cum* înţeleg să traducă în viaţă ideile şi principiile: „Abstracţiunile ca atare nu sînt nici bune, nici rele, ci moralicește indiferente". Pentru omul politic, Eminescu statuează ca „principiu fundamental" ideea că „orice politică nu poate lucra decît cu elementele cari-i sînt date, nu cu cele pe care şi le închipuieşte". De aceea problemele sociale formulate în teorie îşi vor găsi rezolvarea numai în practică, „ în munca reală, în apărarea muncii reale, nu în fraze şi principii generale, a căror bunătate sau răutate practică atîrnă de la *aplicare*, deci de la progresul *real* pe care un popor l-a făcut pe calea muncii fizice şi intelectuale" [11].

Să urmărim în continuare modul cum valorifică Eminescu asemenea idei în tratarea problemelor rurale din timpul său. Analiza acestor pro-

---

[7] „Timpul", 17 august 1879.
[8] „Timpul", 19 decembrie 1879.
[9] „Timpul", 2 septembrie 1878.
[10] „Timpul", 20 mai 1881.
[11] „Timpul", 2 decembrie 1879.

bleme va scoate la lumină şi punctul de la care, *în condiţiile epocii*, realismul vederilor sale începe a deveni utopic, un ideal cu rădăcini în trecut.

Administratorul sau conducătorul comunei rurale, aşa cum l-ar fi dorit gazetarul-poet potrivit concepţiilor de mai sus, trebuia să fie un model de conştiinţă cetăţenească, de responsabilitate şi de competenţă gospodărească. „El are să judece, cînd scade populaţia, de ce scade; cînd dă îndărăt producţia, de ce dă; cînd e un drum de făcut, pe unde să-l facă; cînd e şcoală de înfiinţat, unde s-o aşeze mai cu folos, şi, în sfîrşit, el e autoritatea care cu vorbă bună poate convinge pe ţăran că trebuie să aleagă de primar în sat pe cel mai harnic, mai de treabă şi mai cuminte român, iar nu pe cel mai hărţăgos, mai bun de gură şi mai rău de treabă; el vede dacă notariul şi învăţătoriul ştiu carte şi dacă popa îşi vede de biserică ş.a.m.d. Pentru sarcina de subprefect se cere atîta ştiinţă, atîta dezinteresare, atîta patriotism pe cît le poate avea numai un om cu multă şi temeinică cultură... În orice caz, o cultură şi o temeinică experienţă lungă sînt o garanţie mai mare decît nici o cultură" [12]

Care sînt însă stările de fapt constatate „pe teren" de Eminescu, de revizorul şcolar cu ochi de sociolog? „Tot aparatul greoi al statului nostru nu-i făcut pentru binele ţăranului. Administraţia comunală este instituită mai mult în favoarea proprietăţii mari, justiţia are a face mai mult cu procese de moşii etc."; apoi „o clasă de scribi netrebnici sub formă de primari, ajutori de primari, notari, ajutori de notari, secretari, perceptori, ajutori de perceptori etc., care sînt tot atîtea organe de apăsare şi de şicane în comună şi care nu aduc bunei stări a ţăranului nici atîta folos cît e negru sub unghie" [13]. Ştiinţa şi patriotismul pe care poetul le cerea administraţiei nu erau în fapt decît o birocratică incompetenţă: „Ei uită că viaţa unui popor, afară de legile scrise, e supusă la legi fizice, pe care nu le poate clăti nimeni din loc, apoi la legi economice, a căror urmări nu se abat prin fraze, ci numai prin muncă; ei uită, în fine, că orice fenomen social e foarte complicat şi întreţesut cu o mulţime de amănunţimi, care trebuiesc studiate şi că înlăturarea răului nu atîrnă de la bunăvoinţă, ci în cele mai multe cazuri de la adînca înţelegere a problemei" [14].

Acestea le constată revizorul-sociolog cu ochii proprii, în zeci de sate, căci el acceptase funcţia propusă de Maiorescu tocmai în scopul cunoaşterii directe a lumii satelor („aş intra în contact cu populaţia rurală, singura care mă interesează îndeosebi. Cred că aş fi în stare a vă da relaţii fidele asupra stării şi traiului ei"). Fenomenul birocratismului administrativ e surprins de Eminescu pe viu, într-o comparaţie sugestivă, de mare forţă sintetică: „Subprefectul... e un curat agent de corespondenţă între prefectură şi primării iar prefectura este un birou de corespondenţă între minister şi subprefecturi şi, în linia din urmă, primăria e un birou de corespondenţă între autorităţi şi particulari, o treabă pe care serviciul poştal o îndeplineşte cu mult mai bine" [15].

---

[12] „Timpul", 18 decembrie 1877.
[13] Ms. 2264, f. 406—407 (Bibl. Acad. R. S. România).
[14] „Timpul", 27 septembrie 1878.
[15] „Timpul", 18 decembrie 1877.

Nu ne vom mira deci că în articolele sale politice Eminescu va cere cu hotărîre „amputarea clasei scribilor" (*plebs scribax*) din viața statului, nu însă fără a denunța maniera birocratică, politicianistă în care partidele înțelegeau să facă „amputarea" în ruajul și succesiunea lor la putere (Eminescu însuși suferise operația „amputării" din funcția de revizor școlar) : „Pare a se fi răspîndit ideea că sînt prea mulți amploiați în toate ramurile și că se pot face ștergeri cu ghiotura fără a se atinge mecanismul administrației materiale și juridice a țării. Noi din parte-ne avem opinia că la prima vedere și pe dibuite e greu, de nu imposibil, de a deosebi sinecurile de posturile acelea care îndeplinesc un serviciu real. Iluzia că cutare posturi ar fi de prisos se naște din împrejurarea că oamenii însărcinați cu ele, nu pricep nimic din ceea ce au să facă. Oare dacă subprefecții *ar ști* a administra, ar fi de prisos? Căci administrația cere cunoștințe speciale de economie națională, finanțe și statistică, pe lîngă cunoștința legilor țării. Dar un subprefect care nu știe importanța unei date statistice, nu știe să distingă o dare comunală ruinătoare de una productivă, nici o șosea de utilitate secundară de una de absolută trebuință ; un subprefect care istovește în lucruri de prisos puterile vii ale poporului e de-a dreptul stricăcios" [16].

Zbătîndu-se dramatic — și utopic — în angrenajul acestor realități contradictorii pe care voia să le domine teoretic, nu ne vom mira să descoperim în publicistica lui Eminescu o puternică accentuare a *conștiinței antagonismelor de clasă*, exprimată în pagini de înaltă, excepțională sinteză sociologică, pagini care prin stil și putere de generalizare întrec tot ce s-a scris la noi înainte și în ziaristica militantă a epocii.

„Deci există două națiuni deosebite în această țară : una stoarsă și sărăcită de producători, alta îmbuibată de mijlocitori — poporul și plebea*. A afirma că « liberalism » sau « conservatorism » de principii poate lecui o asemenea stare de lucruri, este, ierte-ni-se, o credință ușoară. Orice principii am pretexta că avem și unii și alții, mizeria și lipsa de cultură va fi umbra pseudocivilizației noastre. Numai o organizare strictă care ar sili pe poporul de mijlocitori la muncă și la producțiune, o organizare care ar îngreuia parvenirea la funcții publice, dar care le-ar deschide, prin alt regim economic, o piață în care să-și ofere brațele la muncă, ar putea să vindece relele de care suferim.

În loc de principii *politice* (citește : politicianism. — *M.C.*) ar trebui să pătrunză în societatea noastră știința exactă, putința de a aplica principii *mecanice* (citește : mecanizarea muncii. — *M.C.*). Gradul de civilizație a unui popor nu se măsură după numărul botinelor lustruite, a frazelor franțuzești și a gazetelor, ci după aptitudinea lui de a supune puterile oarbe ale naturii scopurilor omului. Cu cît omul e stăpîn pe vînt, pe apă și pe abur și-și face din ele slugi muncitoare, cu atît civilizația e mai înaltă ; cu cît omul stăpînește mai mult asupra omului, cu atît barbaria este mai mare" [17].

Fraza ultimă ar merita un amplu comentariu filozofic prin maniera fericită în care îmbină, în definirea gradului de civilizație, cele două cri-

---

[16] M. Eminescu, *Scrieri politice și literare*, vol. I, ed. I. Scurtu, 1905, p. 225.

* Clasele „superpuse".

[17] „Timpul", 22 iulie 1882.

terii inseparabile : 1) *raporturile omului cu natura* ; 2) *raporturile dintre oameni în societate* (gradul real de libertate).

De soarta irealizabilă a ideilor şi îndemnurilor sale în cadrul epocii, de utopia veşnicului „ar trebui... în loc de", gazetarul Eminescu îşi dădea seama uneori cu luciditate, şi atunci *poetul* din el, conştiinţa lui istorică şi naţională cădeau în momente de tragică, disperată resemnare : „Proverbul «Ca la noi la nimenea», moştenit din moşi-strămoşi, e rezultatul unei amare şi dureroase istorii, în cursul căreia poporul nostru, pierzînd orice speranţă de îndreptare, ia lucrurile mai mult în bătaie de joc, ca şi cînd lui Dumnezeu i-ar fi plăcut să drapeze tragedia sorţii noastre cu foarte multe scene comice. Realitatea tragică a vieţii noastre de stat e nespusa mizerie a populaţiunilor de jos, e stoarcerea lor prin nemăsuratele clase improductive (...) O mulţime de oameni mari se mişcă pe această scenă bizară, pe care toate sînt cu putinţă, afară de un singur lucru : *onestitatea*" [18]. „O fatalitate grea, păcatele părinţilor şi strămoşilor poate, păcatele generaţiei actuale setoase de cîştig şi lipsită de conştiinţă, un *ce* nedefinit ca adîncul Gheenei, incalculabil ca lipsa de caracter, variabil asemenea vecinicului neadevăr, apasă asupra acestei ţări stoarse şi sărmane, scufundată în apatia popoarelor osîndite la nefericire" [19].

Dar asemenea clipe de pesimism întunecat durau puţin şi optimismul istoric al ziaristului renăştea, odată cu el teoriile, veşnicul „ar trebui" şi îndemnurile la muncă, la umplerea „formelor goale" cu un „fond" adecvat. „Nu se poate aştepta — se-nţelege — ca într-o ţară ca a noastră, care a admis toate formele de organizaţie a celor mai înaintate ţări, aceste forme să se întrupeze numaidecît în oameni pe deplin potriviţi cu statura intelectuală, cu grelele şi gingaşele probleme cu care sînt însărcinaţi. Nivelul culturii generale a naţiei nu-l poate ridica nimeni cu umărul, — timpul şi munca umplu neajunsurile. Dar ceea ce ar trebui să se observe e tendinţa spre bine, voinţa de a numi oameni care se pricep în cutare ramură, începutul unei luări în serios a vieţii statului... Cînd viaţa fizică a statului e asigurată şi cînd munca şi tendinţa de economie ajunge a fi firul roşu al vieţii naţionale, ajunge sus ştiinţa disciplinată şi cunoscătoare, căci ştiinţele nu sînt decît ochii muncii" [20].

Şi *teoria socială a compensaţiei muncii* se articula mereu, cu noi aspecte, în formulări de o simplitate axiomatică, menite a se întipări în mintea orişicui : „Nu există alt izvor de avuţie decît munca : fie actuală, fie capitalizată ; sau sustragerea : furtul, fie legal, fie ilegal. Rolul muncii intelectuale e foarte mare în ordine economică. În adevăr, un drum făcut de inginer a înlăturat sute de piedici din calea carului cu grîu, i-a ieftinit transportul, l-au făcut mai capabil de concurenţă, i-au dat o mai mare siguranţă că munca cuprinsă în el va fi răsplătită. Un agronom care ar deprinde pe ţăran cum cu aceeaşi cheltuială de forţă musculară să-şi satisfacă de zece ori pe atîtea trebuinţe i-a făcut ţăranului un servici care trebuie plătit. Un om de stat care cheltuieşte o sumă bugetară în mod productiv, încît suma cheltuită corespunde într-un loc oarecare cu o mie în producţiune publică, a făcut un servici care trebuie răsplătit" [21].

[18] „Timpul", 12 septembrie 1878.
[19] „Timpul", 30 noiembrie 1879.
[20] „Timpul", 12 ianuarie 1879.
[21] „Timpul", 22 august 1881.

Dar generalizarea teoretică se ridica şi mai sus, la nivelul unei filozofii a muncii şi a rolului ei formativ, modelator, dincolo de utilitatea materială şi burgheză a profitului: „Pe terenul muncii, liberalul (= economistul capitalist. — *M. C.*), care nu vede decît rezultatele, va zice: scopul economiei politice e producţiunea. Producţiune numeroasă, bănoasă, ieftină, iată singura ţintă ce-o urmărim. De aci apoi o împărţeală (= diviziune. — *M.C.*) a muncii pe naţiuni: una să producă numai un lucru şi să fie absolut ineptă şi incapabilă de a produce altceva; alta alt lucru. În adevăr, imens, ieftin, bănos. Fiinţa inteligentă a omului redusă la rolul unui şurub de maşină e un produs admirabil al liberalismului în materie de economie politică. Oare nu are mai multă dreptate acela care zice că obiectul îngrijirii publice e *omul* care produce, nu lucrul căruia-i dă fiinţă? E vorba ca toate aptitudinile fizice şi morale ale omului să se dezvolte prin o muncă inteligentă şi combinată, nu ca să degenereze şi să se închircească în favoarea uneia singure. E vorba apoi ca totalitatea aptitudinilor unui popor să se dezvolte, nu să degenereze toate şi să se condamne poporul întreg la un soi de muncă care să-l facă unilateral, inept pe toate terenele, afară de unul singur" [22].

Deşi explicaţia ar putea să pară un paradox, latura utopică a multora dintre ideile lui Eminescu în problema ţărănească provine din realismul şi luciditatea cu care pătrundea stările de lucruri din epoca sa. Contradicţiei generale dintre „fondul" economic înapoiat al ţării şi „forma" de stat burgheză, relelor adînci pe care le constată în societatea românească el nu le putea opune, drept corectiv, decît „măsuri organice", posibil de aplicat în epocă doar prin forţa şi autoritatea constituită a statului. Însă particularitatea constituţionalismului bipartit din România şi mecanismul de clasă al funcţionării lui politice nu permiteau, practic, recursul la forţa de constrîngere a statului în sensul adoptării de măsuri care să stăvilească exploatarea ţărănimii şi „dominaţia exclusivă" a unei clase. Idealul formării şi organizării unui stat naţional — moment inevitabil în dezvoltarea popoarelor — îl constrîngea pe Eminescu să teoretizeze necesitatea „armonizării claselor" (a celor „pozitive şi producătoare") şi să postuleze, teoretic, rolul necesar şi armonizator al monarhului („principiul monarhic"). „Ţinta de căpetenie a statului" şi a suveranului trebuia să fie, după Eminescu, „*bunul trai al claselor muncitoare şi emanciparea lor de sub presiunea capitalului bănesc şi fonciar*". Realitatea fiind însă alta, Eminescu nu o scapă din vedere, înregistrînd-o ca un martor perfect obiectiv: „Acest simţămînt al statului, al armoniei intereselor s-a pierdut cu desăvîrşire astăzi, cînd statul e astfel constituit, încît poate fi condus unilateral de reprezentanţii unei singure clase sociale, exclusive prin natura ei" [23]. El constată ceva mai mult, şi anume că „clasa de mijloc" românească (burghezia) nu are asigurată temelia economică în virtutea căreia ar putea pretinde guvernarea: o industrie şi un comerţ dezvoltat, deci o contribuţie efectivă la sarcinile statului modern. Este o clasă în devenire, formată din pături „declasate", a cărei bază economică urmează abia a fi creată cu ajutorul statului şi al exploatării clasei ţărăneşti: „Constituţia noastră liberală a anticipat într-o direcţie for-

[22] „Timpul", 1 aprilie 1882.
[23] M. Eminescu, *Scrieri politice şi literare*, vol. I, ed. I. Scurtu, 1905, p. 225.

marea unei clase de mijloc" „Nu zicem că nu trebuie să facem tot ce ne stă în putință pentru ridicarea unei clase de mijloc pozitive la Români, dar deocamdată puterea țării e statul și acolo trebuie puse pîrghiile de ridicare" [24]. Eminescu a nutrit credința și speranța că șeful statului, în virtutea prerogativelor lui, va mînui cu patriotism asemenea pîrghii în favoarea clasei țărănești, luîndu-și ca modele pe marii voievozi din trecutul țării. Însă tot Eminescu constată, decepționat, că prerogativele acordate regelui prin constituție funcționau în limitele aceleiași constituții, deci ale partidelor care au constituit-o prin detronarea lui Cuza-Vodă. El va observa de asemenea, cu timpul, că „între coroană și popor nu mai e raportul dintre voința legitimă și aspirațiuni legitime, căci toate organele mediatoare sînt false". Tot realitatea l-a convins că puterea suveranului nu a constituit deloc o „o garanție împotriva tiraniei și arbitrariului partizilor", că „regimul parlamentar s-a viciat la noi din zi în zi mai mult, încît miniștrii au ajuns astăzi în poziția de a putea guverna după placul lor, fără control de jos, *fără control de sus*"*.. În felul acesta, clasa producătoare a țăranilor, masa covîrșitoare a populației țării, „nu ia nici o parte la viața politică", deși prin munca ei susține întreg aparatul de stat : „Într-o țară care n-are export industrial, țăranul muncește pentru toți : sigur și necontestabil. Dantela de Bruxelles, galonul de pe chipiul generalului, condeiul de fier cu care scriem, chibritul cu care ne aprindem țigara, toate ne vin în schimbul grîului nostru, și acest grîu îl produce țăranul, grîul e productul muncii *sale*" [25].

Concluzia finală la care ajunge Eminescu în urma numeroaselor observații sociale și istorice e formulată într-o judecată rece și laconică. „*Revoluția socială, inaugurată la 1848, s-a petrecut înlăuntrul și în folosul claselor dirigente ale societății noastre*".

Pentru a înțelege greutatea și sensul acuzator al cuvintelor lui Eminescu ar trebui să raportăm sentința de mai sus la întreaga sa concepție

---

[24] „Timpul", 19 decembrie 1879.

* Epitetul acordat de Eminescu lui Carol I este greu de semnificații : „Carol Îngăduitorul", „Domnia lui Carol Îngăduitorul", „Epoca lui Carol Îngăduitorul". Fără îndoială că purtătorul coroanei și al prerogativelor regale, reprezentantul „controlului de sus", nu va fi privit nici el cu indiferență desele aluzii și imputări strecurate de Eminescu la adresa „îngăduinței" față de arbitrariul practicat de guvernele „maiestății sale" : „Cînd vedem pe suveran înregistrînd toate lucrurile acestea, ne vine a întreba ce soluționare să dăm problemului psihologic al acestei nesfîrșite îngăduințl... Am ajuns la concluzia că un suveran nu poate fără paguba țării și fără vicierea spiritului public, să renunțe la prerogativele sale". „În orice caz, dacă pentru țăria unui decret de numire, înaintare, decorare, se cere semnătura șefului statului, acesta e în drept (a se citi : obligat — *M.C.*) de-a o refuza, de-a *opune legitimul său veto unei propuneri incorecte sau imorale a ministrului său*" („Timpul, 10 dec. 1880). Este posibil ca suveranul să-și fi reamintit asemenea aluzii tîrziu de tot, la 12 februarie 1889, în fața unei hîrtii de pe biroul său, care-i aștepta de mult semnătura : „*Articol unic.* Se acordă Dlui Mihail Eminescu o pensiune viageră de 250 lei pe lună, care se va răspunde din casa Statului. Această lege s-a votat de Adunarea deputaților în ședința din 2 aprilie 1888 și s-a adoptat cu majoritate de 57 voturi contra cinci". Intervalul dintre votarea legii (2 aprilie 1888) și data semnăturii suveranului (12 febr. 1889) atestă în orice caz o lungă meditație asupra corectitudinii și moralității proiectului de lege. La data semnăturii însă Eminescu nu mai avea nevoie de sancțiunea regelui ; ultima criză de nebunie pusese capăt lungii „agonii morale" și materiale a poetului. Internat definitiv în ospiciu, se socotea el însuși cap încoronat, umbra lui Mateĭ Basarab, care grava cu degetul pe nisipul curții, în litere mari, inscripții ciudate și pline de tîlc : J. Ch. R.DR. (= „Jesus Christus Rex Daco-Romanorum"), exprimînd ideea de martiraj al poporului român.

[25] M. Eminescu, *Scrieri politice și literare*, vol. I, ed. I. Scurtu, 1905, p. 101.

despre stat şi despre rolul claselor sociale în formarea statului naţional român : un stat independent, economiceşte asigurat prin întărirea claselor de jos, împotriva „primejdiilor politice" ce pot veni din unele părţi ale Europei, împotriva „înrobirii economice ce poate veni din apus". Revoluţia socială de la 1848 înfăptuindu-se „înlăuntrul şi în folosul claselor dirigente" şi în defavorul claselor de jos, nimic nu mai urma să garanteze, în viitor, perspectiva unui stat naţional independent : „Ne temem că e aproape ziua în care simţul conservaţiunii fizice, revoltat de maltratările administrative şi fiscale şi de exploatarea excesivă, va preface poporul nostru într-o unealtă, lesne de mînuit în contra a chiar existenţei statului". În concepţia lui Eminescu, numai ridicarea economică şi culturală a păturilor producătoare din România a masei agricultorilor în primul rînd, constituia o garanţie şi un obstacol în calea tendinţelor externe de înrobire politică şi economică a ţării. De aici interesul şi pasiunea cu care poetul se ocupă de problema ţărănească („singura cestiune în care am scris cu toată patima de care e capabilă inima noastră"), pledoaria sa neobosită pentru dezvoltarea ştiinţelor tehnice şi a industriei româneşti, osîndirea necruţătoare a luxului, indiferentismului, risipei economice practicate de „clasele dirigente". Este o luptă dramatică, dar nu mai puţin iluzorie în contra unor legi istorice şi sociale, mai adînci şi mai puternice decît ideile unui om.

Tragismul şi dramatismul luptei lui Eminescu sînt un rezultat al *conflictului dintre luciditatea cu care privea realitatea şi idealul său de stat naţional*, ideal contrazis de evoluţia României în condiţiile „epocii de tranziţie". Neacceptînd soluţia teoretică a socialismului pentru statele cu economie agrară, dar recunoscîndu-i îndreptăţirea ca *ideal moral* („Internaţionala lucrătorilor... are partea sa eternă, dragă omenirii" : ea „se bazează pe sfinţenia muncii, pe convingerea cu totul dreaptă că munca temeinică este singura îndreptăţire pe acest pămînt", pe credinţa că „libertatea muncii productive este motorul societăţii" ; latura negativă a socialismului*, motivul pentru care Eminescu nu-l acceptă ca soluţie, este că „nu recunoaşte capitalizarea muncii şi înnobilarea ei sub forma artei, a literaturii, a ştiinţei", obiecţie curioasă ce dă de gîndit : la care formă de „socialism" se referea de fapt Eminescu?), gazetarului conservator de la „Timpul" nu-i rămînea decît să înregistreze cu desperare, cu mînie şi cu revoltă mersul societăţii româneşti într-o direcţie contrară aşteptărilor şi idealului său. Deşi în cadrul însemnărilor de faţă am folosit abuziv citatele, ne îngăduim să reproducem mai jos cîteva fragmente de articole, ilustrative pentru gîndirea şi conştiinţa de clasă a lui Eminescu, nu mai puţin însă pentru societatea românească din vremea sa.

„Cestiunea socială, adîncă şi dureroasă... e dacă s-au înmulţit *numărul producătorilor* şi puterea lor de producţiune. Acesta nu s-a înmulţit. Din contra, asupra aceluiaşi număr de producători s-a aşezat o nouă pătură foarte mare de consumatori, pe atît de exigenţi pe cît de corupţi, şi pentru a da acestora lucruri de care s-ar putea priva, rafinerii, prisoase,

---

* Poziţia lui Eminescu faţă de teoriile socialiste din epoca sa ar merita un studiu aparte, pe baza explorării întregii opere, tipărită şi manuscrisă. În articolul de faţă nu facem decît să semnalăm implicaţia atitudinii sale contradictorii faţă de socialism, atunci cînd tratează problema rurală din România.

se chinuieşte un popor întreg pînă la istovirea întreprinderilor sale. Acesta e marele secret al sărăciei : înmulţirea unor clase de consumatori, care nu compensează prin nimic munca producătorilor care-i susţine.

Sărăcia şi sclavia nu sînt decît două cuvinte pentru acelaşi lucru. Esenţa lor este că puterile unui om se-ntrebuinţează în mare parte nu pentru el însuşi, ci pentru alţii, din care rezultă apoi, parte, supraîncărcarea lui cu muncă, parte o îndestulare insuficientă a trebuinţelor sale proprii" [26]. „Dacă producătorul nostru, ţăranul, ar primi în schimb cunoştinţele necesare pentru a-şi economisi munca braţelor şi a produce mai mult cu mai puţină muncă, atunci ar exista o compensaţiune. Dar el munceşte în acelaşi mod primitiv şi greu ca şi strămoşii săi, însutindu-i-se sarcinile publice" [27].

„Dar de la cine cîştigă ei? Căci acest trai al unei generaţii de feneanţi trebuie neapărat să se traducă într-un punct oarecare în ... muncă. Hîrtiile cumpărate de stat de la compania Stroussberg, se contau cu 20 la sută. Dumnealor le-a plătit cu 60 la sută. Cine plăteşte diferenţa de 40 la sută? Producătorul care plăteşte anuitatea, ţăranul. Dar numărul producătorilor, instrumentele lor, suma puterilor lor fizice este ca în anul 1850. Se ştie metodul prin care s-au aservit ţăranii, mult mai rău decît era în timpul clăcii. Statul le-a cerut într-o bună dimineaţă o dare înzecită de ceea ce-o plăteau înainte. Pentru a o plăti trebuiau să se-mprumute. Dar nimeni nu le dădea bani decît pe muncă, calculînd-o pe preţuri de batjocură, pe preţuri zilnice din care un lucrător nu se poate hrăni. Astfel ţăranul a fost dat pe mîna unei înspăimîntătoare uzure. Pururea dator, pururea scos la muncă *manu militari*, el vede traduse toate trebuinţele lui în muncă foarte rău plătită (...). Poporul nostru e pe cale de a ajunge ca *fellah* din Egipt. Totul e străin acolo afară de mizerie. Numai ea e naţională, e egipteană" [28].

„Cînd vedem deasupra unui popor sărac, incult şi nenorocit superpunîndu-se milioane de mijlocitori şi cocote, cînd vedem luxul şi desfrînarea unei clase întregi a cărei singură cunoştinţă constă în a scrie neortografic şi a citi, cînd socotim sutele de milioane cu care se-ntreţin clase improductive şi netrebnice, cată să deducem neapărat că pensii reversibile, cîştiguri din răscumpărări, misiuni, diurne, cumul, toate trebuiesc plătite în ultima linie prin sudoare omenească, prin muncă omenească. Şi fiindcă producţiunea actuală nu mai ajunge spre a acoperi bugetul Sodomei şi Gomorei, spre a întreţine lenociniile stăpînitorilor, de aceea se scoate la mezat pînă şi persoana ţărănului. Şi-n acest popor nenorocit nu se mai află destulă energie morală pentru a ridica securea şi a se scăpa de asupritori" [29].

„Cauza morbidităţii ţăranului român este exploatarea neomenoasă la care e supus..., sărăcia ce urmează de acolo că i se fură timpul fără compensaţie, regimul alimentar rău, iar nu clima şi epidemiile... Acest regim (alimentar — *M.C.*) nu se poate schimba decît prin îmbunătăţirea sorţei materiale a ţăranului, şi această îmbunătăţire nu-i cu putinţă decît prin o reorganizare socială care să-l asigure în contra exploatării sub orice

[26] „Timpul", 1 august 1880.
[27] „Timpul", 1 august 1881.
[28] „Timpul", 10 iulie 1881.
[29] „Timpul", 3 august 1882.

formă ar veni, fie sub forma datoriilor pentru a plăti birul, fie aceea a prestaţiunilor exagerate, fie în fine sub aceea a datoriilor pentru băuturi. Există sate în care nu găseşti o oca de lapte, o găină, un ou (...). Cultura vitelor, aşadar, şi alimentele de provenienţă animalică au căzut în mod înspăimîntător; ţăranul nostru e silit de organizaţia socială, de greutăţile ce i le impun exploatatorii .... să devie vegetarian (...). Înainte, statul avea măsuri extraordinare contra bestialităţii extraordinare. Un vestit tîlhar jupuitor de ţărani, supus austriecesc, a fost oprit de divanul lui Grigore-vodă Ghica pe « vecii vecilor » de a ţine moşie în arendă, de a cumpăra un petec de pămînt, de a fi îngrijitor pe moşie chiar. Ei bine, sub regimul constituţional, cu drepturile imprescriptibile ale cetăţeanului, acelaşi om a devenit proprietar mare şi ducea ţăranii la muncă în cuşci de cîini ca ale hengherilor, iar noaptea, ca să nu fugă, îi înconjura cu cercuri de fier cu ţepi" [30].

„Se ştie în adevăr şi toate organele de publicitate din capitală au înregistrat faptul că, în decembrie anul trecut, mai multe sute de familii române din Banat sosiră în Bucureşti pentru a cere pămînturi în Dobrogea, că aceste pămînturi li s-au refuzat şi că sărmanii emigranţi s-au întors în Banat, ducîndu-şi morţii în spinare. O privelişte sfîşietoare se prezenta ochilor omeneşti de-a lungul drumurilor ţării. Crivăţul, acest duşman de la nord al şesurilor noastre, îi sufla din urmă ca frunzele, cu toate acestea era mai blînd decît oamenii de piatră cărora le ceruse o patrie şi un cămin, iar în locul în care se-ntorceau îi aşteptau bîntuirea străinătăţii, siluirea limbii şi legii, robia sufletească, mai greu de purtat decît robia trupului (...). A! dac-ar sosi la Predeal ori la Vîrciorova jucători de cărţi de profesie, mironosiţe ale cafenelelor cîntătoare, cavaleri de industrie, speculanţi..., vînători de noroc, întreprinzători de capitaluri, regele Stroussberg cu suita lui de conţi şi baroni silezieni, c-un cuvînt neagra speculă, feneantismul, străinul în forma lui cea mai amăgitoare, cea mai improductivă, cea mai speculantă... cu atît mai bine! Largi îi stau porţile ţării deschise, ofiţerii salută, de-a doua zi trăsuri aurite îi duc în sferele cele mai nalte chiar, un democrat îşi va alege cumnatul printre ei, un prinţ de sînge ginerele; iar dacă poporul nostru de şaisprezece veacuri, bate umilit la poarta ţării şi cere nu ranguri, nu demnităţi, nu întreprinderi, ci ocazia de a munci onest şi de a păstra în inima lui neatinsă conştiinţa marei lui origini şi caracterul înrădăcinat, poarta e închisă: el nu are bilet de emigrare, nu are acte..." [31].

Va trebui să recunoaştem că lectura pasajelor de acest gen nu putea fi în nici un caz plăcută, în epocă, nici pentru partidul atunci la putere, nici, bănuim, pentru moşierii conservatori în al căror organ se tipăreau. Pînă la un punct, şefii „clubului politic" conservator puteau admite că poetul „combate bine", favorizîndu-le opoziţia politică şi venirea la putere, însă nu o dată şi nu puţini dintre ei simţeau că redactorul-şef al „Timpului" depăşeşte măsura şi „direcţia politică" a ziarului şi tratează problemele într-o manieră cu totul personală. Cine descifrează cu atenţie articolele lui Eminescu, pline de aluzii la conduita unor „con-

[30] „Timpul", 20 august 1881.
[31] „Timpul", 26 ianuarie 1882.

servatori", ca şi unele ciorne manuscrise, va înţelege că poziţia gazetarului nu era mai puţin stînjenitoare pentru conservatorii ale căror interese le exprima „Timpul". Într-o scrisoare de protest adresată prin Maiorescu lui Eminescu, şeful junimist P. P. Carp se întreba indignat: „Dar în care parte din lume partidul conservator a căutat să ajungă la putere prin pasionarea maselor?". Înmulţirea incidentelor de acest fel ne explică şi ea, într-o măsură, faptul că la 1 ianuarie 1882 şefii politici conservatori instituie pe lîngă redactorul Eminescu un director nou şi un comitet de tineri „cu misiunea de a veghea ca ideile susţinute de ziar să fie conforme cu tendinţele partidului" [32]. Dar firea lui Eminescu era greu de pus sub cenzură sub pretextul violenţei stilului: „Nu-nţelegem ce fel de libertate de cuvînt ar fi aceea, cînd cineva n-ar putea să-şi susţie vederile cu toată energia naturii sale proprii ...; ar fi o goală pedanterie, demnă de bucherii foilor roşii, de a reteza un stil viu, o apreciaţie energică numai pentru că nu împărtăşim toate ideile sau punctul de vedere din care autorul scrie".

Dar poziţia adoptată de Eminescu în problema ţărănească apare teoretic agravată şi prin observaţiile pe care le face asupra ţărănimii ca clasă socială. Dacă a zugrăvit cu realism, cu indignare şi uneori cu disperare mizeria populaţiilor rurale, tot el este sociologul care observă în lumea satelor tendinţe şi fenomene economice care, în perspectivă, îl neliniştesc, determinîndu-l să mediteze mai profund asupra destinului acestei clase sociale. Neacceptînd ideea socialistă a desfiinţării proprietăţii individuale asupra pămîntului, dar constatînd, pe de altă parte, fenomenul divizării acesteia prin legea demografică a înmulţirii populaţiei, el se vede constrîns să caute soluţii mai durabile menite să împiedice fărîmiţarea proprietăţii rurale: *legea maioratului*, trecerea moştenirii asupra fiului mai mare al familiei ţărăneşti. O asemenea soluţie „filozofică" — o simţea Eminescu însuşi — nu era de natură să elimine, istoriceşte, problema raportului dintre „gintă" şi „teritoriu". Dar să urmărim ce fenomene remarcă Eminescu în lumea satelor. El constată în primul rînd că „părticelele de pămînt acordate ţăranilor sub domnia lui Cuza-vodă constituie pînă acum în mod definitiv proprietatea ţărănească şi o mărginesc prea de timpuriu la o cantitate oarecare, prea *mică* pentru epoca de astăzi, în care realul ţării stă în disproporţie cu populaţia" [33]. Dar, continuă Eminescu, clasa ţărănească mai este ameninţată de „răul organic al divizibilităţii" pămînturilor: „E evident însă că micile părţi de pămînt, dacă vor fi din nou împărţite între descendenţii familiilor foştilor clăcaşi, aceştia vor fi reduşi cu vremea la starea de proletari, avînd fiecare cîte cîţiva stînjeni de pămînt, prea puţin pentru a trăi şi prea mult pentru a muri; se va naşte un fel de clasă ibridă, fără putere şi fără producţiune, incapabilă de a se înmulţi din cauza sărăciei, sclavă absolut capitalului. Puţini oameni cu mai multă energie economică îşi vor acapara apoi părticelele foştilor clăcaşi şi, deodată cu creşterea sau crearea din nou de latifundii, populaţia agricolă va da mereu înapoi". Dacă această evoluţie a lucrurilor nu va fi prevenită prin „măsuri organice", se va forma la sate „*proprietatea rurală de mijloc*" (= burgheză), care „se traduce în tirania

[32] „Timpul", 1 ianuarie 1882.
[33] „Timpul", 17 iulie 1879.

capitalului mic asupra muncii. Capitalul mic are totdeauna tendinţa de a fi uzurar şi un proprietar a o sută de pogoane e mult mai apăsător în sat decît proprietarul a mii de pogoane" [34]. Soluţia preconizată în epocă de liberali, de a se crea „bănci rurale" în sprijinul clasei ţărăneşti, era socotită de Eminescu mai mult „un paleativ" : băncile nu vor împiedica „răul organic" al fărîmiţării micii proprietăţi şi vor avea „marele neajuns de a servi nu la dezvoltarea agriculturii, ci la plata de biruri, căci pentru aceasta, nu însă pentru lărgirea economiei le trebuiesc ţăranilor bani" [35]. „Libertatea adevărată şi neatîrnarea economică sînt două noţiuni identice. Şi cînd vorbim de neatîrnarea economică înţelegem eliberarea continuă, prin cultură şi prin împroprietărire, a clasei celei mai numeroase şi exclusiv productive, a clasei ţăranilor" [36]. Necesitatea împroprietăririi ţăranilor, constatată de Eminescu în epocă, era cu totul întemeiată (mai ales cînd o formulează un „conservator"), dar „răul organic" al divizibilităţii pare a-l urmări pe Eminescu din umbră : „Să ne închipuim, de pildă, o insulă de 40 pogoane, proprietatea lui A. Acest A are patru fii, va să zică în generaţia a doua fiecare va avea numai cîte 10 pogoane, deşi fiecare din aceşti fii are aceleaşi trebuinţe ca şi A. Dar fiecare din aceşti fii are asemenea cîte 4 copii. Iată deja în generaţia a treia redusă suprafaţa de hrănire a fiecărui individ de la originarele 40 de pogoane la 2 1/4 pogoane. Va să zică dintr-un om cuprins şi cu dare de mînă ne trezim peste 40 de ani cu 16 săraci cari s-ar bate între ei pentru pîinea de toate zilele, rămînînd să învingă *cel mai tare* sau *cel mai viclean*. În cazul dintîi e gata războiul civil, în al doilea demagogia" [37]. Teama cea mare a lui Eminescu era perspectiva transformării ţărănimii române într-o masă de proletari agricoli, de „iloţi" şi „hamali" ai pămîntului, şi destrămarea unităţii ei de clasă „pozitivă" în categorii învrăjbite şi gata de război civil : „Dacă socialismul oraşelor industriale e explicabil, deşi nu justificat, cel agrar în vremile noastre n-are înţeles şi mai ales nu într-o ţară, în care pămînt ne-mpărţit există cu prisosinţă şi populaţia e rară". Argumentul lui Eminescu nu răspunde totuşi, în perspectivă istorică, propriului său argument al „răului organic al divizibilităţii". Ieşirea filozofică din această dilemă el continuă s-o caute „în muncă", în dezvoltarea *productivităţii* cu ajutorul *ştiinţei* şi al *mecanizării* muncii. O însemnare filozofică manuscrisă din ajunul boalei (1883) atestă persistenţa obsesivă în conştiinţa poetului a problemei disproporţiei dintre „teritoriu" şi „gintă" $\left(\frac{t}{g}\right)$, dintre mijloacele de hrană (= materie organică), condiţionate de fixitatea teritoriului, şi legea înmulţirii „geometrice" a populaţiei. Iată acea însemnare : „*Generaţia Spontanee*. Messia = Cel ce se va naşte fără bărbat? Va să zică cînd lumea va afla cum din materia anorganică *fără bărbat* se face materie organică — copil, cel ce va afla-o va fi *Mîntuitorul Lumii*" (Ms. 2255, f. 387). Această însemnare

[34] „Timpul", 17 iulie 1879.
[35] „Timpul", 27 iulie 1879.
[36] „Timpul", 17 iulie 1879.
[37] „Timpul", 19 decembrie 1879.

bizară vrea să spună că numai ştiinţa, creaţia sintetică de „materie organică fără bărbat" (fără germen) va mîntui lumea de fatalitatea legii lui Malthus. Nu ne vom mira deci că în ultimii ani de gazetărie la „Timpul" Eminescu se dedică cu pasiune cercetării diferitelor ştiinţe ale naturii, atît din interes filozofic speculativ, cît şi din raţiuni de ordin practic. Unul dintre prietenii intimi de care se legase înainte de criza din 1883 era inginerul Constantin Simţion (constructor al podurilor din Bucureşti peste Dîmboviţa).

Deşi atitudinea lui Eminescu faţă de ştiinţă şi industrie ar merita un studiu special, vom menţiona în treacăt aici o consideraţie a sa în această problemă, prilejuită de chestiunea „răscumpărării drumurilor de fier" şi a trecerii lor în posesiunea statului român. Pe lîngă importanţa ei economică, spune Eminescu, stăpînirea naţională asupra drumurilor de fier are şi „o importanţă pentru chiar *direcţia culturii naţionale*". „Statul, fiind o dată proprietar al drumurilor de fier, ar fi silit să încurajeze studiile tehnice, să înfiinţeze el însuşi institute de cultură pentru aceste studii şi generaţia viitoare s-ar abate în parte măcar, pe calea unei munci intelectuale, cu care omul poate cîştiga bani şi vază orişiunde, căci fiecare punct al ţării are nevoie azi de oameni speciali, care să dea reazim intelectual muncii materiale" [38].

Nu am dori ca din cele expuse pînă aici să se tragă concluzia că Eminescu, animat de idealul său de *stat naţional*, nu avea sub ochi în articolele sale decît soarta ţărănimii din România, fără a-l preocupa situaţia acestei clase sociale în alte ţări ale lumii. O atare încheiere ar fi contrazisă de numeroasele referiri comparative ale lui Eminescu la situaţia agricultorilor din celelalte ţări, mai apropiate sau mai îndepărtate : Irlanda, Franţa, Germania, Ungaria, Polonia, Rusia, Turcia, Egipt, Africa de nord şi de vest etc. Iată un pasaj ilustrativ asupra situaţiei ţărănimii din Ungaria, prezentată ca efect al exploatării capitaliste a pămîntului şi a populaţiei satelor : „Popoarele de sub coroana Sfîntului Ştefan vor fi reduse la proletariat şi Ungaria condamnată de a rămînea ţară agricolă... Mortalitatea şi sărăcirea ţăranului, cultura extensivă a pămîntului, înmulţirea peste măsură a funcţionarilor, advocaţilor şi politicienilor de meserie, burlăcia claselor superioare, în fine stîrpirea pădurilor, insalubritatea climei, căci temperatura şi-a pierdut tranziţia graduală de la cald la frig (...). Şi ce e mai trist decît ca ţările dunărene cele mai binecuvîntate de Dumnezeu să vadă pierind de mizerie copiii lor pe-un pămînt bogat, în grînarul Europei?" [39]. Stările de lucruri din Rusia ţaristă sînt zugrăvite de Eminescu în culori şi imagini sumbre : „Neliniştile din Bosnia, Erzegovina şi Bulgaria sînt pe zece părţi întrecute de cele din ţinuturile Cirigin şi Voronej, Cernigov şi altele din Rusia. E destul ca ţăranul să fie acolo nemulţămit de soarta lui, pentru ca guvernul să prefacă ţara într-un pustiu... Sub forma monarhiei absolute domneşte cel mai mare arbitrariu administrativ ; (...) biserica a devenit o poliţie a conştiinţei care închide în temniţă mii de oameni de altă religie ; pentru o vorbă liberă sau un şir liber, tribunalele dictează pedepse neomenoase, condamnă la muncă silnică în minele de plumb, fete în vîrstă aproape copilărească

[38] „Timpul", 25 octombrie 1879.
[39] M. Eminescu, *Scrieri politice şi literare*, vol. I, ed. I. Scurtu, 1905, p. 156.

şi băietani de pe băncile şcolii pentru nimicuri, pentru credinţe care au trebuit să se nască ca idealuri nerealizabile..." [40].

„Idealurile nerealizabile" erau pentru Eminescu idealurile socialismului, a căror esenţă morală el însuşi o definise foarte just înainte : *„convingerea cu totul dreaptă că munca temeinică este singura îndreptăţire pe acest pământ"*. Şi nu altul decît el, Eminescu, formulase o lege economică şi morală, inevitabilă pentru lumea modernă : *„Munca este legea lumii moderne care nu are loc pentru leneşi"*. Nu altul decît el enunţase cu plasticitate, pentru trecutul românesc, o lege a „dezvoltării istorice continuitive" : *„Cînd locuitorii se vor înmulţi şi pămîntul le-ar deveni strimt, proprietatea rurală fixă, încetarea păşunelor comune vor veni de la sine şi în mod fatal. În mod fatal plugul va înlocui pretudindenea toiagul păstoresc, în mod fatal o altă ordine a societăţii va răsări din chiar stadiul ei organic"* [41].

[40] „Timpul", 6 octombrie 1878.
[41] „Timpul", 11 august 1879.

CONSULTAŢII

STRUCTURĂ ŞI SISTEM (I)

DE

ION TUDOSESCU

1. STRUCTURALITATEA — PROPRIETATE UNIVERSALĂ A EXISTENŢEI

Astăzi, cînd sînt cercetate aproape toate structurile obiectelor cunoscute între dimensiunile de 10^{-13} cm şi 10^{28} cm (formulîndu-se supoziţii şi în legătură cu structuri dimensionate dincolo de aceste limite, cum ar fi mediul subcuantic sau universul supermetagalactic) şi se dovedeşte că la toate nivelele de organizare a materiei în cadrul acestor largi limite (precum şi în cele deduse ipotetic dincolo de aceste limite) obiectele se prezintă ca totalităţi structurate complex, se poate postula că *structuralitatea* este o proprietate universală a existenţei, care rezultă din capacitatea sistemelor de a se constitui succesiv unele din altele, de a se organiza în nivele de structuri omogene şi identice. Ea poate fi astfel definită ca proprietate a *obiectelor şi fenomenelor de a se constitui în formaţii complexe, structurate ca totalităţi omogene.*

În perspectiva conceptului universal de structuralitate, dispare din cîmpul metodologiei cunoaşterii ideea de esenţă ultimă, de atom indivizibil, de particulă elementară, de element conceput ca singularitate, individualitate punctuală. Orice domeniu al existenţei supus cercetării se prezintă ca ansamblu de totalităţi, de entităţi care au structură, de sisteme cărora le sînt subordonate subsisteme ş.a.m.d.

Din postularea structuralităţii ca proprietate universală a existenţei se deduce teza universalităţii conceptelor de sistem şi structură. La orice nivel de organizare a materiei, cunoaşterea operează cu sisteme, cu entităţi care au structură şi nu cu individualităţi.

Prin *sistem* se înţelege în mod curent un *ansamblu de elemente* aflate în legătură între ele în cadrul unei formaţii mai complexe şi relativ stabile, formaţie care se comportă ca *întreg cu proprietăţi şi funcţii proprii*, distincte calitativ de proprietăţile elementelor componente. Sub acest aspect se poate spune că toate obiectele sînt sisteme, deoarece nu există obiecte simple, elementare în înţelesul propriu al cuvîntului. Elementele se

Rev. Filoz., **19**, *3*, p. 395–410, Bucureşti, 1972

comportă ca părți în raport cu sistemul în care se integrează și ca sisteme în raport cu propria lor structură, cărora le sînt subordonate, la rîndul lor, alte sisteme. Relația dintre elemente și sistem, dintre părți și întreg este, în fond, o relație între sistem și subsisteme.

Ordinea lăuntrică a sistemului, dispoziția și aranjarea părților sau a elementelor în întreg, precum și interacțiunile specifice ale acestora în configurarea sistemului, formează structura acestuia. *Structura* ne apare, așadar, în primul rînd ca *totalitate, complex unitar de interacțiuni, sistem închegat de elemente, întreg;* trăsăturile ei principale sînt *omogenitatea, continuitatea* și *identitatea.*

Distribuția sistemelor în organizarea universului material și ideal nu este haotică, întîmplătoare. În exercitarea proprietății de structurare a sistemelor, universul se prezintă ca un *eșafodaj* ordonat de nivelele de organizare, ca *ierarhie* de sisteme și subsisteme, dispuse etajat unele față de celelalte, conform *criteriului complicării structurale*, care acționează — cel puțin pentru partea de univers cunoscută pînă în prezent — cu forța unui proces necesar, evolutiv, de la inferior la superior, de la simplu la complex. În acest sens, Engels formula constatarea că, „oricare ar fi concepția noastră asupra structurii materiei, este în orice caz cert; că ea este dezmembrată într-un șir de grupuri mari, bine delimitate după masa lor relativă...", enumerînd în această perspectivă cîteva nivele de organizare a materiei cunoscute la acea vreme: „sistemul stelar vizibil, sistemul solar, masele terestre, moleculele și atomii..." [1].

La nivelul de astăzi al cunoștințelor putem schița un tablou destul de complex al *ordinii ierarhice a sistemelor* materiale, începînd cu Metagalaxia și terminînd cu quarcul, prima subdiviziune identificată la nivel electronic.

Din cît se știe pînă în prezent, *Metagalaxia* este constituită dintr-un ansamblu de macroformații cosmice subordonate, *Galaxia noastră* fiind una dintre acestea. Despre Galaxie avem cunoștințe mai consistente. Știm că ea prezintă o distribuție neuniformă a materiei, că este constituită dintr-un număr imens de formații materiale subordonate spațio-temporal. Dintre acestea fac parte norii de stele, roiurile și asociațiile stelare, precum și materia difuză (gaze, pulberi) din interiorul Galaxiei. Fiecare dintre aceste elemente constituie, la rîndul lor, un sistem, avînd fiecare o structură proprie. Structura este proprie și materiei difuze din Galaxie și se referă la distribuția nebuloaselor galactice.

Celelalte formații componente ale Galaxiei sînt alcătuite din sisteme stelare sau planetare, asemănătoare cu sistemul nostru solar; la rîndul lor, acestea cuprind una sau mai multe stele (sori), cu un centru de greutate comun și cu un număr oarecare de corpuri care gravitează în jurul aceluiași centru.

Sistemul nostru solar cuprinde, după cum știm, un astru central (Soarele) și un număr de nouă planete care gravitează în jurul său; majoritatea planetelor au unul sau mai mulți sateliți naturali (în total 32), așa încît sistemul nostru solar cuprinde în total un număr de 42 de corpuri cerești, care apar ca elemente componente în raport cu sistemul solar, fiecare, la rîndul său, fiind un sistem de corpuri.

---

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1966, p. 246.

Fără îndoială, formele structurale ale mulţimilor de sisteme şi subsisteme care alcătuiesc Metagalaxia sînt, în amănunt, mult mai variate şi mai complexe. Aceasta este însă, numai în linii generale, structura materiei la scara megacosmică. *Megacosmului* îi este subordonat, la nivelul fiecărui subsistem stelar sau planetar, un complex de nivele macrocosmice de dimensiunea macrocorpurilor terestre. Scara acestor macrocorpuri prezintă o structură şi o ierarhie de sisteme binecunoscută : *structuri geologice, corpuri şi sisteme fizice*, la rîndul lor divizate progresiv în molecule, atomi, particule elementare şi microcîmpuri. Odată cu nivelul atomic se realizează trecerea de la macrocosm la *microcosm*, acesta, la rîndul său, fiind terenul unor complicate tipuri de interacţiuni.

Materia la nivel terestru prezintă şi alte nivele de structurare decît cele fizice. Constituite din structuri fizice sînt etajate : *materia anorganică, materia organică, natura vie, societatea.*

Lumea vie prezintă în sine o ierarhie complexă de sisteme deosebite, dispuse structural şi genetic : molecula organică, celula, ţesutul, organul, organismul, specia, genul, familia, populaţia, mediul ecologic etc. În raport cu procesul de evoluţie a speciilor, natura vie s-a desfăşurat de la organismele subcelulare şi monocelulare pînă la antropoidele superioare, din rîndul cărora s-au desprins hominienii, odată cu acest nivel de organizare a materiei vii desăvîrşindu-se biologicul şi realizîndu-se geneza unui nou domeniu al existenţei materiale, viaţa socială.

În *viaţa socială* se poate de asemenea desprinde un eşafodaj de nivele structurale care alcătuiesc *sistemul social global*, caracterizat de Marx prin intermediul conceptului de *formaţiune socială*. Definită ca societate în ansamblul ei pe o anumită treaptă de dezvoltare, formaţiunea socială integrează un domeniu al relaţiilor de producţie care formează structura (baza) economică a societăţii, a cărei natură depinde de nivelul dezvoltării forţelor de producţie (infrastructura) şi pe care se etajează o suprastructură corespunzătoare, la rîndul ei constituită dintr-un ansamblu de forme ideologice ale conştiinţei sociale şi instituţiile lor corespunzătoare.

Structurilor economice le corespund anumite structuri politice şi juridice, manifestate prin intermediul unor raporturi de clasă, de comunitate naţională, de stat, internaţionale etc. În funcţie de dinamica raporturilor economice şi politice, precum şi a raporturilor oamenilor cu natura (infrastructurale), se dezvoltă ansamblul structurilor ideale în dubla lor ipostaziere de reflexivitate şi de constructivitate. În baza acestora se structurează *domeniul logic* (*ideal*) al existenţei, care, la rîndul său, se comportă ca un ansamblu sistemic, ca o lume a structurilor, obiectivă ca şi lumea structurilor materiale din care a emers genetic şi reflectoriu.

Punctul de intersecţie al domeniilor materiale de structurare a existenţei (naturale şi sociale) cu domeniul ideal al existenţei (structurile logice) este *omul*, definit el însuşi de Marx ca sistem de raporturi, moment al desăvîrşirii materiei în evoluţia sa ascendentă şi totodată demiurg, agent în raport cu lumea ideilor, în totalitatea ei ştiinţifică-ideologică.

Această ierarhie a sistemelor naturale, sociale şi logice coincide cu ierarhia formelor de mişcare, a căror clarificare se înscrie în concepţia

materialist-dialectică despre infinitatea şi unitatea lumii. În raport cu această concepţie, seria formelor de organizare a materiei este deschisă la ambele dimensiuni : micro- şi megacosmică. În această lumină trebuie apreciată, de exemplu, valoarea metodologică a ipotezei *mediului subcuantic*, sugerată de teoria cuantică a cîmpului, mediu care ar fi sediul unor structuri ce alcătuiesc domeniul cuantic al microparticulelor şi al microcîmpurilor. Se cunoaşte astăzi, de exemplu, că multe particule nucleonice, particulele grele în general, sînt particule compuse. De asemenea anumite porţiuni de cîmp nuclear, mezonic, sînt sediul unor particule virtuale care pot căpăta individualitate pe seama acestui mediu subcuantic subordonat microcîmpurilor, fapt atestat de oscilaţiile în jurul valorii zero a vidului.

Şi mai elocventă în această privinţă ni se pare recenta descoperire a *quarcului*, particulă considerată a fi o componentă a electronului, atestîndu-se abia după mai bine de şase decenii nu numai principiul, ci şi litera previziunii formulate de V. I. Lenin, în spiritul infinităţii în adîncime a materiei, că „electronul este tot atît de *inepuizabil* ca şi atomul" [2].

Asemănător stau lucrurile şi în ceea ce priveşte posibilitatea depistării unor *structuri supermetagalactice*, garantată de faptul că asistăm treptat la un proces de creştere considerabilă a dimensiunii razei universului cunoscut pe măsura perfecţionării tehnicii şi tehnologiei de investigare astrofizică, atestîndu-se astfel că într-adevăr *structuralitatea este o proprietate universală a materiei.*

2. INTERPRETĂRI CU PRIVIRE LA CONCEPTELE DE STRUCTURĂ, SISTEM, FUNCŢIE

Considerată, în perspectiva conceptului de structuralitate, ca ipostaziere a sincronicului în diacronia obiectivă, ca moment de stabilitate în structurarea permanentă a existenţei şi cunoaşterii, structura a provocat însă şi continuă să ofere terenul unor aprinse controverse în literatura filozofică şi în domeniile teoretice ale multor ştiinţe pozitive (naturale şi umane). Maniera structuralistă, născută din întrepătrunderea metodelor de cercetare ale unor importante domenii ale ştiinţei cu filozofia, a acreditat ideea, aproape unanim acceptată, că ceea ce interesează în conceptul de structură este *interacţiunea*, „legătura necesară între anumite elemente care alcătuiesc un întreg" [3].

Analiza structurală, punînd în valoare *complexul de relaţii* în definirea sistemelor („prin sistem — scrie Michel Foucault — trebuie să înţelegem un ansamblu de relaţii care se menţin, se transformă independent de lucrurile care le leagă" [4]), aduce o corectură de fond metodelor „cuantice" tradiţionale, în care elementul central în analiză îl constituia lucrul, partea, elementul constitutiv. În ipoteza admiterii universalităţii conceptului de structură, în cîmpul cunoaşterii vor intra permanent structuri, sisteme de relaţii şi complexităţi.

---

[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 273.

[3] Cf. I. I. Liahov, *Structuralitatea, însuşire universală şi esenţială a materiei*, în „Vest. Mosk. Univ.", ser. Econ. Fil., 20, nr. 1965, nr. 1, p. 61—70.

[4] Cf. „Secolul XX", Bucureşti, 1967, nr. 5, p. 72.

Acest fapt îndreptăţeşte concluzia unanimă a teoreticienilor contemporani adepţi ai metodei structurale că legile sistemului nu sînt identice cu legile elementelor componente. Astfel Piaget defineşte structura „în sensul cel mai larg ca un sistem prezentînd legi sau proprietăţi ale ansamblului, privite în sistemul lor. Aceste legi ale totalităţii sînt, prin urmare, diferite de legile sau proprietăţile elementelor înseşi ale sistemului" [5].

Acceptarea de către structuraliştii contemporani a termenului de structură în sens de interacţiune, complex de relaţii, totalitate nu atrage după sine stingerea unor controverse în legătură cu definirea acestui termen. Se constată chiar o amplificare a dezbaterilor, pe terenul cărora se disting astăzi mai multe direcţii de interpretare. Alături de *structuralismul* propriu, zis şi de *holism* (care are în vedere îndeosebi conceptul de sistem), s-a constituit o direcţie mai nouă, *structuralismul genetic*, care se apropie în multe privinţe de *interpretarea materialist-dialectică* a conceptului de structură. Diversificarea părerilor nu se opreşte aici. Şi în cadrul acestor mari direcţii apar subdiviziuni. Deosebirile apar în cea mai mare parte în funcţie de preocupările de specialitate ale fiecărui cercetător care operează structuralist. Un punct de vedere este formulat de antropologi sau de etnologi şi altul de matematicieni (care construiesc conceptul de structură pe alte premise). Nu mai vorbim de nuanţele pe care structuralismul le îmbracă astăzi în lingvistică, în teoria şi critica literară sau de aspectele pe care le prezintă în sociologie, domeniu în care structuralismul a evoluat către *funcţionalism*.

a PREMISE ISTORICE ALE STRUCTURALISMULUI

Deşi mult controversat astăzi, conceptul de structură are o îndelungată istorie. Premisele lui au fost puse încă din antichitate, de Aristotel de exemplu, atunci cînd defineşte esenţa prin intermediul *formei*. Trecînd prin filieră tomistă şi prin rigorile realismului medieval, noţiunea aristotelică de formă, dincolo de consecinţele ei teologizante, are meritul de a fi ţinut mereu trează atenţia cugetătorilor asupra faptului că noţiunile, ca universalii, sînt în lucruri. Aceasta semnifică o raportare structuralistă a generalului la particular : cunoaşterea umană nu se raportează la lucruri individuale, ci la universale, la tipuri ; ea operează cu modele de realitate, se raportează la „obiecte matematice", cum s-a exprimat Aristotel în cărţile XIII şi XIV ale *Metafizicii*.

Pînă în secolul al XIX-lea, termenul de structură nu avea însă un statut epistemologic bine precizat. Premisele aristotelice ale acestui concept au fost împinse într-o fundătură idealist-teologică. Astfel, realismul şi tomismul abandonează ideea formei *in re* în favoarea ideii *universalia ante rem*, ceea ce înseamnă o subordonare a *tipurilor* unor *arhetipuri divine*. Este explicabil astfel de ce nominaliştii şi materialiştii moderni repudiază „conceptualizarea" profesată de neoaristotelicieni. Odată cu aceasta gîndirea teoretică este împinsă pe o linie realist-naivă, care a înrîurit şi înţelegerea conceptului de structură, limitat la o simplă alcătuire sumativă, lipsită de orice supradimensionare logică-relaţională.

[5] Cf. Jean Piaget, *Six études de Psychologie*, Genève, Editions Gauthier, 1964. p. 164.

Un rol hotărîtor în transferul preocupărilor teoretice din sfera empirismului pe terenul raţionalismului l-a avut Kant. În acest context, el reactualizează într-un fel conceptul aristotelic de formă, dar din perspectivă gnoseologică, stabilind un mare şi fundamental adevăr, şi anume că niciodată conceptele noastre nu sînt imagini ale obiectelor, ci *scheme* ale acestora. Gîndirea nu operează cu imagini nemijlocite ale realului, ci cu *modele* ale acestuia, care au o înaltă capacitate de abstractizare.

Deci nu lucrul, ci schema unei clase de obiecte este obiect al cunoaşterii inteligibile. Sensibilitatea poate opera cu imagini ale lucrurilor luate individual, raţiunea operează însă numai cu tipare, cu structuri, acestea fiind, la rîndul lor, abstracţii, simboluri („monograme" ale unor clase de obiecte, după cum se exprimă Kant) [6]. Ca abstracţie, monogram, schema (*alias structura*) reţine ceea ce uneşte şi nu ceea ce diferenţiază elementele unei clase. Ea este identitate, omogenitate, generalitate, mijlocire, idee; idee care nu are însă o esenţă în sine, ci în lucruri, în individualitate, nemijlocire, în concret. „Schema" kantiană este astfel diferită radical de „forma" aristotelică profesată anterior de tomişti şi de nominalişti, avînd sensul de *universalia in re* şi nu *universalia ante rem*.

Desigur, multă vreme în istoria filozofiei, inclusiv la Kant, nu a fost folosit termenul de structură. El este doar implicat, de exemplu, prin conceptele de formă şi de schemă. Etimologic, rădăcina termenului de structură vine de la latinescul *structura*, care are iniţial înţelesul de „construcţie", iar mai tîrziu semnifică ideea de „edificiu", idee care conferă multă vreme o interpretare intuitivă conceptului de structură, ceea ce îl face inoperant din punct de vedere cognitiv şi metodologic. Abia în secolele XVII—XVIII îşi face loc o accepţie mai abstractă a termenului, în sensul de *corelaţie a părţilor în întreg*, sens păstrat uneori cu real folos pînă astăzi.

Ideea de structură începe să capete semnificaţie proprie începînd din secolul al XIX-lea. Alături de sensul de *construcţie* (*configuraţie*) dat anterior, intră în circulaţie termenul de *legătură* şi chiar de *sistem*. La sfîrşitul secolului al XIX-lea îşi fac loc, mai ales în ştiinţele umane, termenii de *întreg*, *integralitate*, *totalitate*. Un rol important în această direcţie l-a avut W. Dilthey, care defineşte structura drept *comprehensiune*, sugerînd imaginea *totalităţii*, a *omogenităţii* şi a *continuităţii*. Impunîndu-se cu precădere în psihologie, termenul de structură folosit de Dilthey a fost înlocuit cu un sinonim împrumutat din limba germană, *Gestalt*, care sugerează ideea de *formă*, *tipar*, întreg definit calitativ prin relaţii şi nu prin suma părţilor componente (aşa cum se proceda în psihologia asociaţionistă anterioară). Ceea ce se impune în psihologia gestaltistă este *principiul izomorfismului*.

b INTERPRETĂRI STRUCTURALISTE CONTEMPORANE

Preluat de filozofia culturii, de antropologie, de filozofie în general, termenul de structură devine central în gîndirea ştiinţifică din primele decenii ale secolului nostru. La începutul deceniului al patrulea, conceptul

---

[6] Cf. Im. Kant, *Critica raţiunii pure*, cap. I din *Analitica principiilor*, în care se opreşte asupra *schematismului conceptelor pure ale intelectului*.

de structură devine instrument metodologic principal în *lingvistică*, începînd cu Ferdinand de Saussure şi continuînd cu Şcoala de la Praga (N. S. Trubeţkoi şi R. Jakobson). Ceea ce este important în lingvistica structurală este unirea conceptelor de structură şi sistem şi, respectiv, înţelegerea structurii ca *tot coerent*, în care părţile sînt *corelate organizat* în întreg. Accentul cade tot mai mult pe ideea de *interacţiune* (relaţie) în definirea structurii.

Odată cu interpretarea holistă a structurii, lingvistica structurală înclină în favoarea absolutizării sincronicului şi minimalizează diacronia structurală. Saussure, de exemplu, defineşte limba ca formă, nu ca substanţă, ceea ce interesează pe cercetători fiind modul de combinare a elementelor unui sistem lingvistic, configuraţia interacţiunilor şi sistemului şi nu geneza, diacronia acestora, elementele care-l alcătuiesc [7].

Extrapolînd dimensiunea sincronică şi relaţională a structurilor, mulţi structuralişti contemporani ajung la o reeditare a poziţiilor tomiste, considerînd că structura trebuie concepută ca un *arhetip* care precedă realul, concretul obiectiv, acest arhetip nefiind deloc alterat de dimensiunea istorică a fenomenelor. În acest chip se consideră că discursul structuralist asupra fenomenelor este neutru faţă de orice dimensionare ideologică sau umană. Într-un fel, se postulează o anume predestinare obiectivă căreia omul nu i se poate sustrage. Exponentul cel mai aprig al acestei orientări este Michel Foucault, care se declară adversarul oricărei antropologii care reclamă poziţii umaniste în cugetarea ştiinţifică [8]. Definind sistemul ca *ansamblu de relaţii constante şi independente de elementele componente*, el consideră structurile ca *preexistente cunoaşterii* şi singurele responsabile de configuraţia culturii umane şi a condiţiei sociale a oamenilor; toate componentele şi trăirile, chiar năzuinţele oamenilor sînt dictate de aceste structuri teoretice primare datorită cărora ei sînt privaţi de orice libertate. Structura ne apare astfel din nou ca *ante rem*, pe care îl putem defini, după cum recunoaşte Foucault, ca Dumnezeu sau orice altceva, în orice caz un domeniu de resortul ştiinţei şi al tehnicii, dar nicidecum al umanului.

Un cuvînt de autoritate în problemele structuralismului contemporan din domeniul ştiinţelor umane, în speţă în *antropologie*, şi care continuă tradiţiile Şcolii de la Praga, îl are Claude Lévi-Strauss. În aceeaşi manieră, el consideră că, în esenţă, cultura, concepută ca totalitate, nu este substanţă, ci formă. Ceea ce aduce el în plus faţă de Saussure şi Jakobson în această privinţă este *raportarea structurii la modele*. În acest sens consideră că structura socială nu se raportează la o realitate empirică, ci la modelele construite după aceasta. Într-o asemenea perspectivă, cunoaşterea umană cercetează de fapt sisteme, deci simboluri, modele şi nu realitatea socială empirică, adică nu cercetează faptele sociale concrete, ci relaţiile sociale care formează materia primă pentru construirea de modele [9].

În concepţia lui Lévi-Strauss recunoaştem o asemănare între viziunea sa asupra structurii şi conceptul kantian de *schemă*, în care cunoaşterea apare raportabilă nemijlocit la un „monogram", la un complex de inter-

---

[7] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1965, p. 124 şi 169.
[8] Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1956.
[9] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 305—306.

acţiuni care configurează schema şi nu la lucrul individual, la lumea sensibilă, deşi din punct de vedere ontologic această lume sensibilă precedă schema, simbolul. În această privinţă, soluţia structuralistă a lui Lévi-Strauss este avantajoasă faţă de arhetipul structural al lui Foucault. Ceea ce este criticabil la Lévi-Strauss este însă faptul că în cele din urmă modelele care exprimă structurile sociale îşi au rădăcina în inconştient, un substrat prelogic şi subteran structurilor sociale. Pentru el, inconştientul este sediul autentic al motivărilor relaţiilor sociale care formează domeniul empiric de realitate socială. Se observă astfel că în cele din urmă el anulează de fapt afirmaţia că modelul corespunde unei realităţi empirice şi se apropie de psihanaliza lui Freud în definirea mecanismului determinismului fenomenelor sociale, pe care dealtfel o recunoaşte ca sursă a formării propriei sale concepţii structuraliste.

O contribuţie considerabilă la reconsiderarea şi la universalizarea conceptului de structură în metodologia ştiinţei a adus-o *matematica*. Formalismul matematic uşurează mult înţelegerea semnificaţiei conceptului de structură.

Multe noţiuni matematice sugerează ideea de totalitate, de omogenitate şi chiar de sistem. Amintim în acest sens conceptul matematic de *mulţime* prin care sînt admirabil schiţate raporturile de coordonare şi de subordonare între elementele unei mulţimi sau între mulţimi şi submulţimi. Conceptul de mulţime mai păstrează însă imaginea de sumativitate, ceea ce-l face inadecvat pentru modelarea conceptului actual de structură.

Contribuţia cea mai importantă la făurirea conceptului modern de structură în matematică a fost dată de noţiunea de *grup*. Acest concept, deşi este greu inteligibil (deoarece elimină total intuivitatea cu care ne obişnuise structuralismul tradiţional) încă de la formularea sa de către Evariste Galois, presupune operaţia modelării (a analogiei) şi proprietatea de invariantă. După părerea lui Jacques Guillamaud [10], în matematică se spune că o mulţime de operaţii formează un grup atunci cînd această mulţime satisface simultan următoarele condiţii : produsul a două operaţii oarecare este identic cu o operaţie care aparţine deja mulţimii ; fiecărei operaţii aparţinînd mulţimii îi corespunde o operaţie inversă, de asemenea aparţinînd mulţimii ; mulţimea conţine operaţia identică (sau unitatea) care, prin definiţie, lasă neschimbate elementele cărora le este aplicată.

Jean Ulmo, studiind influenţa noţiunii de grup asupra formării conceptului de structură, arată că noţiunea de grup oferă modalitatea de a sugera aspectul de *completitudine*, definitoriu şi pentru conceptul de structură. Într-adevăr, prin completitudine grupul se evidenţiază a fi *închis* (a avea caracter de *integrativitate*), *omogen* (identitatea elementelor ce-l compun, *reversibilitatea* operaţiilor în cadrul aceluiaşi grup), de a fi *invariant* (stabil, constant) [11], elemente suficient de probatoare pentru a considera ideea de grup ca un model adecvat pentru sugerarea semnificaţiei conceptului de structură.

Deoarece grupul matematic este o abstracţie, identitatea sa este relativă faţă de grupurile reale, faţă de care sînt necesare corecturi. De

---

[10] Jacques Guillamaud, *Cibernetica şi materialismul dialectic*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 190.

[11] Jean Ulmo, *La Pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion, 1958, p. 232–233.

aceea noţiunea matematică de grup are doar aspect metodologic faţă de grupurile concrete. Fiind aplicabilă la un mare număr de grupuri concrete care prezintă similitudini (între ele fiind raporturi de analogie), noţiunea matematică de grup prezintă proprietatea *izomorfismului*. Totodată, în funcţie de această proprietate, raporturile dintre elementele unui grup faţă de operaţiile acestuia constituie un *invariant*. Tocmai prin asemenea proprietăţi (izomorfism, invarianţă) grupul matematic aduce elemente preţioase în definirea conceptului de structură.

Descifrînd izomorfismul grupurilor concrete în raport cu grupul matematic abstract, denumit din această cauză ca un „cvasigrup", şi prin această prismă punînd în valoare rolul metodologic al conceptului matematic de grup în raport cu cercetarea grupurilor reale, Nicolas Bourbaki relevă în ce priveşte conceptul de structură două importante aspecte : rolul formalismului şi al metodei axiomatice în geneza conceptului de structură ; rolul metodologic al conceptului de structură, similar celui de grup, în cunoaştere (are în vedere structura îndeosebi ca instrument de cunoaştere şi nu atît ca noţiune, ca concept). În perspectiva acestor premise, Bourbaki înţelege prin structura matematică o structură abstractă (unic obiect al matematicii) şi nu structuri reale. În concordanţă cu aceasta, structura matematică se aplică unor mulţimi de elemente a căror natură nu este specificată (tocmai pentru că structurile nu sînt reale, ci abstracte), iar relaţiile în care intervin aceste elemente, în măsura în care satisfac anumite condiţii, formează axiomele structurii considerate. Deci a face teoria axiomatică a unei structuri înseamnă a deduce consecinţele logice ale axiomelor structurii, interzicîndu-se orice altă ipoteză cu privire la elementele considerate (la natura lor proprie) [12].

Ceea ce reţinem din concepţia lui Bourbaki este, pe de o parte, ruperea aproape totală a conceptului de structură de suportul obiectiv care-l motivează (ceea ce înseamnă o alunecare spre un idealism matematic, logicism pe care Kant l-ar refuza, „schema" sa avînd o motivare ontică în lumea sensibilă), iar pe de altă parte marcarea rolului metodologic al conceptului de structură (ceea ce trebuie apreciat ca o soluţie avantajoasă faţă de multe dintre interpretările structuraliste ce se străduiesc în zadar să transforme analiza structurală din metodă în concepţie).

În concordanţă cu accepţia metodologică dată structurii, Bourbaki clasifică trei mari grupuri de structuri matematice : algebrice, de ordine, topologice. Ultimul tip sugerează admirabil aspectul de globalitate, de omogenitate şi de continuitate al structurilor.

Dealtfel trebuie reţinut că, în general, preocupările matematicii pentru conceptele de grup sau de structură înclină spre sublinierea rolului metodologic al acestora şi mai puţin sînt animate de întemeierea unei concepţii structuraliste.

*

Viciul de fond al structuralismului lingvistic, antropologic şi chiar matematic constă în absolutizarea sincroniei şi, corespunzător cu aceasta,

---

[12] Cf. Nicolas Bourbacki, *Arhitectura matematicii*, în *„Logică şi filozofie"* (*Materialismul dialectic şi ştiinţele moderne*, vol. XI), Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 545—546.

excluderea demersului cauzal asupra substratului, asupra genezei structurilor. Lipsite de „substanţialitate" şi reduse numai la formă, structurile au astfel asigurată legitimitatea numai pe plan logic-lingvistic.

În ultimele două decenii au fost formulate corecturi importante la adresa structuralismului, insistîndu-se îndeosebi asupra diacroniei structurilor din care rezultă corelaţia dintre structură şi geneză, dintre formă şi substrat („substanţă") în configurarea obiectivă a structurilor. Poziţii avansate în această privinţă sînt susţinute de reprezentanţii *structuralismului genetic*, iniţiat de Jean Piaget.

Interpretările structuralist-genetice au avut un larg ecou după desfăşurarea unui colocviu avînd ca temă raportul dintre geneză şi structură, care a avut loc la Cerisy (Franţa) în iulie—august 1954 (lucrările acestui colocviu au fost prezidate de Jean Piaget, Lucien Goldmann şi M. de Gandillac).

Criticînd istorismul, preconizat de evoluţionismul biologic sau de asociaţionismul lui Spencer, Taine, Ribot (în raport cu care geneza apare fără structură), precum şi genetismul lui Weismann în biologie (care semnifică o revenire la preformism), sau fenomenologia lui Husserl în filozofie (în raport cu care structura apare fără geneză), Piaget conchide că „orice geneză pleacă de la o structură" şi, respectiv, „orice structură are o geneză" [13]. El argumentează autenticitatea acestor concluzii prin geneza structurilor logice-matematice la copii şi chiar la adulţi. Studiind geneza construcţiilor matematice la copii, el este frapat, de pildă, de faptul că cele trei structuri ale lui Bourbaki (algebrice, de ordine şi topologice) corespund unor structuri naturale ale inteligenţei. Pe această bază, Piaget nutreşte speranţa într-o joncţiune viitoare între matematică şi psihologie [14], ceea ce ar reprezenta un succes al structuralismului genetic în matematică, invalidat astăzi de majoritatea matematicienilor structuralişti.

Referindu-se la o comunicare a lui E. Bloch la colocviu care pledează în favoarea privirii structurii ca proces, Lucien Goldmann consideră că nu există doi termeni „structură" şi „geneză", ci un singur termen „*structură-geneză*", iar Gilbert Kahn consideră structura într-o dublă accepţie, atît sub aspect ontologic, cît şi gnoseologic; geneza este atît mişcarea spre constituirea sistemului încheiat, cît şi premisă a cercetării originii sistemului [15]. La un punct de vedere asemănător aderă şi C. Nowinski, în condiţiile în care pledează atît pentru admiterea unei semnificaţii ontice a structurii, cît şi pe funcţia cognitiv-metodologică a acesteia [16]. Rezultă că *structura (privită genetic) este atît o determinaţie a realului, cît şi o premisă a cunoaşterii acestuia.* Această înţelegere salvează conceptul de structură de perspectiva unilateralităţilor naturaliste sau conceptualiste.

În încheierea lucrărilor [17], M. de Gandillac reţine cîteva din elementele principale propuse de structuralismul genetic în definirea conceptului de structură, din care reţinem: maniera în care un edificiu este *construit*

---

[13] *Entretien sur les notions de „Genèse et de Structure"*, Paris, Mouton & Co, La Haye, 1965, p. 40.
[14] *Ibidem*, p. 158.
[15] *Ibidem*, p. 182 şi 188.
[16] *Ibidem*, p. 263.
[17] *Ibidem*, p. 338—350.

(care dă un sens arhitectural conceptului de structură); imagine dinamică şi nu statică (implică ideea de acţiune); asemănarea cu termenul german *Gestalt* şi cu cel francez *formal* sau asimilarea conceptului de structură cu alţi termeni vecini, ca *figură*, *coerenţă*, *viziune* (toţi aceşti termeni sugerînd ideile de *omogenitate*, *schemă*, *tip*; termenii de *constituire*, *ansamblu organizat*, *corelaţie*, *constelaţie*; viziune globală, respectiv o înţelegere a structurii în sens gnoseologic, de *cunoaştere*, un fel de *evidenţă* sau *reprezentare intuitivă* în sens cartesian sau *bergsonian*). Toate aceste sensuri date termenului de structură se împletesc, avînd pondere unul sau altul, dar nelipsind nici unul fără a se afecta *globalitatea*, *integralitatea*, specifice conceptului de structură.

Întemeindu-se pe *unitatea structură-geneză*, Gandillac, rezumînd ideile întregului structuralism genetic, deduce o admirabilă dialectică a sistemelor, din care rezultă *înrudirea termenului de structură cu cel de structurare*. Prin aceasta se depăşeşte sincronismul şi conceptualismul, fapt care apropie structuralismul genetic mai degrabă de holism decît de structuralismul anterior. Apropierea de holism îndeamnă la *asocierea termenului de structură cu cel de sistem* şi, prin aceasta, a termenilor de *cauzalitate* şi *structură*, *parte* şi *întreg* în întemeierea metodologiei structurale de analiză a fenomenelor.

c HOLISMUL ŞI TEORIA GENERALĂ A SISTEMELOR

Paralel cu preistoria conceptului de *structură* se dezvoltă în cugetarea filozofică şi conceptul de *sistem*. Acest concept a fost central în gîndirea holistă încă din antichitate, avînd rădăcina în grecescul *holos*, care are semnificaţia de *întreg*. Spiritul totalizator, prezent în filozofia chineză veche, în concepţia unitară asupra lumii la Heraclit sau în ipoteza panholistă a „Unului" parmenidean, trece şi în epoca modernă, la Hegel de exemplu, pentru care conceptul de „*absolut*" are aproape semnificaţia de *organism*, de totalitate organică. Alături de noţiunea de *Gestalt*, noţiunea de *organism* transpune din filozofie în ştiinţa epocii moderne o viziune unitară asupra lumii, de pe terenul căreia se va cristaliza o tendinţă predominant holistă de *înţelegere unitară a naturii, omului şi universului*.

Holismul modern, ca şi structuralismul, a beneficiat mult de pe urma conceptului psihologic de *Gestalt*, întemeiat de Christian von Ehrenfels în 1890. Datorită unor contribuţii ulterioare (F. Krueger, Kurt Lewin), acest concept oferă modelul de unificare integrativă a psihologicului, logicului şi sociologicului, fapt care va avea o influenţă hotărîtoare asupra formulării de către Jan Christian Smuts, în deceniul al treilea al secolului nostru, a unei scheme metodologice holiste cu un grad de cuprindere aşa de mare, încît a devenit posibilă întemeierea unei *sinteze generale a universului natural, social şi uman*.

Considerînd holismul ca principiu care stă la baza tendinţei generale către sinteză a universului şi totodată ca principiu al cunoaşterii, Smuts, îndeosebi în lucrarea *Holism and Evolution* (1926), deduce cîteva idei fundamentale pentru caracterizarea conceptului de sistem: întregul există prin părţi şi părţile prin întreg; sinteza întregului şi părţilor se

reflectă în caracterul holistic al funcționării părților existente de asemenea ca întreguri. Se sugerează astfel o admirabilă dialectică a relațiilor dintre parte și întreg și prin aceasta ideea inepuizabilității în adîncime a sistemelor. Apare, de asemenea, precizată ideea relațiilor de coordonare și de subordonare a sistemelor prin mijlocirea cărora fiecare sistem trebuie conceput ca univers (de sisteme), lumea fiind un ansamblu infinit de universuri.

Printr-o *schemă a selecției holistice*, Smuts deduce criteriul principal al progresivității universului, și anume criteriul complicării structurale (al cărei rezultat este alcătuirea universului ca întreg din ce în ce mai *organizat*, *omogen*), criteriu care se apropie foarte mult de înțelegerea structuralității ca o proprietate universală a materiei, precum și de ipoteza structuralismului genetic cu privire la unitatea dintre geneză și structură în diacronia universului.

În edificarea sa contemporană holismul a beneficiat substanțial de contribuțiile lui L. von Bertalanffy prin conceptul său de „*organism*" ca sistem deschis (concept care a avut o deosebită influență în primul rînd în biologie) și de cele ale lui Whitehead prin același concept de „*organism*" (căruia îi dă însă un statut mult mai general, filozofic).

Dacă însă pînă acum în problematica holismului prevala ideea de întreg, împinsă pînă la o imagine sintetizatoare, panholistă asupra lumii (la edificarea căreia interveneau deseori și speculații metafizice, de exemplu „universul evolutiv" al lui Teilhard de Chardin sau în schema holistică a lui Jan Smuts), Bertalanffy, prin publicarea lucrării *Zu einer allgemeinen Systemlehre* (1945), dă un alt curs holismului, și anume îi canalizează eforturile spre întemeierea unei metodologii generale a științei. În acest sens formulează premisele unei *teorii generale a sistemelor*. Această teorie este întemeiată pe o metodologie ipotetică-deductivă cu aplicații generalizatoare în fizică, biologie, psihologie, logică, sociologie și chiar în științele tehnice, în știința conducerii, a organizării și educației, adică în toate științele al căror obiect de cercetare îl formează sisteme cu proprietăți de tip holistic. Bazîndu-se pe proprietatea *izomorfismului* sistemelor și pe *relații dintre structură și funcție*, *teoria generală a sistemelor* permite o integrare a cunoașterii și implicit oferă fundamente logice pentru elaborarea unui *sistem unitar al științei* în care prevalează reducționismul.

Alături de Bertalanffy, reprezentanți de seamă ai holismului sînt astăzi O. Spann (descrie un sistem complet de filozofie a holismului cu aplicații la economie, sociologie și alte domenii), L. Gabriel (care oferă o sinteză metodologică a *Gestalt*-ului logic), R. G. Jones (a formulat o teorie generală a integrării cu aplicare la structurile educaționale), I. Gebser (aplică principiul holist în domeniul filozofiei culturii). Se înscriu într-o viziune holistă asupra socialului și umanului nenumărați sociologi și antropologi sau gînditori nemarxiști contemporani din domeniile filozofiei istoriei și filozofiei sociale (P. S. Sorokin, G. Gurwitch, A. Toynbee, T. Parsons, R. Merton, Claude Lévi-Strauss etc.)

Ca expresie a centrării preocupărilor multor filozofi și gînditori contemporani către o concepție structural-holistă, la Congresul al XIV-lea internațional de filozofie de la Viena (septembrie 1968) a fost organizat un colocviu cu tema „Semnificația sintezei în gîndirea integrativă care interpretează structurile holistic". În dezbaterea la acest colocviu s-a

relevat importanța teoriei dialectice a sistemelor în construirea unei imagini globale, integratoare a științei, punîndu-se accent pe ideea de *structură concepută ca întreg*, pe ideea de *totalitate* atît în abordarea obiectului cunoașterii, cît și în construirea unui sistem al științei.

În comunicarea sa la congres [18], Bertalanffy dezvăluie *funcția modelatorie a noțiunii de sistem*, datorită căreia sistemul poate fi utilizat în diferite ramuri ale cunoașterii. În ipostază de model, sistemul poate fi apt de formalizare și de axiomatizare matematică, ceea ce-l face apt în toate domeniile științei, inclusiv în psihologie și sociologie. În această perspectivă modelatorie, conceptul de sistem nu încetează însă a avea un substrat obiectiv, fapt care-l detașează pe Bertalanffy de structuralismul care limitează structura (deci sistemul) la un cadru conceptual, logic-semantic. În acest sens, de pildă, în încheierea comunicării el arată că „unitatea științei", pe care o mijlocește *teoria generală a sistemelor*, derivă din „unitatea universului observat".

Reprezentanții contemporani ai structuralismului se deosebesc de structuraliști și în ce privește *analiza raportului dintre parte și întreg*. Ostil relaționismului extrem, Roland G. Jones, de exemplu (în comunicarea la același Congres), preocupat de fundamentarea *unei teorii și metodologii generale a integrării* [19], arată că una dintre premisele de bază ale viziunii holiste este înțelegerea *unității în diversitate în caracterizarea sistemelor*, a unicității în multiplicitate. Fără considerarea elementelor întregului nu este posibilă admiterea integrării lor și fără aceasta nu se poate postula funcția de integrare a sistemului. Fără includerea părților în întreg nu este, de asemenea, posibilă nici noțiunea de *relație structurală* și nici cea de *relație funcțională*. Or, numai pe baza sintezei acestor tipuri de relații este posibilă întemeierea unei *teorii generale a integrării*.

Din cuprinsul lucrărilor colocviului amintit se desprinde concluzia că viziunea holistă asupra structurii oferă cheia succesului în efortul de sinteză al majorității cercetătorilor specializați în metodologia analizei structurale și are drept consecință, printre altele, contracararea unor note de formalism și fenomenologism ce caracterizează interpretările tradiționale ale multor structuraliști contemporani.

d. FUNCȚIONALISMUL SOCIOLOGIC

Preocupat de criterii de eficiență, în măsura în care s-a constituit ca explicație specifică asupra fenomenelor sociale, discursul sociologic s-a întemeiat totdeauna pe conceptul de *relație*, de interacțiune. De aceea interpretările structuraliste, care operează cu ideea de relație, au oferit o metodologie adecvată pentru analiza fenomenelor sociale.

În domeniul explicațiilor științifice, structuralismul evoluează adesea către funcționalism, funcția fiind un tip de relație care corelează între ele sistemele sau laturile acestora sau, mai bine zis, fiind un atribut

---

[18] Cf. L. von Bertalanffy, *General System Theory as Intergrating Factor in Contemporary Science and in Philosophy*, în *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, Band 2, p. 335–350.

[19] Cf. Ronald G. Jones, *On Holistic Methodology*, în *Akten...*, Band II, p. 393–400.

al sistemelor care se exercită numai în raportul acestora cu alte sisteme, proprii contextului în care coexistă.

Trecerea de la structuralism la funcţionalism, şi, corespunzător, limitarea mecanismului explicaţiei la un determinism exclusiv funcţional, practicat în aproape toate domeniile teoretice ale ştiinţei şi în filozofie, s-au manifestat îndeosebi în sociologie. În preocuparea tot mai intensă a sociologiei de a da răspuns la unele probleme practice izvorîte din mecanismul societăţii industriale contemporane, cercetarea sociologică nu se mai poate limita la analiza unor microstructuri sau a unor nivele de structurare socială luate separat. Tot mai mult în această privinţă metodologia de cercetare părăseşte empirismul şi microsociologia. Se simte nevoia unor cercetări macrosociale care trebuie să ia în consideraţie sistemul social global. O asemenea cercetare solicită o amplă analiză a dependenţelor funcţionale dintre structuri în macrosistem şi într-o mult mai mică măsură face apel la analiza cauzală, în sine, a diverselor celule sau nivele de structurare a sistemului social.

Accentul pus pe analiza relaţiilor funcţionale se explică de asemenea şi prin natura transformărilor sociale, care astăzi, mai mult decît oricînd, depind nu numai de modificările din infrastructură sau din structură. Într-o proporţie considerabilă a crescut rolul elementelor suprastructurale, al instituţiilor, al ideologiei, culturii, ştiinţei şi tehnicii, al factorilor administrativi şi de organizare în modelarea fizionomiei structurii sociale în ansamblu şi nemijlocit în însăşi transformarea parametrilor infrastructurali. Ca urmare, determinismul prin care se pot întemeia explicaţii cu valoare operaţională practic nemijlocită este tot în mai mare măsură cel funcţional. Aşa se face că mulţi sociologi contemporani, în intenţia de a conferi o valoare pragmatică cît mai pronunţată cercetărilor sociologice, operează aproape exclusiv cu modele explicative funcţionale.

Accentul pus pe relaţii funcţionale în explicaţia sociologică nu este în sine criticabil. Ceea ce se poate reproşa acestei tendinţe este unilateralitatea, limitarea determinismului la un determinism funcţional şi, odată cu aceasta, privarea cercetărilor sociologice de posibilitatea unor explicaţii postdictice şi previzional-prognotice. Acest lucru îngustează în mod evident valoarea cognitivă şi metodologică a explicaţiei sociologice, limitînd-o cu precădere la un utilitarism imediat, fără perspectivă.

Cu toate aceste limitări, funcţionalismul reprezintă totuşi una dintre direcţiile valoroase de cercetare în sociologia burgheză contemporană. Latura sa pozitivă principală este aceea că, spre deosebire de alte interpretări sociologice nemarxiste contemporane (opuse atît fatalismului, cît şi subiectivismului), el pledează în favoarea unor *explicaţii sociologice deterministe*, explicaţii care se înscriu în spiritul constructiv tot mai pozitiv al ştiinţei sociologice actuale.

*

Cea mai cunoscută interpretare funcţionalistă, ca de altfel şi una dintre cele mai închegate teorii sociologice generale din cadrul sociologiei burgheze contemporane, este răspîndită astăzi în sociologia americană, avînd ca reprezentanţi pe Talcott Parsons şi Robert K. Merton. Pe plan teoretic, acest funcţionalism oferă un model structuralist de analiză a fenomenelor sociale, care, spre deosebire de tendinţele empirice tradiţionale

în sociologia burgheză, concepe societatea ca un *sistem social integrator*. Integrativitatea microstructurilor, a „unităţilor sociale finite" în macrostructură, în „sistemul social al corelaţiei mai multor oameni", este mijlocit de conceptul de funcţie, considerat ca fundamental într-o teorie sociologică generală, menit să-i ofere un schelet conceptual exhaustiv. Apreciat de reprezentanţii săi, şi îndeosebi de T. Parsons, ca o „mare teorie", funcţionalismul este totuşi o construcţie teoretică fortuită, formală şi într-o mare măsură convenţională. Pledoaria pentru absolutizarea conceptului de funcţie în domeniul sociologiei generale se întemeiază pe avantajele oferite de acesta din punct de vedere epistemologic şi metodologic în cercetarea fenomenelor sociale.

Numai că absolutizarea ideii de funcţie îi îndepărtează într-o mare măsură pe funcţionalişti de structuralism, în speţă îi conduce la un formalism exagerat, în discordanţă cu faptele reale, cu procesele sociale vii. Printre altele, îndepărtează teoria sociologică generală de ideea de cauzalitate (element fundamental în principiul determinismului sociologic) şi prin aceasta o privează de funcţiile sale postdictică şi predictică, de posibilitatea dezvăluirii esenţei şi a sensului dezvoltării sociale. În scopul fundamentării funcţionalismului ca teorie „pur ştiinţifică", care s-ar afla deasupra concepţiilor „unilaterale" ale materialismului şi idealismului, Parsons elaborează concepţia sa filozofică, aşa-numitul „realism analitic". Prin acest „realism analitic" el consideră că a mers mai departe faţă de teoria marxistă, care împarte fenomenele sociale în relaţii materiale şi ideologice, descoperind în cadrul societăţii „elementele" cele mai simple sau unităţile sociale finite (prin care funcţionaliştii înţeleg acţiunile sociale individuale, purtările şi faptele oamenilor), din corelarea funcţională a căror rezultă „sistemul social al corelaţiei mai multor oameni" [20].

Astfel, din corelaţia acţiunilor individuale şi activitatea colectivelor sociale, realizată printr-un sistem de dependenţe funcţionale, funcţionalismul îşi construieşte un argument pentru excluderea determinismului cauzal din condiţionarea fenomenelor sociale. În această direcţie, Parsons afirmă deschis că punerea problemei a ceea ce trebuie considerat ca factor determinant al vieţii sociale îşi pierde orice sens şi devine de prisos [21]. Sarcina cercetării sociologice rămîne aşadar, descrierea dependenţelor funcţionale şi nu descoperirea cauzelor.

Datorită absolutizării conceptului de funcţie, în concepţia sociologică a lui Parsons se extrapolează elementele unităţii sociale. Tendinţa integrativităţii „elementelor" simple în sistemul social anulează în consecinţa orice element de evoluţionism sociologic în favoarea unei viziuni structuralist-sincronice, fapt care apropie funcţionalismul de un empirism (descriptivism) pozitivist, inoperat pentru cercetări genetice şi previzionale.

Dîndu-şi seama de impasul teoretic şi metodologic la care ajunge funcţionalismul clasic al lui Parsons, reprezentanţii săi din „generaţia mai tînără", în frunte cu Merton, încearcă o depăşire a tendinţelor empirice şi pozitiviste, prin promovarea unui spirit de generalizări social-critice.

---

[20] Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, McGraw-Hill, 1937, p. 730, 753 şi 757.

[21] *Ibidem*, p. 740—741.

Baza metodologică a renovărilor propuse o constituie noțiunea de *disfuncție*, prin care se încearcă corectarea absolutizării „unității funcționale" a societății în sensul admiterii existenței unor acțiuni „nefuncționale" care provoacă mișcarea structurilor sociale, scoaterea lor din echilibrul mortificat la care le condamnă integrarea funcțională. Dacă „funcția" este, după Parsons, temeiul „integrării" și „integralității sistemelor sociale", „disfuncția" este, după Merton, sursa, cauza dezintegrării sistemelor sociale, a schimbării lor. Într-un fel, Merton încearcă o reconciliere între funcționalism și evoluționismul sociologic, ceea ce înseamnă o anume acceptare a cauzalității în cercetările structural-funcționale.

Pe terenul acestei critici a funcționalismului clasic, diferiți funcționaliști din „generația tînără" propun o reunire între funcționalism și dialectică și chiar o contopire cu marxismul. În această privință, Merton dezvăluie niște „zone de contact" și propune, în consecință, „raporturi de convergență" între funcționalismul sociologic și filozofia marxistă[22].

Disfuncționalitatea propusă de Merton pentru întemeierea ideii de proces în explicarea fenomenelor sociale în vederea salvării funcționalismului de imobilismul sincronizator nu semnifică însă cu adevărat o viziune dialectică asupra schimbărilor sociale. Aceasta, pe de o parte, pentru că disfuncția apare mai mult ca o tendință de reechilibrare a sistemului și nu ca o constantă permanentă a acestuia. Nu poate fi deci vorba de o veritabilă similitudine între relația funcție-disfuncție și cea dintre unitate și contradicție. În teoria dialectică, unitatea este un element intern al contradicției și nu un opus al acesteia, în timp ce în funcționalism disfuncția este doar o tendință opusă integrării funcționale. În altă ordine de idei, funcționalismul renovat încă nu integrează metodologic conceptul de cauzalitate, fapt pentru care evoluționismul acceptat rămîne fortuit. Este mai mult o încercare de alăturare eclectică a funcționalismului cu evoluționismul, un fel de „paralelism sociologic" și nu o veritabilă viziune dialectică asupra mișcării sociale, care ar solicita o sinteză între cauză și funcție în explicarea determinismului social și nu o alăturare exterioară a acestora.

Sociologia marxistă, criticînd unilateralitatea explicațiilor funcționaliste asupra vieții sociale, subliniind îndeosebi empirismul și pozitivismul către care înclină, precum și eclectismul variantelor sale mai noi, nu-l respinge metafizic. Întemeindu-se pe o gîndire profund dialectivă, el solicită un schimb fructuos de idei pe plan teoretic și metodologic cu funcționalismul, sugerînd totodată o sinteză între analiza cauzală și cea funcțională în explicarea determinismului social, dînd pe această cale un fundament genetic metodologiei structural-funcționale de cercetare a fenomenelor sociale.

Concluziv, putem aprecia funcționalismul american ca o variantă a structuralismului nedialectic, care în linii generale nu depășește metodologic sincronismul și formalismul acestuia și de aceea nedistinct principial de variantele clasice ale structuralismului în antropologie, matematică, lingvistică sau teorie și critică literară.

---

[22] Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1957, p. 39–42.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

PAGINI DE FILOZOFIE SOCIALĂ*

Gîndirea teoretică a lui Petre Pandrea este încă prea puţin cunoscută ; nu avem deocamdată o cercetare critică sistematic întreprinsă asupra ei. Volumul recent, editat sub titlul *Eseuri*, cuprinzînd *Portrete şi controverse*, *Germania hitleristă* şi *Pomul vieţii*, semnifică un bun început în cunoaşterea unei laturi a activităţii sale teoretice, legată de fenomenul vieţii sociale, de problemele artei şi moralei, de posibila înţelegere a condiţiei umane în funcţie de progresul realizat în viaţa societăţii. Aceste probleme ocupă un loc de seamă în opera lui Pandrea şi însemnătatea lor se cere subliniată cu atît mai mult, cu cît apariţia şi formularea lor publică se situează în perioada interbelică a ţării noastre, în contextul unei epoci cu puternice contradicţii pe plan social şi ideologic. Angajat în atitudinea şi ideile sale, Pandrea nu a rămas şi nu putea rămîne spectator al acestor contradicţii şi frămîntări, opţiunea sa înscriindu-se în direcţia şi de partea forţelor de viitor ale României acelei perioade.

Eseurile sale stau mărturie a poziţiei angajate şi active a autorului în dezbaterea problemelor pe care le-a ridicat epoca interbelică în filozofia românească, dar şi a încercărilor de a descoperi soluţii în plan teoretic filozofic, străduindu-se şi reuşind nu o dată să contureze prin ele orizonturi şi perspective asupra societăţii româneşti, asupra valorilor create şi a destinului uman. Aşa ne explicăm acele momente de „criză" prin care trece gîndirea lui Pandrea, permanentele mutaţii de structură în concepţia sa despre lume, schimbările fluente de atitudine în căutarea autenticului pînă să ajungă la o consolidare a principiilor sale teoretice apropiate de marxism. Ca mulţi confraţi de generaţie, Pandrea a fost stăpînit în activitatea sa teoretică de un puternic spirit protestatar. A năzuit către o înţelegere a evoluţiei României prin prisma materialismului istoric, fiind încă elev, pentru ca apoi să-şi deplaseze forţele în descoperirea „concretului frenetic", cum ni se destăinuie în *Manifestul „Crinului alb"* (1928), semnat cu numele de Petre Marcu-Balaş, împreună cu Sorin Pavel şi Ion Nestor. În căutarea unei formule atotcuprinzătoare în stare să depăşească limitele raţiunii ordonatoare, Pandrea afişează ideile „completudinismului" : o adevărată mină de eclectism şi de idei confuze. El traversa totuşi o etapă a activităţii sale, căci, după remarca lui G. Ivaşcu în prefaţa *Eseurilor*, „sub imperiul unui timp istoric" va supune unui riguros examen critic propriile sale idei.

La începutul deceniului al patrulea, în urma studiilor făcute în străinătate, Pandrea publică *Germania hitleristă* (1933), amplu rechizitoriu asupra fascismului în ascensiunea lui spre putere. Este perioada cînd Pandrea evoluează spre înţelegerea fenomenelor sociale în spiritul

* Petre Pandrea, *Eseuri*, Bucureşti, Edit. „Minerva", 1971.

ideilor materialismului istoric. O spune el însuși în paginile cu care se deschide lucrarea de mai sus : „Cititorul înțelege just că lipsa de atitudine se cheamă pe adevăratul ei nume nesinceritate, lașitate ori înșelătorie. În chestiile sociale și politice nu există « obiectivitate » selenară, nu te poți retrage în Sirius să contempli aventurile și războaiele pămîntenilor ca pe un mușuroi de furnici. Fiecare aparține unei clase, se integrează, fără să știe și fără să vrea, într-un cerc de oameni cu opinii și idealuri, orice opinie a lui se colorează fatal în culoarea cerului intereselor și spiritualității clasei boltite deasupra destinului individual !" (p. 167). Amintindu-și de această perioadă, Pandrea va mărturisi mai tîrziu în conversațiile sale cu Ion Biberi despre „lumea de mîine" (1946) : „Încetul cu încetul noi descopeream poporul (țărănimea și proletariatul), cu înțelepciunile de clase, suculente și profunde, cu altă morală și comportare, cu suferința și idealurile aferente" (p. 5).

În studiile sale cu caracter juridic, cum ar fi *Filozofia politico-juridică a lui Simion Bărnuțiu* (apărută în 1935), *Procedura penală* (1938), *Psihanaliza juridică* (1934), *Criminologia dialectică* (1946). și altele, Pandrea pledează pentru restabilirea unor concepte de filozofie a dreptului, considerînd că aceasta trebuie să servească adevărului istoric.

În perioada anilor 1944 și 1945, Pandrea publică primul volum din *Portrete și controverse* și *Pomul vieții*, jurnal intim, conceput și ca o controversă asupra moralei.

Una din ipostazele sub care ni se prezintă gîndirea lui Pandrea este aceea a analizei critice, raționaliste, așa cum o întîlnim în *Portrete și controverse*. El cercetează realitatea socială „sub pecetea momentului istoric", optează pentru o metodă dialectică subtilizată cu nuanțe hegeliene, dar socotită aptă să dezvăluie articulațiile și mecanismul dezvoltării în istorie. Aceasta deoarece istoria nu se realizează prin „eroi" și „mituri", ci „se desfășoară, spune Pandrea, după dinamica luptelor de clasă și după dialectica materialistă, pe care istoricul este obligat s-o descopere. Istoria are o bază economică, o împărțire pe clase, o încleștare surdă sau fățișă a intereselor potrivnice, care se împletesc cu infrastructura într-o proporție și într-un stil pe care dialectica trebuie s-o scoată la iveală" (p. 28). Pandrea face un excurs teoretic în cele mai diferite doctrine sociologice afirmate pe plan european, se arată preocupat de originea ideii de creație în literatură, este interesat de fenomenul juridic și etic și desprinde ca laitmotiv al comentariului critic ideea că „numai încadrarea și priveliștea generală pot rezolva unghiurile ascunse și perplexitățile" (p. 40). Investigațiile lui Pandrea ating un nivel superior de analiză în *Bogați și săraci*, printr-o radiografie la care supune societatea românească interbelică, condițiile mizere de exploatare în care trăiau masele muncitoare. „Exploatarea — spune Pandrea — simte necesitatea legitimării ei. Unitatea națiunii este o iluzie. Posibilitatea topirii bogaților cu a săracilor în aceeași pastă e o superstiție din care profitul cel mai gras îl trag bogații, iar toate neajunsurile le suportă săracii. Națiunea bogaților e capitalismul, iar națiunea săracilor munca și idealul socialist" (p. 76—78).

„Portretele" în care Pandrea încearcă a surprinde trăsăturile unor personalități, ca Lenin, Tolstoi, L. Pătrășcanu sau Brîncuși, nu sînt lipsite de spirit de pătrundere și nici de darul de a reliefa memorabil constantele unei atitudini caracteriale. Le putem socoti, în felul lor, un model de analiză a personalităților creatoare, încadrate în fluxul dinamic al transformărilor sociale, mînate de credința nestrămutată în ideal și stăpînite, ca în cazul lui Pătrășcanu „nu de vreo suferință personală, fiindcă e un echilibrat și un ozonat de sănătate, ci de acea melancolie pe care Goethe a numit-o *Weltschmerz*, suferința lumii întregi, suferința claselor oprimate și exploatate" (p. 163). Gînditorul, omul de idei, nu poate rămîne în afara frămîntărilor sociale, după Pandrea, ci trebuie să fie un exponent al celor mulți, consecvent cu gîndurile sale, „răsărite din suferință și idealuri" (p. 161). Pandrea face o netă delimitare între cei care puteau fi denumiți „căutători de lumini" (p. 173), înțelegînd evoluția firească a istoriei și, pe de altă parte, cei care, opunîndu-se acestei evoluții, invocă „cu precauții de panteră actul războinic" (p. 170).

Remarcabil ni se pare studiul *Germania hitleristă*, care dezvăluie o faună a indivizilor mînuitori de formule dinamitarde, stăpîniți de nevoia „spațiului vital", „panași ideologici" și sceleraţi grupaţi în batalioanele morții. Pandrea acuză și demască spiritul fascist în toate ipostazele sale de la histrionul politic, tip de actor și de „canalie literară", avid de glorie și de putere, pînă la întreg arsenalul hitlerist, în care „bestialitatea este ridicată la rangul de acțiune politică" (p. 211). Figura de tristă memorie a „conducătorului", formulator de programe și de făgăduințe sterile, e zugrăvită caustic și caricatural, surprinzîndu-i-se „tonul serios și grav în lupta greoaie cu ideile, unde se încurcă mereu ca printre curpenii pădurii" (p. 194). Interesele economice și politice ale clasei dominante din Germania hitleristă sînt înțelese și urmărite și în planul mijloacelor spirituale la care a recurs fascismul fie invocînd „paragraful arian", mitul „rasei pure", fie „națiunea predestinată" să conducă etc.

Un loc deosebit îl ocupă în culegerea de *Eseuri* studiul *Poemul vieții*, cu idei înscrise pe filele unui jurnal trăit, menit să răsfrîngă înțelepciunea, dar și durerea lumii. Autorul se fixează în activa reverberație a conștiinței, stăpînit de arzătoarea suferință *de a gîndi*, în năzuința permanentă de a desluși tîlcurile existenței ori senina împăcare cu mersul de totdeauna al firii. Căci, spune Pandrea, „între alte înțelesuri mitice, pomul vieții mai înseamnă și pomul înțelepciunii. Din pomul vieții nu gustă și nu se ospătează oamenii care aleargă după năluci. Din pomul vieții nu gustă și nu se ospătează decît cei care au destul timp să mediteze despre soarta omului, adică oamenii simpli, ca pădurarii și pescarii, plugarii și minerii, vînătorii și ciobanii. Pe lîngă ei ajung să culeagă roade din pomul vieții și cărturarii înțelepți, dar rareori am văzut cărturar înțelept" [1]. Dacă ar fi să căutăm originea acestor idei, ne-am întoarce la izvoarele primare ale vieții, la simplitatea marilor gesturi ale firii, de a-și țese minunile în tăcerile cosmice, acolo unde fiecare existență intră în rosturile totului. Conștiinței lui Pandrea nu i-au fost străine probleme de ordin filozofic mai general, cum o arată meditațiile sale asupra neantului. Departe însă de orice ver balism existențialist, asemenea reflectări sînt mai curînd ale răgazului și ale momentelor contemplative, cînd spiritul sănătos nu-și refuză, din perspective cosmice, „împăcarea ultimă, liniștea supremă, bucuria senină a neființei".

Uneori, stăpînit de preceptele moralei trăite de veacuri, vrea să învingă „păcatele lumii moderne", robită de *noutatea*, de *contemporaneitatea* afișată, o simplă „moftologie morală sau artistică", îi spune el, ori de ispita unui progres moral: „Ce bîzdîganie mai este și asta?", se întreabă același Pandrea. Viața are la Pandrea ceva din bucuria solară a începuturilor, dominată de un optimism ancestral, înrădăcinat în ontologia unui spațiu din care s-au ridicat *Coloana infinită* și *Pasărea măiastră* ale lui Brîncuși. De fapt, în adîncurile ființei lor, Brîncuși și Pandrea au fost partizani ai marii simplități a vieții, ai înțelepciunilor panice, purtînd în ei sentimentul cosmicității, „al apartenenței la scurgerea universală și al scăldării în elementele naturii" (p. 495), după o morală pe care o moșteneau din legile nescrise. Viața și cugetarea nu cunosc doar similitudini, ci identificări multiple și coincidențe pînă la extrem, într-o purificare continuă a eului în fața singurătății gîndului. Din aceste convingeri își făurea Pandrea controversele sale asupra moralei, asupra destinului uman, asupra bucuriei de a fi și de a aparține acestui miracol care este viața.

Partizan al gîndului creator, teoretician al problemelor moralei și dreptului, observator și interpret al fenomenului social, adept al marxismului, în care vedea cea mai revoluționară concepție despre societate, figura lui Petre Pandrea s-a consumat pînă la capăt în tensiunile reflexive ale gîndului trăit. Ansamblul scrierilor lui merită o cercetare monografică specială, pentru a li se defini aportul, ponderea valorică și particularitatea ideologică în peisajul atît de variat și de contradictoriu al gîndirii românești dintre cele două războaie mondiale. Substanța ideatică a studiilor reunite sub titlul *Eseuri*, pe care le-am semnalat mai sus, constituie prin ea însăși un oportun îndemn la o investigație monografică a operei lui Pandrea.

Vasile Vetișanu

TEORIE ȘI EXPERIMENT

Sub titlul *Teorie și experiment* *, reprezentînd al 14-lea volum din seria *Materialismul dialectic și științele moderne*, sînt reunite opt studii, a căror tematică încearcă să elucideze de pe pozițiile filozofice ale materialismului dialectic aspecte și chestiuni controversate privind corelațiile dintre „teorie" și „experiment". Abordarea din unghiuri diferite a celor două noțiuni, a raporturilor dintre ele sau a raporturilor lor cu alte noțiuni reiese în mod clar din simpla enumerare a titlurilor : *Practică și experiment* (Alexandru Valentin) ; *Structura și funcțiile teoriei științifice* (Cornel Popa) ; *Observație — model — teorie* (G. C. Moisil) ; *Rolul predicției în cunoașterea experimentală* (Ștefan Lantoș) ; *Modelare și experiment* (Ion Irimie) ; *Problema acordului structurilor matematice cu datele experienței* (Mircea Flonta) ; *O concepție modernă privind deschiderea teoriei la experiență* (Vasile Tonoiu), *Controlabilitate și speculație* (Clara Dan).

Alexandru Valentin își începe studiul cu o amplă prezentare a evoluției noțiunii de practică, accentuînd importanța hotărîtoare a clasicilor filozofiei marxiste în sesizarea esenței acestei noțiuni. Marx, precizează autorul, începe prin a vedea în practică o formă de activitate politică eficace și sfîrșește prin considerarea ei ca manifestare a esenței umane și bază a existenței omului.

Explicarea raportului dintre practică și experiment este întemeiată pe sublinierea unor aspecte pe care le comportă analiza momentului subiectiv al practicii. Ea implică, așadar, interdependența și interacțiunea tuturor elementelor care caracterizează activitatea omului în general : conștiință, rațiune, voință, cunoaștere, libertate, scop, valoare etc., elemente care pot fi analizate și determinate corect numai din unghiul de vedere al practicii.

Pentru a clarifica raporturile dintre practică și experiment, Alexandru Valentin subliniază în continuare deosebirea de sens dintre experiment și experiență, ajungînd la concluzia că experimentul este o activitate practică doar în sensul larg al cuvîntului, întrucît reprezintă o acțiune efectivă, transformatoare asupra obiectului. Prin finalitatea lui specifică însă, experimentul este o activitate teoretică, mai precis o activitate avînd ca scop imediat cunoașterea.

Dat fiind că alături de experiment teoria este un moment central al oricărei cercetări, apariția unei teorii noi coincizînd adesea cu un salt în cunoaștere, articolul lui Cornel Popa despre *Structura și funcțiile teoriei științifice* continuă parcă ideile formulate de Alexandru Valentin. Dacă experimentul avea ca scop final cunoașterea, teoria științifică în forma sa cea mai generală apare în acest studiu ca un sistem organizat de cunoștințe, care descrie și explică desfășurarea proceselor și a fenomenelor dintr-un domeniu oarecare al realității. Cornel Popa încearcă o analiză fenomenologică a teoriei, considerînd esențial în definirea acesteia, îmbinarea termenilor în vederea formulării unor propoziții sau enunțuri ce descriu fenomene și procese reale.

După o succintă enumerare a definițiilor teoriei științifice date de alți autori, se subliniază faptul că teoria nu poate fi redusă la analiza raporturilor sale formale. Raportarea termenilor și a propozițiilor teoriei la domeniul existenței fizice, la lumea obiectelor și a fenomenelor, precum și cercetarea aparatului simbolic și a operațiilor prin care se realizează această raportare, sînt esențiale.

Studiul demonstrează în continuare importanța definițiilor operaționale și a operației de măsurare ca procedee eficiente de obiectivare și desubiectivizare prin intermediul practicii a informațiilor pe care le dobîndim despre lumea înconjurătoare. Situîndu-se în special pe linia legării teoriei de experiment și

* *Teorie și experiment*, București, Edit. politică, 1971.

de activitatea practică, autorul nu aderă la teza reducerii definițiilor operaționale la operația de măsurătoare, dar admite existența unor elemente constitutive identice sau analoge între acestea, ca și îndeplinirea unor funcții cognitive similare.

În încheiere, Cornel Popa ajunge la importante concluzii de ordin epistemologic. Descriptivă în raport cu evenimentele trecute și prospectivă în raport cu cele viitoare, teoria depășește cadrele prezentului, servind drept bază pentru propozițiile noastre prescriptive, pentru enunțurile praxiologice. Astfel, în științele tehnice aplicative, propozițiile teoretice sînt „convertite" în indicații și recomandări practice.

Studiul acad. G. C. Moisil abordează teoria în relație cu observația și modelul, referindu-se la probleme ale cunoașterii lumii din punctul de vedere al fizicianului.

Triada observație — model — teorie este considerată inerentă oricărui proces de interpretare a unui sistem sau termen fizic și întîlnim aici demonstrația acestui fapt. Analiza cuprinsă în articol arată că, prin teoria sa, fiecare model aduce o anumită contribuție cunoașterii, stabilind și confirmînd prin criteriul practicii anumite adevăruri relative. Fiecare perfecționare a modelului constituie un pas înainte spre atingerea adevărului absolut. Dar, în triada amintită, modelul rămîne doar o verigă de legătură, cunoașterea adevărată desăvîrșindu-se în teorie.

Dacă experiența, conchide acad. G. Moisil, însemnează ceea ce știm despre lume, teoria ne spune ceea ce cunoaștem despre lume. Dar astăzi „noi cunoaștem mai mult decît știm, iar acest fapt constituie cea mai strălucită confirmare a tezei cognoscibilității nelimitate a lumii".

Iată însă că studiul lui Ștefan Lanțoș, *Rolul predicției în cunoașterea experimentală*, vine să fundamenteze logic-teoretic această modalitate de cunoaștere. Considerînd cunoașterea experimentală calea principală prin care omul își împrospătează și acumulează informațiile sale despre procesele lumii materiale, autorul urmărește să arate creșterea considerabilă a eficienței ei cînd pregătirea și desfășurarea cunoașterii experimentale sînt coordonate predictiv.

În încheiere, autorul face cîteva remarcei asupra experimentului mintal. Fiind un procedeu de cunoaștere mintală cu aplicații în studierea fenomenelor fizice, reale, experimentul mintal relevă eficiența cognitivă a previziunii în reflectarea legilor acestor fenomene.

Studiul lui Ion Irimie, *Modelare și experiment*, constituie o continuare și în același timp o completare a problemelor ridicate de cele două studii anterioare. Dacă la sfîrșitul secolului trecut, arată Ion Irimie, discuțiile vizau observațiile și experimentul, în secolul nostru interesul se deplasează spre analiza raporturilor dintre modelare și experiment. În prima parte, autorul se axează pe clarificarea definiției celor două noțiuni, pentru ca apoi să urmărească apropierile și deosebirile dintre model și experiment, pe baza unor momente comune atît modelului, cît și experimentului. El nu estompează însă granițele dintre ceea ce e model și ceea ce e experiment. Modelarea, precizează studiul, intervine atunci cînd observația și experimentul se dovedesc a fi neoperante. Ea completează gama mijloacelor noastre de cunoaștere, permițîndu-ne un subterfugiu prin care să mărim și să lărgim șansele cuprinderii și conceptualizării realității.

Mircea Flonta, în studiul său *Problema acordului structurilor matematice cu datele experienței*, pleacă de la considerarea cunoașterii științifice ca rezultat al unei structurări matematice a datelor sensibile asupra realului, date obținute prin observație și experiment.

Autorul se oprește asupra unor momente cuprinse în demersul cognitiv complex al elaborării unor noi concepte fizice, demers în care gîndirea matematică are un rol deosebit de important. După ce afirmă că structura matematică este caracteristica fundamentală a conceptelor științifice, care le deosebește de conceptele empirice, Mircea Flonta demonstrează pe larg valabilitatea acestui principiu în definirea conceptului de masă de către Galilei.

Acordul structurilor matematice cu datele experienței, se precizează în continuare, este

fundamentat în primul rînd prin demonstrarea corelației dintre gîndirea matematică și experiment, înțelegîndu-se prin acesta din urmă și experimentul mintal. Descoperirea și formularea unei legi a naturii nu se realizează printr-o abstractizare simplă, strict analitică, ci presupune activități de natură matematică ale subiectului. Ele constau, în esență, în construirea unor modele ideale ale proceselor naturale elaborate prin introducerea unor condiții care nu pot fi realizate efectiv.

Instrumentul matematic poate funcționa în cunoașterea realului, arată Mircea Flonta, în măsura în care există o relație obiectivă de izomorfism, adică o echivalență structurală între sistemul operațiilor matematice și sistemul transformărilor fizice. Succesele pe care le cunoaște actualmente știința matematizată a naturii sînt o dovadă certă a înrudirii care există între ordinea universului matematic și ordinea universului natural.

Autorul realizează o sintetizare a concepțiilor privind rolul structurilor matematice în cunoașterea realității, precum și o succintă prezentare a genezei conceptelor și a relațiilor matematice. Situîndu-se pe pozițiile adoptate de J. Piaget (a cărui concepție constructivistă asupra cunoașterii matematice interpretează originea operațiilor matematice elementare pe baza datelor psihologiei genetice), el semnalează unele insuficiențe ale soluției empiriste și expune programul de cercetări propus de acesta privind modul în care construcțiile matematicii pure sînt informate de realitate și pot anticipa și explica astfel datele experienței.

Studiul lui Vasile Tonoiu se concentrează asupra importanței fundamentale pe care o are pentru filozofie „deschiderea teoriei la experiență". Idee dominantă în filozofia lui Gonseth, deschiderea la experiență atestă nevoia imperioasă a cunoașterii științifice „de a fi vivificată (și verificată) de experiența orientată spre real" (F. Gonseth, *Philosophie néoscolastique et philosophie ouverte*). Studiul cuprinde o trecere în revistă a urmărilor pe care le are asupra filozofiei adoptarea opțiunii de deschidere la experiență. Acceptînd deschiderea la experiență, filozofia, afirmă V. Tonoiu, va lua forma unui „realism sănătos"; dar, cum această experiență este în mod esențial cea a cunoașterii științifice în evoluție și reorganizare, realismul va fi unul operativ, după însăși expresia lui Gonseth. Idoneismul, conchide autorul, nefiind pe de-a-ntregul nici filozofie a științei, nici știință a filozofiei, ci o conștiință metodologică a dialecticii deschiderii, o redescoperire riguroasă a vigoarei relativului, reprezintă însăși figura pe care o iau, într-o perspectivă umană, valorile de coerență, eficacitate și adevăr.

Ultimul studiu, *Controlabilitate și speculație*, încununează parcă multitudinea de probleme tratate în studiile anterioare. Abordînd rolul preciziei în cunoaștere și antiteza controlabilitate-speculație, „*motive dominante în atmosfera spirituală contemporană*", Clara Dan aduce în discuție o serie de probleme-cheie ale gnoseologiei în perspectiva preciziei, controlabilității, speculației, probabilității și aproximației. Scopul urmărit este sesizarea limitelor controlabilității și reabilitarea valorii euristice a reflecției. După o succintă prezentare a concepțiilor despre adevăr și a legăturilor dintre ele, autoarea cercetează verificabilitatea ca criteriu al adevărului din punct de vedere teoretic. În aceste condiții, verificabilitatea își pierde orice pretenție de certitudine, aceasta fiind apanajul exclusiv al operației. Trecînd însă pragul care desparte analizele teoretice de practica științei, terminologia suferă o schimbare. În atmosfera zilelor noastre, precisă, sufocantă, eficace și dură, cum o caracterizează Clara Dan, sînt considerate valabile numai teoriile care pot fi verificate și controlate experimental. Rămîn însă domenii întinse pe care experimentarea verificabilă nu le poate încă cuprinde și unde reflecția necontrolabilă este stăpînă.

Verificabilitatea nu este aceeași pentru toate științele, de exemplu cea din fizică nu este echivalentă cu cea din sociologie. Metodologia marxistă, afirmă printre altele Clara Dan, poate admite că teoriile marxiste despre societate sînt teorii științifice numai dacă neagă accepția strîmtă a verificării de inspirație pozitivistă, dacă susțin că verificarea în științele umaniste este mai indirectă și mai largă decît în științele naturii, fără să se piardă astfel caracterul lor științific.

Utilitatea acestei culegeri de studii este incontestabilă. Un număr relativ restrîns de pagini cuprind o problematică vastă şi de o stringentă actualitate. Tratarea aspectelor pe care le îmbracă diferitele raporturi dintre teorie, model, experiment, experienţă, precum şi a contribuţiei unor noi lucrări de specialitate din întreaga lume la clarificarea acestor corelaţii, este binevenită. Ea răspunde indicaţiilor date de secretarul general al Partidului Comunist Român privind necesitatea abordării de pe poziţiile marxismului a celor mai recente probleme care stau în faţa oamenilor de ştiinţă, a filozofilor şi, în general, a intelectualilor din întreaga lume.

Dana Constantinescu

DIMENSIUNI ALE ESENŢEI SOCIALE*

Problema esenţei, a naturii societăţii a fost obiectul unor vechi dispute cu caracter filozofic şi continuă a forma în prezent una din principalele teme ale controverselor ideologice contemporane. La începuturile epocii moderne, spiritul laic oferă acea viziune asupra vieţii sociale, opusă scolasticii şi dogmatismului ecleziastic, care a deschis calea spre constituirea unei teorii generale despre societatea umană. În prima jumătate a secolului trecut s-au făcut încercări de a delimita şi a fundamenta teoretic preocupările de ştiinţe sociale, ceea ce a echivalat cu recunoaşterea faptului că societatea prezintă un ansamblu de însuşiri originale faţă de alte nivele ale existenţei, o esenţă proprie, care obligă la apariţia unor domenii noi ale cunoaşterii şi cercetării. Este adevărat că sociologia lui Comte ocoleşte problematica esenţei, fără a putea evita însă un răspuns asupra specificului societăţii. Ramificarea sociologiei nemarxiste în cursul secolului trecut în curente şi şcoli poartă deja amprenta opţiunii de ordin filozofic în interpretarea esenţei şi a specificului social. Principiul constitutiv şi explicativ pe care acestea îl postulează se realizează însă de obicei printr-o reducţie fie naturalistă, fie psihologistă a gîndirii despre societate. Cei care scriu la întretăierea secolelor XIX—XX dezvoltă însă cu o deosebită intensitate problema esenţei şi afirmă, aşa cum consemna şi E. Durkheim, că „societatea este o realitate sui-generis" ; ea are caracteristicile ei, pe care nu le regăsim, sau nu le regăsim în aceeaşi formă, în restul universului". Într-o perioadă cînd sociologia burgheză contemporană tindea spre cercetări nemijlocite şi parţiale, D. Gusti cerea ca sociologia să definească natura, funcţiile şi determinaţiile de ansamblu ale societăţii. J. L. Moreno va afirma necesitatea definirii universului social ca „o putere reală, reglată de legi şi de ordine ce-i sînt specifice şi care diferă radical de legile şi de ordinea ce guvernează celelalte domenii ale universului". Înregistrăm de asemenea orientarea antiesenţialistă, care respinge conceptul de esenţă ca metafizic sau speculativ şi declară inoperantă soluţia materialistă sau idealistă.

Propunîndu-şi să ia în dezbatere şi să examineze asemenea probleme, lucrarea lui Paul Popovici *Esenţa societăţii*, de care ne ocupăm în aceste însemnări, argumentează că, în ciuda interdicţiei proclamate de autorii tendinţei amintite mai sus, tabuul esenţei este încălcat, întrucît lucrările lor au numeroase implicaţii esenţialiste, care reprezintă de fapt un veritabil punct de vedere asupra specificului social. Exemplificative în acest sens pot fi concepţiile lui V. Pareto, G. Gurvitch ş.a. Sociologul american T. Parsons, de pildă, susţine că teoria

* Paul Popovici, *Esenţa societăţii. Studiu de filozofie socială*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1970, p.

factorului dominant, uzitată în sociologia tradițională pentru definirea naturii societății, nu are un fundament epistemologic satisfăcător. Cu toate acestea, noțiunea centrală a sistemului său este aceea de „acțiune socială", înțeleasă ca structură de raporturi interpersonale și de comportamente intenționale, în care accentul pus pe motivațiile psihologice sugerează ideea priorității factoriale.

Problema esenței sociale, apreciază Paul Popovici, este departe de a constitui o problemă falsă; ea s-a afirmat ca o problemă reală, dar care a generat o mulțime de controverse.

Explicarea materialistă și dialectică a dimensiunilor și a esenței societății a apărut ca rezultat al unui efort major de înțelegere și de sinteză a unui ansamblu de informații pozitive, științifice și filozofice, ca o consecință a soluțiilor teoretice revoluționare formulate de Marx la marile probleme ridicate de dezvoltarea economică, politică, științifică și culturală a societății, de perspectivele fundamentale comuniste ale civilizației contemporane. Lucrarea lui Paul Popovici se oprește în mod special asupra momentelor de constituire a gîndirii marxiste (anii 1839—1846), urmărind formarea concepției materialiste și dialectice despre societate, particularitatea și noutatea acesteia.

În finalul acestei analize, o chestiune centrală rămîne: care sînt conținutul și locul conceptului de „esență a societății" în cadrul teoriei marxiste? Care sînt raporturile sale cu celelalte concepte fundamentale ale explicației marxiste asupra societății? Încercînd să formuleze un răspuns, autorul se izbește de polisemia unor termeni primari care intră în definiție, printre care esență, susbtanță, obiect, structură, totalitate ș.a. Pentru clarificare se recurge la o urmărire amplă a semnificațiilor principale ale termenilor, procedeu care ocupă un spațiu mult prea mare în economia lucrării.

Dealtfel, în ceea ce privește răspunsul la întrebarea care este esența societății găsim în lucrare soluții metodologice referitoare la modul de cercetare a societății. Din lucrare se degajează impresia generală că știința despre societate este în etapa marxistă o explicație științifică, riguroasă dar nu definitivă a evenimentelor, faptelor și proceselor imediate și de perspectivă. Este știut că faptele și evenimentele social-istorice au o natură specifică ce nu poate fi cuprinsă în coordonate spațio-temporale de genul fenomenelor atomice, chimice etc. Știința marxistă despre societate a apărut nu ca o soluție definitivă la problema esenței societății, considerată în perspectiva infinitului, ci ca o explicație reală la problemele sociale fundamentale ale civilizației noastre. De aceea răspunsul la întrebarea ce este societatea nu poate fi dat în sensul unor definiții pe care le formulăm cu privire la structura sau la conținutul unei molecule sau substanțe oarecare. Societatea este un sistem deosebit de complex și deschis, care se conduce după legi de cu totul alt tip și necesită o explicație și o viziune de mare perspectivă. Nimeni nu poate pretinde de aceea ca într-o epocă dată să ofere răspuns la întrebarea care este în general esența societății, întrucît esența acesteia se realizează și se formează permanent, într-o desfășurare infinită. Nu poate fi formulat un răspuns care ar fi valabil pentru toate epocile și în raport cu toate fenomenele de viață și de civilizație posibile în univers. Marxismul are meritul de a fi respins asemenea pretenții utopice prezente în literatura vremii și de a oferi cu maximum de prudență soluții la problemele fundamentale ale epocii noastre. Prin aceasta marxismul întemeiază o nouă concepție despre societate și deschide perspectiva nelimitată a explicației concret-istorice a societății. Este un aspect care, credem, merita să fie tratat mult mai pe larg în lucrarea la care ne referim. În acest cadru, *esența societății*, definită ca *unitate a existenței sociale și a conștiinței sociale*, se cuvine a fi concepută în termenii dialectici ai activității practice, ai autodinamismului real.

Aceasta este, de fapt, și concluzia principală a lucrării. Existența socială și conștiința socială sînt privite ca autoactivități și interrelații umane în raport cu dezvoltarea întregului social.

Lucrarea lui Paul Popovici se înscrie în climatul de dezbateri și de adîncire teoretică a problemelor principale ale gîndirii marxiste din țara noastră ca o contribuție notabilă la

abordarea unor categorii şi principii de bază ale filozofiei marxiste. Din acest punct de vedere, lucrarea se recomandă atît pentru cei ce studiază filozofia marxistă în diverse forme de învăţămînt, cît şi pentru cadrele didactice din domeniul ştiinţelor sociale.

Alexandru Florian

ARTA SUB SEMNUL LUCIDITĂŢII*

În pofida relativ numeroaselor studii apărute în ultima vreme la noi avînd ca obiect fenomenul artistic, filozofia artei reprezintă încă un domeniu lacunar al literaturii filozofice româneşti contemporane. Cu atît mai salutar ni se pare aportul lui Radu Sommer, care atît în studiile publicate în reviste, cît şi în lucrarea *Autonomie şi responsabilitate în artă* (Editura politică, 1969), dovedeşte o constantă preocupare şi aplicaţie spre eseul filozofic, aducînd problemele discutate la altitudinea ideaţiei şi dezbaterii de maximă generalizare a filozofiei. Apariţia unui asemenea tip de lucrări reflectă maturizarea şi diversificarea potenţialului creator al filozofiei marxiste româneşti, fiind totodată dătător de seamă pentru sporul de competenţă şi de aprofundare al studiilor despre artă publicate în vremea din urmă la noi în ţară. Nu face excepţie în acest sens nici ultima sa carte, *Despre luciditate în artă*, ale cărei principale teze constituie obiectul discuţiei de faţă. Deşi apărută în „Colecţia de estetică" a Editurii ştiinţifice, o considerăm o lucrare de filozofie a artei, atît datorită sferei mai largi a problemelor analizate, cît şi modului specific de abordare a acestora. Precizarea ni se pare necesară spre a evita unele neînţelegeri şi spre a nu-i reproşa autorului — precum unii recenzenţi grăbiţi — lipsa unor obiective pe care, din perspectiva aleasă, nici nu şi le putea propune. Ni s-ar putea obiecta că estetica este şi ea o „disciplină filozofică", dar însăşi această caracterizare ca *disciplină* ne atrage atenţia asupra diferenţei dintre estetică, aplecată îndeosebi asupra artei şi procesului de creaţie ca obiect intrinsec de studiu, şi *filozofia* artei, pentru care arta reprezintă întotdeauna doar polul unei relaţii (artă-raţiune, artă-valoare, artă-adevăr, artă-morală etc.), incluse unei viziuni de ansamblu, mai largi, asupra realităţii. Astfel, în lucrarea la care ne referim, problemele dezbătute sînt în permanenţă raportate la corelaţia lor filozofică şi explicate prin fenomene similare din istoria filozofiei. Caracteristic este în acest sens capitolul introductiv al cărţii, în care analiza modului specific de manifestare a lucidităţii în artă devine o pasionantă incursiune pe plan filozofic în istoria dramaticei lupte a conştiinţei umane de a se desprinde din somnul necunoştinţei de sine şi de luare în stăpînire a virtuţiilor proprii. „Fazele de creştere" a lucidităţii, sub forma conştiinţei de sine a spiritului uman, sînt urmărite de la primele rudimente de meditaţie filozofică ale antichităţii prin perioada creştinismului (prima etapă de criză a conştiinţei umane), apoi în Renaştere, unde luciditatea devine o critică metodică, ştiinţifică, a aptitudinilor conştiinţei de a se îndoi de sine, pînă în perioada contemporană, unde criza conştiinţei europene cunoaşte noi avataruri. Această perspectivă filozofică îl face pe autor să ducă discuţia despre luciditate, atunci cînd se referă la artă, îndeosebi pe planul *idealului* estetic şi nu atît pe cel al creaţiei şi receptării propriu-zise a operei de artă. Nedistingerea între aceste două planuri, în care mecanismele lucidităţii acţionează diferit, duce la unele absolutizări asupra cărora vom reveni ceva mai încolo.

Pledînd pentru luciditate în artă, aşadar pentru o creaţie supusă rigorilor raţiunii şi a

* Consideraţii pe marginea lucrării *Despre luciditate în artă* de Radu Sommer, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970.

cărei adevărată finalitate tinde spre exprimarea semnificațiilor filozofice ale artei, Radu Sommer ne previne, lucid el însuși, asupra pericolelor implicate de reversul medaliei. Ca și somnul rațiunii, excesul de luciditate poate naște și el monștri. Sînt analizate astfel excesele analitice pînă la schematism steril ale cubismului sau abstracționismului. Interesantă și originală ni se pare în acest sens aparent paradoxala încercare a autorului de a demonstra că pînă și tentativele iraționaliste ale artei moderne nu reprezintă decît tot un demers conștient, „tentativa rațiunii de a se dezraționaliza conștient și sistematic, pentru a se smulge din plasa de păianjen a propriilor sale alienări" (p. 81). Numai că demonstrația autorului vizează aici, din nou, exclusiv planul idealului estetic, ipostazele *declarațiilor-program* și de *atitudine* socială, culturală și morală ale artiștilor și nu mecanismele propriu-zise ale creației acestor direcții artistice (fauvismul, tachismul, suprarealismul, diversele forme ale aleatorismului, dadaismului, letrismului ș.a.m.d.), unde cenzura critică și instaurativă a lucidității este într-adevăr, în mod conștient, ocolită. Categoria de luciditate (în ipostaza ei de inteligență, raționalitate, deliberare) este analizată, așadar, prin intervențiile ei în opțiunile (filozofice, morale, programatice) *anterioare* actului de creație și nu în ponderea efectivă pe care o deține în reacțiile și decantările din care se plămădește opera. Este o primă confuzie pe care o semnalăm, pentru că mobilurile unui *program estetic*, vizînd un proces de opțiune și deliberare asupra finalității și procedeelor creației, nu sînt niciodată identice cu mobilurile și cu resorturile psihice individuale ale *creației* pe care o tutelează. A demonstra intervenția rațiunii în *motivația* procedeelor iraționaliste nu este totuna cu a o detecta în chiar *procesul* creator ca atare. Pe baza unei atari interferări de planuri se încearcă să se demonstreze și alteori ofensiva nestăvilită a lucidității pe toate fronturile creației artistice contemporane și viitoare, ceea ce ni se pare o exagerare, chiar dacă înțelegem și stimăm crezul și elanul filozofic care o generează.

Privind luciditatea drept „încetarea ostilităților" dintre pasiune și inteligență, R. Sommer distinge două ipostaze ale afirmării ei în arta modernă: 1) *Intelectualizarea pasiunii*, inaugurată de transferul inteligenței critice în lumea devitalizată a sentimentelor, prin Shakespeare și Goethe și continuată apoi în arta preromantică și romantică (în special prin ironie), în clasicism sau, mai recent, de avangarda simbolistă sau impresionistă (care ridică pasiunea la înălțimea unei demnități intelectuale). Același fior al ineditei fuziuni dintre luciditate și pasiune este detectat și în romanul modern (Dostoievski, Joyce, Kafka, Musil ș.a.), ca și în „pictura metafizică" a unui Chirico sau Carró. Abstracționismul expresionist, suprarealismul și expresionismul sînt și ele incluse de autor, printr-o oarecare forțare a limitelor, acestor tendințe intelectualiste. Dar cînd, vorbind despre A. Breton și poezia „*dicté*-ului automat", R. Sommer scrie că „*Manifestele* lui Breton întrec în valoare întreaga lui poezie, tocmai pentru că vădesc neobișnuitul aliaj al inteligenței cu pasiunea" (subl. ns.), se face din nou simțită acea nedistingere între planul *idealului* estetic, propriu „manifestului suprarealist", și *arta* suprarealistă, respectiv procesul ei de creație, orientat tocmai spre captarea spontană a mesajelor inconștientului și eliminarea oricărei cenzuri a inteligenței. Dacă arta poetică a suprarealismului poate fi, din necesități demonstrative, citată printre formele de „intelectualizare a pasiunii", operele, respectiv *arta* suprarealistă, constituie în fapt încercarea, justificată sau nu, a artistului de a se retrage din lumina orbitoare a lucidității spre a detecta contururile unei realități pusă în evidență doar de penumbra subconștientului. 2) Cea de-a doua ipostază a lucidității în artă, *patetismul inteligenței*, este caracteristic, după autor, mai ales acelor curente subsumabile abstracționismului absolut care face din abstracție un scop în sine, luîndu-și ca model înseși prototipurile ideale ale lucrurilor. Filiații și afinități de metodă ale acestei ipostaze sînt detectate de autor în dialogurile platoniciene, la Socrate și Aristotel și, desigur, la Pitagora, pentru care muzica era „un procedeu mental bazat pe formule matematice, virtutea ei fiind percepută de inteligență". Este amintit, firesc, Leonardo, dar se trece apoi la E. A. Poe, Mallarmé și P. Valéry, fără întîrzierea, obliga-

torie după părerea noastră în acest context, asupra operei lui Dürer, cel care a încercat să facă din matematică mai mult decît un auxiliar al artei, extinzîndu-și propriile teorii geometrice asupra compozițiilor sale (vezi *Melancolie*, I). În exigențele contemporane ale hiperlucidității se înscriu, după autor, cubismul și pictura nonfiguративă, teatrul pirandellian, literatura existențială și teatrul absurd, serialismul și experimentele matematice ale muzicii, mania reificării și subdivizării inepuizabile a „noului roman" sau arta de sorginte structuralistă. Desigur, R. Sommer nu pune pe același plan, sub raportul reușitei și al viabilității, toate aceste direcții, amendînd cu justețe excesul de luciditate acolo unde el devine „o hipertrofie chirurgicală, o secționare microscopică a vieții, soldată cu hemoragia și devitalizarea", înscriindu-se în aria antiumanismului și antropologismului (aleatorismul, nonfiguративismul, arta informală etc.). Surprinde însă ușurința malițioasă cu care autorul trece peste un întreg capitol al luptei artiștilor și teoreticienilor artei de supunere a impulsurilor tenebroase ale afectivității controlului rațional : cel al contactelor fructuoase dintre artă și matematică, respectiv al operelor „artei programate" de soluție cibernetică. Este domeniul în care sînt puse în evidență cu deosebită acuitate atît posibilitățile maxime, cît și limitele și pericolele subordonării creației față de gîndirea abstractă, combinatorie și analitică, proprie în mai mică sau mai mare măsură tuturor curentelor subsumate lucidității patetice.

O idee prețioasă, care se degajează din întreaga analiză a formelor de manifestare a lucidității în artă, o constituie evidențierea procesului de *cristalizare a unei noi sensibilități estetice*, a modalităților noi în care „gîndirea face să vibreze coarda sensibilității". Luciditatea este înțeleasă astfel ca o inedită sursă de iradiere a sensibilității, educată și adaptată receptării unor semnale transmise pe noi lungimi de undă. Deplasarea centrului emoției în regiunile eterice ale gîndirii i se pare autorului semnul distinctiv al modernității și al întregii arte contemporane : „Epoca modernă a artei este aceea a explorării disponibilităților pasionale ale intelectului..., ale gîndirii critice, lucide, a meditației filozofice asupra destinului umanității (p. 97). În această lumină i se înfățișează autorului și destinul artei în viitor, prin integrarea ei într-un proces istoric, ireversibil, de intelectualizare a întregii vieți sociale și spirituale, în care importanța factorului conștient crește. Prorocind definitiva transmutație a lucidității în zona creației artistice, R. Sommer ne vestește zorii unui nou romantism abstract, „căutător al misterului ascuns în lumina gîndirii". Pentru omul viitorului, poezia și arta în general vor fi, ni se spune, pur și simplu „inteligența concentrată și solidificată în cristale, inteligența liber desfășurată în zborul și cugetarea ei". Necesitatea istorică, tendința și voința implacabilă a progresului sensibilității artistice parcurge astfel, în viziunea autorului, drumul ascendent spre țărmul „emoțiilor superioare iluminate de frumuseți intelectuale, esențialmente omenești". Aceasta este calea prin care arta se va putea salva, după R. Sommer, de uscăciune, degenerare și sterilitate.

Avînd, personal, o altă viziune asupra artei atît în privința esenței, cît și în cea a finalității ei, ne permitem, în respectul opiniei autorului analizat, să propunem și un alt punct de vedere asupra ipostazelor posibile ale lucidității în domeniul estetic contemporan.

În primul rînd am voi să depășim tendința, după părerea noastră, absolutizantă, proprie viziunii estetice a lui R. Sommer, și anume aceea de a plasa întreaga artă valoroasă a tuturor timpurilor exclusiv sub semnul lucidității explicite sau implicite. Nu vedem astfel de ce numai „frumusețile intelectului" sînt esențialmente omenești, ca și cînd zonele plenare ale afectivității n-ar exprima și ele în aceeași măsură umanul din noi. Și nu vedem pentru ce creația impregnată de subiectivitatea uneori maladivă a unui Hölderlin, Novalis, Rilke sau Esenin ar avea nevoie, spre a se justifica, de emblema intelectualității. Desigur, nu facem elogiul iraționalismului, nici nu pledăm pentru o artă care să fie bîiguiala incoerentă a unei stări delirante, dar ni se pare că o asemenea viziune, care exagerează — din dorința legitimă de a preveni dezumanizarea, manierismul și degradarea artei — rolul și ponderea raționalității în creație,

estompează nejustificat aportul *specific*, major, al sensibilității, spontaneității și afectivității în creație. Ascultîndu-l pe R. Sommer, care vede menirea și specificitatea artei în „ridicarea ei în sferele gîndirii filozofice, prin înnobilarea cu semnele interpretării filozofice a realității și transformarea treptată a filozofiei în muza regentă a actului artistic" (p. 91), ne simțim totuși mai apropiați de interpretările care consideră că menirea artei este de a ne purta în acea sferă difuză în care omul depășește nu numai limitele sale intelectuale, ci și granițele sale personale, pentru a cuprinde acel „sine" situat deasupra eului individual. Afirmîndu-se ca un limbaj diferit de cel al cuvintelor și ideilor, arta ne permite să explorăm și să aducem la expresie mai cu seamă acele zone ale vieții interioare care altfel ne-ar rămîne necunoscute. Intervenția lucidă a rațiunii se manifestă aici abia *post festum*, avînd rolul de a elabora, de a conferi o structură stabilă acestei imagini, care altfel nu ar rămîne decît o emanație confuză. Arta nu este *în primul rînd* un instrument al inteligenței, chiar dacă aceasta i se consacră și îi poate fi de folos. Ea ne poartă, cum spune R. Huyghe, pînă la regiunea în care cuvintele și ideile își pierd puterea, unde gîndirea este depășită, lăsînd loc limbajului intuitiv al imaginilor și șocului lor imprecis, dar penetrant asupra sensibilității noastre, șoc ce ne poartă mai departe decît zonele pe care le-am fi putut străbate doar cu ajutorul lucidității. De altfel, tocmai din absolutizarea ponderii raționalului în artă și a punerii acesteia în slujba interpretării filozofice a lumii provin confuziile care, de la Hegel încoace, identificînd obiectul cunoașterii artistice cu cel al cunoașterii științifice, conchid că arta nu se deosebește de filozofie decît prin limbajul său, rostul ei fiind de a exprima prin imagini sau simboluri ceea ce filozofia exprimă prin concepte. Sînt premisele care duc pe plan teoretic la negarea specificității gnoseologice a artei. Contribuția perenă și de neînlocuit a artei la cunoaștere provine însă din aceea că arta reprezintă singura modalitate a omului de a depăși zona gîndirii logice spre a cuprinde natura umană în toată profunzimea ei. Pe de altă parte, o artă impregnată de subiectivitate, adresîndu-se plenar sensibilității și făcînd să cînte orga afectivității pe toate registrele ei, ni se pare a *îndeplini azi, și mai ales în viitor*, o funcție compensatorie indispensabilă într-o societate din ce în ce mai tehnologizată, automatizată și cibernetizată, în care omul, devenit un anonim supraveghetor al agregatelor impersonale, nu-și simte solicitate decît valențele demiurgice ale inteligenței. Făcînd apel la noi limbajuri artistice polisenzoriale, artistul va dispune în viitor de procedee prin care să se adreseze cît mai variat și mai eficace stratului emoțional al subiectului receptor, făcîndu-l să participe mai intens și mai nemijlocit la trăirea emoției și plăcerii estetice. Noile „arte polisenzoriale" se vor adresa omului într-un limbaj inedit mult mai complet, capabil să-i stimuleze și să-i reîmprospăteze sensibilitatea „anchilozată" în urma activității exclusiv cerebrale. Viitorul ni se pare a aparține deci nu atît unei arte reci și cerebrale, eliberată de „impuritățile trăirilor afectiv-senzoriale", ci unei arte care va repune în drepturile ei firești emotivitatea și senzorialul, bucuria trăirii depline a plăcerii estetice, în detrimentul „rebusisticii estetice" la care ne invită atît de des plastica și mai ales poezia modernă.

În ceea ce privește interferențele lucidității în sfera esteticului, ni se pare că aceasta trebuie să cîștige teren mai ales în domeniul artei poetice contemporane, respectiv prin aducerea demersului de explicare și de înțelegere teoretică a artei de pe nisipurile mișcătoare ale speculațiilor subiective pe terenul ferm al unei metodologii riguroase și univoce, supusă controlului obiectiv al inteligenței analitice. Sîntem de acord în acest sens cu I. Lotman că o mare dificultate a *studiilor umaniste* contemporane, și în special a celor de estetică și de teoria artei, constă în aceea că fenomenele studiate sînt descrise în termeni absolut inutilizabili nu numai în sistemul general al cunoașterii științifice, ci chiar și în disciplinele limitrofe. Termenii din muzicologie sau din teoria picturii, de pildă, sînt utilizați în teoria literaturii doar ca metafore și nicidecum ca definiții științifice. De asemenea termenii fiecărei discipline nu alcătuiesc, de regulă,

un sistem unitar și riguros, cu corelații comensurabile și reciproc univoce. Efortul esteticii spre un spor de rigoare și de luciditate trebuie să constea, așadar, în încercarea de a exprima aserțiunile ei despre artă în formulări general-valabile și oricînd verificabile. Ea se va putea baza în acest demers pe cele mai noi cunoștințe dobîndite de psihologia comportamentului, de neurologie, de cercetarea motivației, precum și pe bio- și sociocibernetică. Inserarea fenomenului artistic în sistemul general al obiectelor cunoașterii științifice și scoaterea ei de sub semnul inefabilului nu-i anulează specificul. Definirea mai riguroasă a ceea ce este comun artei și diferitelor forme ale nonartei ne va permite să definim cu mai multă exactitate tocmai specificul artei. Este demersul pe care l-a dus la bun sfîrșit, cu remarcabile rezultate, I. Lotman în încercarea de a detecta structura specifică a poeticului.

Metodele experimentale, desfășurate pe fundalul unei metodologii materialist-dialectice, vor deschide și pentru estetică și teoria artei noi modalități de interacțiune dintre teorie și experiment, iar procedeele calculatorii și formalizante vor aduce arbitrajul obiectiv al lucidității în interminabile dispute despre specificul fenomenului artistic.

În ciuda perspectivei oarecum diferite pe care o avem asupra problemei în discuție, considerăm cartea lui Radu Sommer deosebit de utilă atît sub aspectul marii ei actualități tematice, invitînd la dezbatere, cît și sub cel al valorii ei științifice intrinseci, vizînd ținuta elevat-teoretică a eseului, precum și extrem de vastele și eruditele referiri la date ale istoriei artei și filozofiei sau la exemple ale creației contemporane. O remarcă deosebită se cuvine stilului expresiv și personal al expunerii ideilor, bazat pe numeroase metafore inspirate. Poate părea ciudată această observație stilistică în marginea unei lucrări științifice, dar parcă prea des am întîlnit pagini care ne predicau despre artă în limbajul tern, sec și impersonal al unui tratat de fizică a culorilor. În ceea ce ne privește, am urmărit totdeauna cu suspiciune pe cei care, traversînd domeniile policrome ale universului artei, n-au păstrat pe cenușiul veșmîntului lor stilistic nici o urmă de culoare, nici un semn care să le trădeze parcursul și, mai mult, afinitatea de structură cu universul analizat.

Victor E. Maşek

DIALECTICA ȘTIINȚELOR NATURII ÎN OPERA LUI ENGELS*

Recenta lucrare a lui B. M. Kedrov *Friedrich Engels. Evoluția concepțiilor sale privind dialectica științelor naturii*, analizează, cu multă grijă pentru amănuntul istoric, investigațiile lui Engels pe terenul științelor naturii în vederea prelucrării și generalizării filozofice a problematicii științifice a timpului său.

Autorul stabilește o anumită periodizare a activității lui Engels, și anume: 1) *prima perioadă*, pînă la sfîrșitul deceniului al cincilea al secolului trecut; 2) *a doua perioadă*, după stabilirea lui Engels în Anglia, la Manchester, în deceniile al șaselea și al șaptelea; 3) *a treia perioadă*, perioada londoneză, în deceniile al optulea și al noulea, cînd Engels desfășoară o cercetare sistematică asupra dialecticii științelor naturii, și 4) *a patra și ultima perioadă*, cea de-a doua parte a perioadei londoneze, după moartea lui Marx (1883) pînă în 1895 (anul morții lui Engels).

Deși în prima perioadă a activității sale Engels era destul de departe de problemele științelor naturii, absorbit fiind de problemele sociale ale epocii atît de frămîntate din preajma anului revoluționar 1848, B. M. Kedrov surprinde faptul că Engels se referă totuși adesea la

* B. M. Kedrov, *F. Engels, Razvitie ego vzgleadov na dialektiku estestvoznaniia*, Moskva, „Nauka", 1970.

ştiinţele naturii, îndeosebi sub aspectul lor sociologic, al locului pe care îl ocupă în societate şi al influenţei pe care o exercită asupra producţiei şi dezvoltării societăţii în ansamblul ei. În a doua perioadă, Engels începe să se intereseze mai susţinut de dezvoltarea ştiinţelor naturii şi de semnificaţia lor pentru prelucrarea materialistă a dialecticii hegeliene. Într-o scrisoare adresată lui Marx, Engels îl informează că a început să studieze fiziologia şi anatomia comparată, în care a descoperit „multe lucruri extrem de importante din punct de vedere filozofic[1]", şi îl roagă să-i trimită lucrarea lui Hegel *Filozofia naturii*, deoarece „sînt foarte curios să văd dacă bătrînul a mirosit ceva despre asta"[2]. B. M. Kedrov admite faptul că iniţial Engels s-a raportat la ştiinţele naturii, îndeosebi în limitele problematicii circumscrise de Hegel în *Filozofia naturii*. Ca atare, Engels reia problemele filozofice ale ştiinţelor naturii abordate de Hegel şi le reinterpretează într-o manieră materialistă. Aşa explică B. M. Kedrov faptul că achiziţiile atomisticii, considerate de Hegel ca pură metafizică, au solicitat atenţia lui Engels mai tîrziu decît, de pildă, rezultatele înregistrate de termodinamică. Clasificarea ştiinţelor se bazează, în consecinţă, pe criteriul formelor de mişcare, deşi în *Anti-Dühring* Engels are în vedere şi purtătorii materiali ai diferitelor forme de mişcare, particulele de substanţă. Curînd însă Engels sesizează deplina însemnătate a aportului atomisticii în dezvăluirea dialecticii naturii, B. M. Kedrov considerîndu-l pionierul abordării dialectice a problemei structurii atomomoleculare a substanţei[3]. Datorită contactului său direct cu viaţa ştiinţifică contemporană, Engels ajunge curînd să depăşească problematica iniţială, bază de pornire a meditaţiilor sale filozofice asupra ştiinţei, şi să se orienteze spre acele cuceriri ale ştiinţelor care nu-şi mai găseau reflectarea în opera lui Hegel şi care devin astfel pentru prima oară obiectul unei profunde analize filozofice. B. M. Kedrov menţionează printre problemele filozofice noi abordate de Engels următoarele: raportul dintre purtătorii materiali şi formele de mişcare, raportul dintre electricitate şi chimism, corelaţia dintre neviu şi viu, elaborarea principiilor dialectice ale clasificării ştiinţelor ş.a.

A treia perioadă din activitatea lui Engels este considerată de autorul lucrării prezentate ca fiind cea mai importantă pentru elaborarea problemelor filozofice ale ştiinţelor naturii. În această perioadă, Engels a avut intenţia de a elabora o lucrare filozofică *Anti-Büchner*, dar a elaborat apoi lucrarea *Anti-Dühring*, precum şi importante materiale pregătitoare pentru *Dialectica naturii*, lucrare concepută ca o replică materialistă la *Filozofia naturii* a lui Hegel, o sinteză enciclopedică în spiritul materialismului dialectic a tuturor cuceririlor ştiinţelor naturii din perioada posthegeliană[4]. B. M. Kedrov observă că în procesul de elaborare a celor două lucrări Engels se raporta la ştiinţele naturii în moduri diferite. Astfel, elaborînd lucrarea *Anti-Dühring*, Engels făcea apel la datele ştiinţelor naturii cu scopul de *a exemplifica* legile fundamentale, principiile şi tezele dialecticii pentru a dovedi caracterul lor universal şi pentru a combate ideile metafizice şi idealiste proprii filozofiei naturii a lui Dühring. Pe măsura stăpînirii problematicii ştiinţelor naturii, poziţia lui Engels faţă de ştiinţe se modifică radical; cu ajutorul instrumentului dialectic de gîndire, el desprinde problematica filozofică generată de ştiinţele naturii, aflate în noua lor etapă de dezvoltare. În decursul anilor 1873—1874, Engels pregăteşte studii în vederea elaborării *Dialecticii naturii*. Din această perioadă datează enunţarea ideilor sale dialectice privind interacţiunea dintre formele de mişcare, divizibilitatea materiei, formele de contradicţie din lumea fizică şi unele profunde observaţii asupra dialecticii procesului de cunoaştere. Kedrov apreciază că între 1875 şi 1876 Engels lărgeşte sfera preocupărilor sale îndreptate spre ştiinţele naturii în două direcţii: 1) a istoriei

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, p. 301.
[2] *Ibidem*.
[3] Vezi B. M. Kedrov, *op. cit.*, p. 35.
[4] Vezi F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Edit. politică, 1964, p. 546.

naturii şi 2) a istoriei cunoaşterii ei, şi formulează *principiul materialist* al concordanţei dintre istoria naturii şi istoria cunoaşterii, respectiv ordinea ştiinţelor trebuie să exprime succesiunea istorică a formelor de mişcare în procesul constituirii lor.

În continuare, B. M. Kedrov îşi propune să descifreze intenţiile lui Engels în cele două schiţe de plan întocmite în vederea elaborării *Dialecticii naturii* şi care sînt publicate la începutul lucrării. Filozoful sovietic ajunge la anumite concluzii noi privind precizarea datei de elaborare a acestor schiţe, fapt important atît pentru istoria marxismului, cît şi pentru o mai clară înţelegere a intenţiilor lui Engels formulate în cele două schiţe de plan, precum şi a modului în care aceste schiţe de plan reflectă stadiul de atunci al ştiinţelor naturii. Astfel B. M. Kedrov presupune că *Schiţa de plan general* a fost concepută cu aproximativ zece ani mai tîrziu decît data presupusă pînă acum şi care se află menţionată în adnotările publicate la sfîrşitul volumului 20 din *Opere*; totodată ordinea cronologică a elaborării lor este presupusă ca fiind inversă faţă de ordinea publicării lor[5]. Astfel B. M. Kedrov admite că schiţa de plan general a putut fi concepută după moartea lui Marx, şi anume spre sfîrşitul deceniului al nouălea sau începutul ultimului deceniu al secolului trecut, spre deosebire de schiţa de plan parţial, care e admisă ca elaborată în jurul anului 1880, în concordanţă cu adnotările menţionate. Pe baza acestei interpretări se explică de ce în planul parţial sînt menţionate doar ştiinţele care studiază formele de mişcare din lumea nevie, pentru ca în schiţa de plan general să apară şi biologia, asupra căreia Engels obţinuse informaţiile necesare în deceniul care desparte cele două schiţe de plan. În continuare, B. M. Kedrov urmăreşte modalităţile în care au fost realizate intenţiile lui Engels implicate în cele două schiţe de plan, ceea ce constituie un preţios îndreptar în studierea şi descifrarea semnificaţiilor filozofice în opera fragmentară şi rămasă neterminată.

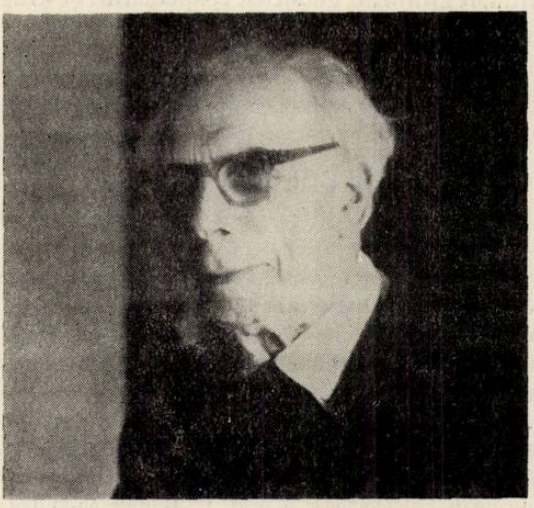
Ultimul capitol al cărţii prezintă problemele filozofice ale ştiinţelor naturii din lucrările elaborate de Engels în ultima perioadă a activităţii sale (de exemplu în *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*). Autorul subliniază în încheierea lucrării sale *actualitatea* operei filozofice a lui Engels nu atît în litera ei, deoarece multe din referirile sale la ştiinţele naturii s-au învechit, ci în spiritul ei, fiind o pledoarie vie pentru necesitatea însuşirii gîndirii dialectice de către cercetătorii naturii.

Meritul lucrării constă în reliefarea argumentată a originalităţii gîndirii lui Engels, a înţelegerii şi a cutezanţei cu care se apropia de ştiinţele naturii şi desprindea pistele noi ale cunoaşterii, generalizînd şi extrapolînd unele date care anunţau încă timid noile orientări. Urmînd din aproape în aproape firul gîndirii lui Engels, B. M. Kedrov evidenţiază factura ei antipozitivistă, manifestă în încrederea în cunoaşterea ştiinţifică şi în afirmarea clară a necesităţii menţinerii unei legături intime şi statornice între filozofie şi ştiinţă.

Elena Bellu

---

[5] Vezi B. M. Kedrov, *op. cit.*, p. 128.



EUGENIU SPERANTIA

(1888 – 1972)

S-a stins pe neașteptate, în plină activitate creatoare, înconjurat de stima și prețuirea noastră. Pe masa de lucru, primele schițe și note ale comunicării destinate celui de-al VII-lea Congres internațional de estetică (august, București) au rămas neîncheiate. Alegerea sa ca vicepreședinte al Comitetului național român de pregătire a acestui congres îi prilejuise o ultimă profundă satisfacție morală și intelectuală.

Revenit de curînd în București, după ce Clujul îl adoptase de aproape patruzeci de ani, nu ostenea să ne vorbească despre proiectele sale literare și filozofice, despre manuscrisele sale mereu revăzute și cizelate și mereu îmbogățite cu noi scrieri, uimindu-ne cu vitalitatea tinereții sale spirituale.

Descendent al unei vechi familii de intelectuali progresiști, unii dintre ei (Ion și Gheorghe Nădejde) legați de începuturile mișcării socialiste și de răspîndirea ideilor marxiste în România, fiu al cunoscutului om de litere, erudit folclorist și profesor universitar Theodor D. Sperantia, personalitate de largă notorietate la vremea sa, Eugeniu Sperantia s-a impus în cultura noastră ca un intelectual de informație universalistă, cu multiple disponibilități, prezent atît ca poet și prozator, ca eseist și memorialist, cît și ca teoretician în domeniul filozofiei, al psihologiei, al dreptului și al sociologiei. Concepțiile sale filozofice generale, tributare unei viziuni idealiste, au urmat o evoluție semnificativă în ultimele decenii, odată cu integrarea sa plenară în noua viață culturală a României socialiste.

Opera sa teoretică, surprinzătoare prin amploarea și diversitatea ei, își așteaptă cercetătorul pasionat și meticulos, care să discearnă, dincolo de orice judecată pripită, valorile durabile ale unei vieți închinate frumosului și înțelepciunii, afirmării gîndului generos, respectului și dragostei pentru om.

REDACȚIA

MEMORIU*

Mi-am început activitatea profesională didactică încă din timpul studenției. Din anul 1909, cînd eram student în anul al treilea la Facultatea de litere și la cea de drept ale Universității din București, am suplinit în diverse intervale pe unii profesori ai Liceului Matei Basarab. Din 1910, după ce mi-am luat licența în filozofie, am predat și ca profesor de partea literară cursuri la unele licee particulare (Liceul „Brîncoveanu", Liceul „Principele Carol", Liceul de fete „Delavrancea"). În anii 1911 și 1912 am ținut cursuri de filozofie la Universitatea populară din București, întemeiată și condusă de savantul profesor dr. I. Cantacuzino. În toamna anului 1912 mi-am trecut examenul de doctorat în filozofie cu tema *Apriorismul pragmatic*. În urma recomandării elogioase a prof. C. Rădulescu-Motru, această teză a fost tipărită pe cheltuiala „*Fundației Universitare*" din București. În februarie 1913 am fost numit profesor la „Școala medie" din capitală, școală de curînd înființată atunci de ministrul C. C. Arion cu titlu de experiență. Din septembrie același an am obținut un concediu pentru studii de specializare în străinătate. Am plecat în Germania, la Berlin, spre a urma cursurile lui Benno Erdmann, Ferd. Jak. Schmidt, Alois Riehl, Adolf Lasson și Georg Simmel. În toamna anului 1914, după izbucnirea războiului, m-am întors la București, reluînd activitatea profesorală la „Școala medie" și la Liceul particular „Brîncoveanu". Am continuat această activitate pînă în vara 1916, dar în toamnă am căzut bolnav de febră tifoidă, iar în octombrie am fost transportat cu un tren sanitar la Iași, capitala găsindu-se în preajma ocupației germane.

Înainte de aceste împrejurări, din toamna 1915 și pînă în primăvara 1916, din însărcinarea prof. I. Rădulescu-Pogoneanu, am ținut o serie de conferințe pe lîngă seminarul de sociologie, tratînd despre filozofia religiunilor pe baze istorico-sociologice. De altă parte, în același timp am participat, încă din 1915, în mod activ la lucrările „Societății române de filozofie", întemeiată de C. Rădulescu-Motru.

După evacuarea mea la Iași, boala m-a împiedicat de la orice activitate pînă în luna februarie 1917, cînd am primit unele atribuții la un liceu organizat anume pentru tinerii refugiați.

Din septembrie 1917 am fost trimis la Școala normală mixtă din Botoșani. În luna iunie 1918, cînd s-au încheiat cursurile, Ministerul Instrucțiunii m-a însărcinat cu predarea pedagogiei la „Colonia Bîlca-Coțofenești", organizată pentru foștii elevi din ultimul an ai diverselor școli normale din țară, elevi în număr de 300, care, din pricină că fuseseră mobilizați, nu-și putuseră termina școala și obține diploma. Despre acea școală și despre activitatea mea acolo se găsesc referințe în revista „Educația" nr. 3—4 din 1925.

---

* Printre manuscrisele rămase între coperte de dosar, am întîlnit și acest *Memoriu* de activitate, redactat în ultimii ani și ținut la zi. Aducem mulțumirile și recunoștința noastră d-nei prof. Maria Sperantia, tovarășa sa de viață, pentru grija de a le încredința tiparului în paginile revistei noastre. — *Redacția.*

În toamna următoare am fost trimis de minister ca profesor de pedagogie la o școală normală și director al Școlii de aplicație. În luna martie însă, anunțîndu-se examenul de capacitate pentru profesorii secundari (examene care, din cauza evenimentelor, nu se ținuseră din 1911), m-am întors la București spre a candida. Dar examenul pentru specialitatea filozofie nu s-a ținut atunci și m-am înscris la cel pentru specialitatea limba română. Deși titlurile mele universitare mă designau pentru filozofie, totuși, dintre cei aproximativ 40 de candidați reușiți, subsemnatul am fost clasificat întîiul. Dispozițiile oficiale prevedeau ca în cazuri ca al meu filozofia putea să rămînă ca specialitate secundară. În urmă am funcționat ca suplinitor la catedra de pedagogie și director al Școalei de aplicații la Școala normală din Turnu-Severin pînă în luna iulie 1919, iar din septembrie am fost numit profesor la școala normală de băieți din Cluj la catedra de limbă română și pedagogie. Însă această școală nu a putut funcționa, deoarece localul său era ocupat de o unitate militară. Am fost detașat atunci ca referent la „resortul instrucțiunii" din Cluj, la direcția învățămîntului superior. În primăvară am fost numit director al învățămîntului superior și am funcționat pînă în vara 1921.

În septembrie 1921 am fost numit conferențiar suplinitor de filozofia dreptului la Academia de drept din Oradea, păstrînd însă pînă la definitivare (1927) catedra de pedagogie de la Școala normală (băieți) din același oraș. Curînd după aceasta am fost, timp de doi ani, însărcinat cu o serie de conferințe de psihologie la Școala de ofițeri din Oradea. În 1925 am fost numit profesor de filozofie generală la Academia teologică orădeană. Aci am predat psihologia și logica la anul I, introducere în filozofie la anul II, pedagogie și istoria pedagogiei la anul III și didactica la anul IV. Cîțiva ani succesiv am ținut suplimentar și onorific cursuri de metafizică la anul IV.

La Academia de drept, conferința mea și-a schimbat în 1923 titulatura, adăugîndu-se și sociologia generală. Definitivarea mea a avut loc la începutul anului 1927. La Academia de drept (căreia în aceeași epocă i s-a schimbat statutul și a fost înglobată prin lege ca o a doua Facultate de drept a Universității din București) am obținut în 1931 gradul de agregat. În 1934 mi s-a acordat calitatea de titular definitiv, dar în toamna aceluiași an această instituție a fost desființată, iar corpul ei profesoral — cu mine împreună — a fost înglobat la Facultatea de drept din Cluj. Trecînd la Cluj, am renunțat la catedra de filozofie de la Academia teologică din Oradea, unde activasem timp de 10 ani.

Revenind la Cluj în 1934, am devenit în curînd și membru al „Extensiunii universitare", ceea ce mi-a dat prilejul să țin pînă în 1945 un mare număr de conferințe publice în Transilvania și Banat (Cluj, Oradea, Blaj, Aiud, Brașov, Sighișoara, Satu-Mare, Baia Mare, Turda, Cîmpia Turzii, Tg.-Mureș, Sebeș-Alba, Alba-Iulia, Făgăraș, Sibiu, Timișoara, Deva, Hunedoara, Orăștie, Mediaș, Dumbrăveni, Mărghita etc. etc.). Deosebit de acestea, în cadrul altor organizații culturale am ținut conferințe la București, Craiova, Brăila etc. În 1945, sub guvernul dr. Petru Groza, am fost decan al Facultății de drept din Cluj.

La Universitatea clujană am funcționat din toamna 1934 pînă la 1 ianuarie 1949, cînd am fost trecut la pensie. Aceasta însă nu a pus cu totul capăt activității mele. Am continuat să lucrez din nevoia de a lucra, îngrămădind lucrări noi în manuscris. Din primăvara 1956 am început din nou să public.

✶

Paralel cu activitatea didactică, *activitatea mea socială* a fost exclusiv de propagandă culturală.

Cînd în 1919, pe baza examenului de capacitate pentru profesori secundari, am ales Clujul, am făcut aceasta din conștiința că atît mie, cît și altora ca mine ne revenea obligația culturalizării populației românești din teritoriile de curînd eliberate. De fapt, în primii doi ani, împrejurările nu mi-au îngăduit posibilitățile dorite. Trecînd la Oradea în 1921, situația a fost alta. De la început am luat contact cu „Reuniunea celor trei Crișuri" și am fost ales vicepreședinte al ei, devenind colaborator activ și intrînd în comitetul de redacție al revistei.

La scurt interval după sosirea mea în Oradea am fost ales președinte al Asociației locale a profesorilor secundari. În această dublă calitate am organizat primul ciclu de conferințe publice românești în Oradea. Conferințele s-au continuat și în anii următori cu concursul profesorilor locali, pe care îi îndemnam eu însumi, sau cu concursul unora dintre universitarii din Cluj invitați de mine (Bogdan-Duică, Vasilea Bogrea, Petre Sergescu, Virgil Bărbat etc.). Curînd s-au organizat și conferințele Cercului civilo-militar, cerc într-al cărui comitet am activat ca președinte al secției culturale. În tot intervalul de 13 ani cît am funcționat în Oradea, am ținut anual cîte 3—4 conferințe publice în localitate și am participat și la acțiunea de propagandă culturală a „Reuniunii celor trei Crișuri" în diferite localități rurale ale Bihorului.

Odată cu reîntoarcerea mea la Cluj am ținut conferințe și în ciclurile altor organizații: „Cercle franco-roumain", „Asociația învățătorilor" sau mai tîrziu, după 1945, în cadrul „Palatului Culturii", precum și, invitat de direcția Operei, în cadrul unei serii de conferințe ca introducere la reprezentațiile de duminică (pentru tineret).

O activitate pe care o cred importantă este participarea mea la mai multe congrese de filozofie:

În 1931 am luat parte la al II-lea Congres Hegel din Berlin. Intenționasem să contribui cu o comunicare despre *Biologia hegeliană*, dar împrejurările m-au împiedicat de a o prezenta la vreme. Am publicat-o însă ulterior în „Revista de filozofie" (București), vol. XVI, nr. 3—4, 1932, 16 p.

În 1932 am participat ca delegat al Ministerului Instrucțiunii la al X-lea Congres Internațional de psihologie din Copenhaga, între 21 și 27 august, cu comunicarea *La réalité psychologique comme fondement d'une Biologie générale.*

În 1934, cu aceeași delegație oficială, am luat parte la *al VIII-lea Congres internațional de filozofie de la Praga* (2—7 septembrie), cu comunicarea *Les lois et les formes de la pensée comme projections des propriétés de la vie.*

În 1935, la Congresul internațional de filozofie a științei de la Sorbona (ca delegat al Universității din Cluj și al Ministerului Instrucțiunii), am susținut comunicarea *Remarques sur les propositions interrogatives* (*Projet d'une Logique du Problème*).

În 1937, la al IX-lea Congres internațional de filozofie (*Congrès Descartes*), ținut la Paris (Sorbona), tot ca delegat oficial al României, am dezvoltat comunicarea *La métaphysique implicite dans les postulats de toute pensée possible.*

Tot în 1937, la al II-lea Congres internațional de estetică și de știința artei (tot la Sorbona și tot ca delegat oficial al României), am expus comunicarea *Une conception vitaliste du beau.*

În același an și tot la Sorbona am participat la *Congresul internațional de psihologie* și la *Congresul internațional de sociologie*, luînd parte la discuții, dar fără a prezenta o comunicare proprie.

★

În urma activității mele literare și filozofice, am obținut calitatea de membru al mai multor organizații culturale din țară și din străinătate:

1. Membru al *Societății scriitorilor români* din 1919 (organizație care din 1948 a devenit *Uniunea Scriitorilor*).
2. Membru ales al *Institutului internațional de filozofie juridică și sociologie* (Roma—Paris) din anul 1936.
3. Membru în *Internationale Vereinigung für Rechts-und Wirtschaftsphilosophie.*
4. Membru al *Societății române de filozofie* (președ. C. Rădulescu-Motru, 1915).
5. Membru al *Institutului social român* (președ. D. Gusti).
6. Membru al *„Extensiunii Universitare"*, Cluj.
7. Membru al *Institutului român de filozofie juridică*, București (președ. Mircea Djuvara).
8. Membru al *Institutului de științe morale și politice.*

★

Activitatea publicistică am început-o foarte de timpuriu, la vîrsta de 9 ani, publicînd versuri în reviste școlărești, apoi (sub pseudonim) schițe umoristice în reviste săptămînale. Între vîrsta de 14 și 16 ani am colaborat abundent la suplimentul pentru copii al ziarului „Adevărul". De prin 1904 am colaborat la „Revista literară" de sub conducerea scriitorului Th. M. Stoenescu și la „Analele literare", condusă de G. T. Buzoianu. Această revistă era organul unei societăți cu același nume, iar la debutul meu aici am fost invitat să citesc într-o ședință publică un poem al meu. Cu acea ocazie am fost prezentat mai multor personalități, printre care Alexandru Macedonski, din cenaclul căruia am făcut parte cîțiva ani. De la începutul lui 1906 am devenit colaborator al revistei „Viața nouă" a lui Ovid Densusianu și am rămas fidel mișcării în cursul celor 20 de ani cît a apărut revista. Din 1910 înainte, colaborarea mea n-a mai fost numai literară, ci cu caracter tot mai pronunțat filozofic. Cu trecerea anilor, numărul periodicelor în care am publicat a crescut, adăugîndu-se printre ele și unele străine (din Franța, Italia, Polonia, Germania). În total, periodicele în care am publicat scrieri de ale mele sînt în număr de peste 60.

Din 1956 am reluat colaborarea la periodice, iar din 1966 și activitatea editorială. Scrierile mele literare, netrecute în alăturatul conspect al celor filozofice, sînt parțial cuprinse în următoarele volume :

1. *Zvonuri din necunoscut* (poezii), Edit. „Casa școalelor", 1921.
2. *Sub nimbul familiar* (schițe), Edit. Biblioteca „Semănătorul", Arad, 1925.
3. *Casa cu nalbă* (roman), Edit. „Cartea românească", 1926.
4. *Pasul umbrelor și al veciei*, Edit. „Luceafărul", 1930, premiată de Societatea Scriitorilor.
5. *Sus* (poezii), Edit. „Cugetarea", 1939.
6. *Poezii*, Edit. pentru literatură, 1966.

✶

Scrierile mele filozofice

1. În 1912 îmi apare prima carte, *Apriorismul pragmatic*, 120 p., teză de doctorat în filozofie, publicată de „Fundația Universitară".

2. *Definiția și preistoria filosofiei*, broșură, 16 p., lecție de deschidere a unui curs ținut la Universitatea populară, București, 1912.

3. *Sistemele Himerei*, în revista „Viața nouă", nr. 5—10, 1911.

4. *Rațiunea inconștientului*, idem, nr. 6—7, 1914.

5. *Erorile utilitariste în pedagogia spenceriană*, 16 p., în Edit. „Viața nouă", 1914.

6. *Contribuțiuni la filozofia magiei*, studiu introductiv în filozofia religiilor, 105 p., București, 1916.

7. *Cartea omului practic* (douăsprezece scrisori filozofice), Biblioteca pentru toți, Edit. „Alcalay", 1916, ed. a 2-a, 1926.

8. *Frumosul, ce înaltă suferință*, 24 p., Oradea, 1921.

9. *Politica și învățătorii*, extras, 14 p., Oradea, 1921.

10. *Psihobiologia gîndirii*, 104 p., Oradea, 1922.

11. *Mic tratat despre corelațiile psihice în viața copilului*, Biblioteca pedagogică a „Casei școalelor", 67 p., 1925.

11 bis., aceeași în traducere maghiară : *Kis értekezés a gyermek élétének lelki kölcsösségeiről*, de Erdös și Wetzenkircher, 106 p., Edit. tip. Beres, Oradea, 1928.

12. *Generalități de psihologie individuală și socială*, Edit. Libr. diecezane, Arad, 1925, Bibl. „Semănătorul", 160 p.

13. *Tradiția și rolul ei social*, 120 p., Oradea, 1928.

14. *Acțiunea limbii vorbite asupra vieții psihice*, în Revista de filozofie", 1928.

15. *Concepții și perspective din pedagogia actuală*, 58 p., Oradea, 1929.

16. *Factorul ideal (Studii sociologice și aplicări la viața națională)*, 112 p., Oradea, 1929.

17. *L'unité spirituelle comme but et moyen de l'éducation*, în revista „Chowanna", Cracovia, 1929.

17 bis, aceeași în versiunea românească, în „Revista de filozofie", București, 1929.

18. *Fenomenul social ca proces spiritual de educație*, 235 p., Oradea, 1930.

19. *Curs de sociologie generală*, 160 p., Oradea, 1930.

20. *Sur les fondements métaphysiques du droit positif*, Craiova („Ramuri", 42 p., 1930).

21. *Biologia hegeliană*, în „Revista de filozofie", 1932.

22. *Al II-lea Congres hegelian*, în „Revista de filozofie", 1932.

23. *C. Rădulescu-Motru psiholog*, idem, 1932.

24. *Problemele sociologiei contemporane*, Edit. Soc. rom. de filozofie, 70 p., 1933.

25. *Les théories personnalistes en Roumanie*, în „Archives de Psychologie" de sub direcția lui Ed. Claparède, Genève, 1933.

26. *Cunoștința socialmente relatată*, în „Revista de filozofie", 1933.

27. *Al X-lea Congres internațional de psihologie*, în „Revista de filozofie", 1933.

28. *Locul vieții psihice într-o biologie generală*, comunicare la al X-lea Congres internațional de psihologie din Copenhaga, apărută în limba română în „Revista de filozofie", 1934, și în versiunea franceză în revista „Philosophies" din Beograd de sub direcția lui Al. Liebert, 1938.

29. *Curs rezumativ de filozofia dreptului*, 112 p., Oradea, 1932.

30. *Les lois et les formes de la pensée comme projections des propriétés de la vie*, comunicare la al VIII-lea Congres internațional de filozofie, Praga, 1934, apărută în actele congresului, iar în versiunea românească în „Revista de filozofie", București, 1934.

31. *Huitième Congrès International de Philosophie*, dare de seamă în revista „Scientia" (Milano), 1934.

32. *Al VIII-lea Congres internațional de filozofie*, raport, Societatea română de filozofie, București, 1934.

33. *Perspectiva istorică (în viața socială, culturală și educație)*, 64 p., București, Imprimeria Națională, 1934.

34. *Papillons de Schumann (Despre principiul unic al vieții, dramei și frumosului). Sistem de estetică*, carte premiată de Academia Română după raportul prof. Rădulescu-Motru, București, Edit. „Cugetarea", 1934, 275 p.

35. *Lecțiuni de enciclopedie juridică cu o introducere istorică*, 264 p., Cluj, 1935.

36. *Il diritto come mezzo technico dello spirito*, în „Rivista Internazionale di Filosof. del Diritto", Roma, 1936, 14 p.

37. *Definiția și condițiile științei*, extras, Cluj, 1936.

38. *Note și impresii de la Congresul de filozofie științifică din Paris*, 1936, extras.

39. *Principii fundamentale de filozofie juridică* (Edit. Univ. Cluj), 227 p., format mare, 1936.

40. *Lirismul imanent*, extras, Cluj, 1937.

41. *Une définition du- droit*, 50 p., Cluj, „Analele Fac. de drept", Cluj, 1939.

42. *Remarques sur les propositions interrogatives*, communicare la Congresul internațional de filozofie științifică, Paris (Sorbonne), 1935.

43. *La métaphysique implicite*, comunicare la Congresul internațional de filozofie din Paris, 1937, publicat în *Analele Congresului...* (*Travaux du Congrès...*).

44. *Consolidarea sufletească*, extras, 1939.

45. *Une conception vitaliste du beau*, comunicare la Congresul internațional de estetică, Paris, 1937, apărută în *Analele Congresului...*, iar în limba română în revista „Gînd românesc" din Cluj.

46. *Viață, spirit, drept și stat* (privire sintetică asupra concepției de filozofie juridică a autorului), în aceeași revistă, 1938.

47. *Bentham, Hamilton, Mill*, în *Istoria filozofiei moderne*, publicată de Soc. rom. de filozofie, 32 p., 1938.

48. *Supremația credinței pure*, 170 p., Edit. „Cugetarea", București, 1939.

49. *Introducere în sociologie*, 2 vol., 774 p., 1938—1939, Cluj, Edit. „Cartea românească", ed. a 2-a, revăzută și augmentată, 2 vol., 900 p., Edit. „Casa școalelor", 1943.

50. *Considérations philosophiques sur la plasticité du Code Civil Napoléonien*, în „Analele Facultății de drept" din Cluj, 1940.

51. *Principiul rațiunii suficiente în logica juridică*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1940.

52. *Dreptul și convenționalismul*, în „Pandectele române", 1941.

53. *Reflexiuni gnoseologice în pragul teodiceei*, în „Luceafărul", Sibiu, 1942.

54. *Mic tratat despre valori*, în revista „Transilvania", 1942.

55. *Droit laïque, droit transcendent et obligativité*, în „Analele Facultății de drept", Cluj, vol. III.

56. *Vocația de jurist*, în „Revista notariatului public".

57. *Problemele influenței poetice*, în revista „Cele trei Crișuri", 1942.

58. *Systhème de Métaphysique*, 1934, 327 p., Cluj-Sibiu.

59. *Introducere în filozofia dreptului*, Edit. „Cartea românească", 414 p., 1944, Cluj—Sibiu.

60. *Elemente de sociologie generală*, curs litografiat, 1947.

61. *Resorturile psihologice ale evoluției umane* (Edit. Univ. Cluj), 420 p., 1947.

62. *La cohésion sociale par les valeurs et par l'Idéal*, (în „Analele Fac. de drept", Cluj), 1947.

63. *Ovidiu în evul mediu*, în revista „Tribuna", 1958.

64. *Istoria scrisului* în „Făclia", septembrie 1957 (în două numere consecutive).

65. *De la gest la carte*, în revista „Cronica", Iași, nr. 19, 1966.

66. *Orizontul poetului* (*Coșbuc*), în revista „Steaua", nr. 9, 1966.

67. *Medalioane muzicale* (*Interpretări psihologice*), 1 vol., 320 p., Ed. muzicală, 1966.

68. *Reflecțiuni asupra dezmierdării*, în „Revista de filozofie", nr. 6, 1966.

69. *Figuri universitare* (printre care C. C. Dimitrescu-Iași, C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, Mircea Djuvara, Fl. Ștefănescu-Goangă etc.), 118 p., Edit. tineretului, 1967.

70. *Puterea educativă a basmului* (studiu într-un op colectiv de folclor), Edit. pentru literatură, 1968.

71. *Amintiri din lumea literară* (printre alții T. Maiorescu, B. P. Hasdeu, Tudor Vianu, L. Blaga etc.), Edit. pentru literatură, 1967, 220 p.

72. *Inițiere în poetică*, Edit. tineretului, 1968, 169 p.

73. *Munca sub aspect axiologic* (în „Revista de filozofie", nr. 3, 1971.

74. *„Conceptul" și „ideea" de carte*, în „Revista de filozofie", nr. 8, 1971.

Referate, dări de seamă, recenzii în periodice

— În „Viața nouă":

1. *Estetica peisagiului* (Fr. Paulhan), an. IX, nr. 6—7, p. 247, 1913.

2. *Les origines de la connaissance* (R. Turo), an. IX, nr. 10, p. 349—350. *Aprecieri despre „Pessimisme et individualisme"* (de Palante).

3. *Inteligența animalelor (caii din Elberfeld și cîinele din Mannheim)*, după Claparède și Mackenzie, an. X (1914), nr. 3, p. 102—103.

4. *Inteligența simpatică* (Dumundur Finnbogason) și *„Der Begriff der Zeit bei H. Bergson" de Mircea Florian*, an. X (1914), nr. 6—7, p. 232—233.

5. *Filozofia religiunii* (James, la Grasserie, Starbuck, Hoeffding, Durkheim, Leuba, Segond etc.), an. XI (1915), nr. 1, p. 31—32.

6. *Le dualisme logique* (de Marin Ștefănescu), an. XI, nr. 7, p. 218—219.

7. *Un panpsihism științific* (*Force et cause* — de Fr. Houssay), an. XVII, nr. 162, p. 39-40.

8. *În jurul lui Einstein* an. XVII, nr.6-7(1921), p. 161—162. *Pentru idealismul economic*, an. XX (1925), nr. 11—12 (ian-febr.).

— În „Cele trei Crișuri":

1. *Teatrul și morala*; 2. *Cultură și meserie*; 3. *Eminescu și sufletul românesc*; 4. *Arta populară și sociologia*; 5. *În jurul problemei romanului românesc*; 6. *Considerațiuni asupra României actuale* (articol apărut în revista poloneză „Przglad Wspolczesny"; 7. *Reflexiuni asupra metaforei*; 8. *Pacea și cooperarea intelectuală în lumina științei moderne*; 9. *Comemorările*; 10. *Prefaceri academice, la noi și aiurea* (nr. 6—7, an. VII); 11. *Drepturile gloriei* (ian.-, 1927); 12. *Flori, propagandă, flori* (mai 1926); 13. *Comemorarea lui Pestalozzi* (*note*), an. VIII, nr. 2; 14. *Pietre de domino* (1922); 15. *Cultură și cunoștință* de L. Blaga (note critice) 1922 etc. etc.

— În „Foaie școlară", Oradea, 1926—1928:

1. *Risetul copilului*; 2. *Defectele dascălului și risetul copiilor*; 3. *Și dascălul se poate educa*; 4. *Memorizarea ca exercițiu școlar*; 5. *Materialul de memorat*; 6. *Predarea unei poezii*; 7. *Scopul vieții, scopul școalei* etc.

— În „Revue internationale de la théorie du droit" (Brno):

1. *Droit, morale, mœurs* (an. XI, caietul I).
2. *Juristische Grundbegriffe* (an. XI, caietul I).
3. *Filosofia del diritto di Pietro Cogliolo* (an. XI, caietul 2).
4. *Wesenschau und Konkretes Ordnungsdenken* (an. XI, caietul 2).
5. *Einfluss des Christentums auf das „Corpus Juris"* (an. XI, caietul 3).
6. *Concetto Cristiano della proprietà* (an. XI, caietul 3).
7. *Conceptul și ideea dreptului în doctrina lui R. Stammler* (1939, nr. 4).
8. *Saggio di una metafisica dell'esperienza par Gustavo Bontadini* (1939, nr. 3).
9. *Le premesse metafisiche della dottrina di G. Del Vecchio* (1939, nr. 1—2).
10. *Le but du droit: bien commun, justice, sécurité* (an. XII, caietul 7).
11. *Istituzioni di teoria gener. del diritto* (an. XIII, caietul 3).
12. *Introd. à la théorie génér. de la philos. du droit par Claude Du Pasquier* (an. XII, caietul 2).

— În „Steaua", Cluj:

1. *Noul Organ de F. Bacon* (1957, nr. 11).
2. *Etica de Spinoza* (1957, nr. 6).
3. *Contractul social de J.-J. Rousseau* (1958, nr. 2).
4. *Sistemul naturii de Holbach* (1958, nr. 7).
5. *Voltaire* (1959, nr. 2).
6. *Aristotel, Organon* (1959, nr. 3—4).

7. *Vasile Conta* (1960, nr. 1).
8. *Helvétius* (1960, nr. 4).
9. *Spinoza, Tratatul teol.-pol.* (1960, nr. 6).
10. *Fr. Bacon, sau revanșa experienței* (1961, nr. 1).
11. *La Mettrie, omul-mașină* etc. (1961, nr. 10).
12. *Avicenne* (1962, nr. 1).
13. *Fr. Bacon, Noua Atlantidă* (1962, nr. 8) etc. etc.

Lucrări inedite în manuscris

1. *Filozofia muncii* (circa 300 p., tipar).
2. *Eflorescența spirituală (cuvîntul, cartea, cultura)*, (aprox. 600 p.).
3. *Conștiința morală* (300 p.).
4. *Contemplație și creație artistică* (200 p.).
5. *Pantele transcendente ale gîndirii* (100 p.).
6. *Introducere filozofică în biologie*, 2 vol., 400 p.
7. *Filozofia dezmierdării* (circa 100 p.).
8. *Les oppositions entre le droit et la convention* (comunicare pentru sesiunea a 4-a a Institutului internațional de sociologie și filozofie juridică).
9. *Friedr. Carl von Savigny* (20 p.).
10. *Considerații psihologice asupra senescenței intelectuale* (20 p.).
11. *Quelques aperçus sur les classes sociales* (comunicare destinată Congresului internațional de sociologie din București, care n-a avut loc), 16—20 p.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication "Revista de filozofie" paraît 11 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001 telex 011631, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'etranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

ERATĂ

Pagina:	rîndul:	în loc de:	se va citi:
386	3 de sus	statul	satul
413	24 de sus, col. 1	*Poemul*	*Pomul*

Rev. Filoz., **19**, *3*, Bucureşti, 1972

Bibl. Astra

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 310 p., 23 lei.

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 481 p., 33 lei, vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei; vol. V, 1971.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei.

* * * **Contribuții la sociologia culturii de masă**, vol. II: sub red. H. CULEA, **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 281 p., 14,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia științelor filozofice**, Partea a doua, **Filozofia naturii**, trad. de Constantin Floru, 1971, 582 p., 27 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiție și inovație în artă**, 1971, 168 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, II. Destinul omenirii**, vol. V, ediție îngrijită cu studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1971, 764 p., 34 lei.

PSIHOLOGIE

GH. IOSIF, **Funcția de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPĂNOIU, **Relațiile umane în grupele de muncă industriale. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

STROE MARCUS, **Empatia (cercetări experimentale)**, 1971, 182 p., 7,25 lei.

GH. NEACȘU, **Transpunere și expresivitate scenică**, 1971, 182 p., 7,50 lei.

REV. FILOZ., 19, 3, P. 311—436, BUCUREȘTI, 1972

I.P.I. — c. 1184

43 503

Lei 20. —

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL 19, 4, 1972

I 7985

TOMUL 19, 1972,

DIN SUMAR:

OMUL—SUBIECT ȘI OBIECT AL ACȚIUNII POLITICE — NICOLAE LOTREANU
PRAXIS ȘI SPERANȚĂ — ALEXANDRU BĂDULESCU
CONDIȚIA REALISTĂ A ARTEI — ADRIAN RĂDULESCU
CU PRIVIRE LA OBIECTUL ESTETICII — MARCEL BREAZU
LOGICA ACȚIUNII A LUI VON WRIGHT, CA BAZĂ A LOGICII DEONTICE — D. STOIANOVICI
LIBERA CUGETARE ȘI ATEISMUL ÎN SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ (II) — PETRU LUCACIU

4

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IUL 2005

1990

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECŢIEI DE FILOZOFIE ŞI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE

COMITETUL DE REDACŢIE

Redactor şef: OCTAVIAN CHEŢAN

Membri: GHEORGHE ACHIŢEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERN GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În ţară revistele se pot procura (direct sau prin poştă) şi prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei Bucureşti, Str. Gutenberg 3 bis, Sector VI.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuţa poştală 2001—telex 011631, Bucureşti, România, sau la reprezentanţii săi din străinătate.

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice corespondenţă se vor trimite Comitetului de redacţie al „Revistei de Filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, Bucureşti.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugaţi să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

I 7985

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 19 Nr. 4 1972

DEC. 2014

SUMAR

ÎNFĂPTUIREA PROGRAMULUI DE EDUCAȚIE COMUNISTĂ — OBIECTIV ESENȚIAL AL ACTIVITĂȚII NOASTRE IDEOLOGICE

STUDII ȘI ARTICOLE

Pag.

- NICOLAE LOTREANU, Omul — subiect și obiect al acțiunii politice 441
- ALEXANDRU BĂDULESCU, Praxis și speranță 453
- ANETA BUSUIOC, Note și aspecte ale conștiinței socialiste în etapa actuală . . . 461
- ADRIAN RĂDULESCU, Condiția realistă a artei 467

COMUNICĂRI

- MARCEL BREAZU, Cu privire la obiectul esteticii 485

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- HENRI WALD, Scopul omului: omul însuși 493

CRONICA IDEILOR

- D. STOIANOVICI, Logica acțiunii a lui von Wright, ca bază a logicii deontice 507

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- PETRU LUCACIU, Libera cugetare și ateismul în spiritualitatea românească (II) 521

CONSULTAȚII

- ION TUDOSESCU, Structură și sistem (II) 535

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Destinul filozofiei lui P. P. Negulescu *(Ioana Smirnov)*; Probleme epistemologice ale istoriei sociologiei *(Petru Berar)* 545

Rev. filoz., **19**, *4*, p. 437—554, București, 1972

17603

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 19 **№ 4** **1972**

СОДЕРЖАНИЕ

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ПРОГРАММЫ КОММУНИСТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ — ВАЖНЕЙШАЯ ЗАДАЧА НАШЕЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ Стр.

● НИКОЛАЕ ЛОТРЯНУ, Человек — субъект и объект политического действия 441
● АЛЕКСАНДРУ БЭДУЛЕСКУ, Практика и надежда 453
● АНЕТА БУСУЁК, Характерные черты и стороны социалистического сознания на современном этапе 461
● АДРИАН РЭДУЛЕСКУ, Реалистическое условие искусства 467

СООБЩЕНИЯ

● МАРЧЕЛ БРЕАЗУ, О предмете эстетики 485

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

● АНРИ ВАЛЬД, Цель человека: сам человек 493

ОБЗОР МНЕНИЙ

● Д. СТОЯНОВИЧ, *Логика действия Райта как основа деонтической логики* . 507

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

● ПЕТРУ ЛУКАЧУ, Свободное суждение и атеизм в духовном облике румынского народа (II) 521

КОНСУЛЬТАЦИИ

● ИОН ТУДОСЕСКУ, Структура и система (II) 535

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

● Судьба философии П. П. Негулеску (*Иоана Смирнов*); Эпистемологические проблемы истории социологии (*Петру Берар*) 545

Rev. filoz., **19**, *4*, p. 437–554, Bucureşti, 1972

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 19 N° 4 1972

SOMMAIRE

L'ACCOMPLISSEMENT DU PROGRAMME D'ÉDUCATION COMMUNISTE — UN OBJECTIF ESSENTIEL DE NOTRE ACTIVITÉ IDÉOLOGIQUE

ÉTUDES ET ARTICLES — Page.

- NICOLAE LOTREANU, L'homme — sujet et objet de l'action politique 441
- ALEXANDRU BĂDULESCU, Praxis et espoir. 453
- ANETA BUSUIOC, Notes et aspects de la conscience socialiste dans l'étape actuelle 461
- ADRIAN RĂDULESCU, La condition réaliste de l'art 467

COMMUNICATIONS

- MARCEL BREAZU, De l'objet de l'esthétique 485

NOTES PHILOSOPHIQUES

- HENRI WALD, Le but de l'homme : l'homme lui-même 493

CHRONIQUE DES IDÉES

- D. STOIANOVICI, La logique de l'action de von Wright, comme base de la logique déontique 507

RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- PETRU LUCACIU, La libre pensée et l'athéisme dans la spiritualité roumaine (II) 521

CONSULTATIONS

- ION TUDOSESCU, Structure et système (II) 535

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Le destin de la philosophie de P. P. Negulescu *(Ioana Smirnov)* ; Problèmes épistémologiques de l'histoire de la sociologie *(Petru Berar)* 545

Rev. filoz., **19**, *4*, p. 437–554, Bucureşti, 1972

485

STUDII ŞI ARTICOLE

OMUL – SUBIECT ŞI OBIECT AL ACŢIUNII POLITICE

DE

NICOLAE LOTREANU

Acţiunea politică are drept fundament teoretic sinteza cunoştinţelor epocii, asigură integrarea tuturor dimensiunilor acţiunii umane şi conduce direct procesul devenirii istorice într-un sens determinat: decizia politică are implicaţii asupra întregului sistem social pentru că afectează interesele fundamentale ale oamenilor. O politică este viabilă numai dacă reflectă adecvat condiţia omului concret la care se raportează, condiţie umană înţeleasă în realitatea ei ca un ansamblu de relaţii sociale. Realitatea condiţiei umane nu poate oferi însă baza concretă a unei elaborări conceptuale, indispensabile acţiunii, fără o raportare la entităţi umane distincte. Nu există om în general, ci există indivizi concreţi sau colectivităţi umane concrete. Teoria ştiinţifică a politicii trebuie să aibă în vedere condiţia individului, a clasei în sistemul social, a naţiunii în comunitatea internaţională, a umanităţii în universul socionatural şi trebuie să ofere modele abstracte unei acţiuni politice structurate pe nivele de organizare a indivizilor şi a colectivităţilor umane. Se poate vorbi astfel de o politică a clasei, a naţiunii şi — de ce nu? — a umanităţii. Este tocmai ceea ce au înfăptuit cu consecvenţă în scrierile lor clasicii marxism-leninismului. Deci acţiunea politică porneşte de la o imagine concretă asupra omului. Un asemenea demers a fost realizat printr-o raportare dialectică şi umanistă la realităţile capitalismului, prin descifrarea misterului prin care „ceea ce vrea fiecare în parte e zădărnicit de un altul, iar ceea ce rezultă de aici este ceva ce n-a fost dorit de nimeni" [1], prin descoperirea legilor obiective ale evoluţiei relaţiilor sociale capitaliste, fapt care a făcut posibilă o acţiune conştientă de transformare revoluţionară a societăţii. *Subiectul acţiunii politice* este deci *omul concret*: individul ca entitate umană specifică, ca parte

[1] F. Engels, *Scrisoare către Joseph Block*, în *Opere alese în două volume*, vol. 2, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 460–461.

componentă a unei clase sau naţiuni şi ca aparţinînd genului uman, iar *obiectul ei* este *umanitatea concretă*: grupurile sociale, clasele, naţiunile, umanitatea şi relaţiile pe care contactul dintre ele le generează.

MOTIVAŢIE, ATITUDINE ŞI COMPORTAMENT POLITIC

Acţiunea politică fiind opera oamenilor concreţi, consecinţele ei se răsfrîng asupra subiecţilor, în strictă dependenţă de caracterul relaţiilor sociale, în primul rînd al celor economice.

Mobilurile acţiunilor politice sînt diferite şi, în mod corespunzător, sînt diferite modurile de raportare la structurile politice existente: o clasă le aprobă, şi idealul ei politic constă în optimizarea lor permanentă pentru a-i satisface din ce în ce mai bine interesele, alta le refuză şi luptă pentru înlocuirea lor. Chiar în condiţiile socialismului, interesele indivizilor sau ale diverselor grupuri sociale nu sînt în totalitate la unison, iar atitudinea lor politică este, deşi neesenţial, diferită. Acţiunea politică nu constă într-o colaborare idilică; viaţa socială poate produce contradicţii, care, nerezolvate, pot să degenereze în antagonisme sociale. „Dacă rolul conducător al partidului, legăturile sale cu masele slăbesc, se acumulează elemente negative, anomalii şi neajunsuri, care, mai devreme sau mai tîrziu, pot duce la contradicţii ascuţite ce îşi caută, adesea, rezolvarea în afara cadrului specific socialismului, generînd stări de criză şi chiar conflicte sociale"[2].

Orice act uman este provocat de un mobil, de o necesitate obiectivă devenită conştientă, de interese. Purtătorul interesului este întotdeauna un individ concret sau o clasă socială. Nevoile, trebuinţele obiective presează asupra conştiinţei individuale şi nu putem neglija latura subiectivă a intereselor; ele pot fi concepute „ca expresie a unităţii obiectivului cu subiectivul pe plan social-istoric" [3].

Evoluţia trebuinţelor umane este în legătură nemijlocită cu dezvoltarea economică a societăţii. Dar cum politicul este, după cum spunea Lenin, expresia concentrată a economicului, el va avea întotdeauna un rol important în reglarea satisfacerii acestor trebuinţe. Trebuinţele se satisfac în raport cu un sistem social şi în primul rînd funcţie de un sistem de relaţii economice şi de cultură concretă. Din relaţia dintre trebuinţe şi structurile sociale se nasc aspiraţiile care devin cu timpul trebuinţe şi, la rîndul lor, dau naştere altor aspiraţii. Dinamica acestei evoluţii este determinată de puterea de stimulare a structurilor sociale, de măsura în care ele sînt deschise permanent motivaţiei umane autentice. Caracterul acestor structuri este prin excelenţă determinat politic, de o politică ce domină în societate şi care va avea în permanenţă rolul de reglare a ritmului şi a sensului devenirii trebuinţelor umane. Acţiunea politică determină caracterul progresului social, funcţie de scopurile

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *Strînsa unitate cu poporul — chezăşia victoriilor politicii partidului*, în *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 814.

[3] Petru Pânzaru, *Posibilitatea psihologiei sociale ca ştiinţă*, în „Lupta de clasă", 1967, nr. 6, p. 8.

sale se produc situaţii economice de înapoiere în raport cu alte state sau regiuni geografice, decalaje între dezvoltarea diverselor domenii sociale. Sîntem de acord cu Erich Fromm că un progres în numai una dintre sferele socialului este distrugător de progres în celelalte sfere, că unilateralitatea nu poate naşte decît unilateralitate [4]. Dar Fromm nu mai are dreptate cînd susţine necesitatea unei schimbări simultane în toate sferele pentru că neagă prin aceasta însuşi determinismul social. Se ştie că fără o dezvoltare prioritară a relaţiilor economice, şi în primul rînd a mijloacelor materiale de producţie şi de consum, progresul în celelalte sfere este foarte lent sau falsificat de forme nespecifice unui sistem economic naţional. Se impune deci o ordine de precădere care nu se poate realiza decît prin elaborarea unei politici ştiinţifice care să respecte proporţiile necesare între diversele domenii ale realităţii sociale.

Acţiunea politică declanşează mecanisme psihosociale deosebit de complexe. Ea se realizează ca urmare a acţiunii indivizilor existenţi în mod concret, ca un univers specific de interese, aspiraţii, scopuri şi idealuri. Unificarea acestei acţiuni presupune o cunoaştere aprofundată a situaţiei omului în ansamblul structurilor sociale şi oferirea unui sens social accesibil. Ideile politice trebuie să pătrundă în conştiinţa indivizilor, să le formeze sentimente, convingeri şi opinii trainice de natură să determine o atitudine şi un comportament aşteptat. În expunerea prilejuită de sărbătorirea semicentenarului Partidului Comunist Român, tovarăşul Nicolae Ceauşescu spunea : „A intrat în obişnuinţă să vorbim despre partid ca o noţiune generală, idealizîndu-l. Cîteodată uităm însă că, de fapt, partidul sînt oamenii, istoria sa este istoria oamenilor, conştiinţa lui este conştiinţa oamenilor. Putem spune cu deplin temei : partidul sîntem noi, membrii săi, reprezentanţii poporului. El nu este nici mai bun, nici mai rău decît sîntem noi, clarviziunea sa este clarviziunea colectivă a membrilor săi, a conducerii sale" [5].

Pentru a forma o opinie, informaţia politică trebuie să fie accesibilă. Credem că opinia este, în fond, o structurare mentală a informaţiilor în legătură cu un obiect : situaţie, eveniment, fenomen, precum şi expresia ei verbală.

Opinia, în formarea ei, este condiţionată şi de atitudinea individului în legătură cu obiectul opiniei, ea este interacţiunea specifică dintre atitudine şi informaţie ; cum notează Roger Muchielli, „în fapt opiniile exprimă atitudini care fac parte din structura personalităţii purtătorului de opinie şi care s-a format anterior informaţiei sau faptului judecat" [6].

Opiniile şi atitudinile obligă la o anumită conduită, la un anumit comportament. Opinia se poate forma însă şi ca urmare a informaţiei insuficiente ori pe baza unor prejudecăţi sau influenţe exterioare individului. În acest caz, avem de-a face cu o falsă opinie, oscilantă, nesigură, care va genera la rîndul ei, prin intermediul sentimentelor şi convingerilor, atitudini şi comportamente false, inconsecvente.

---

[4] Vezi Erich Fromm, *The Sanne society* (*apud* „Amfiteatru", 1970, nr. 5).

[5] Nicolae Ceauşescu, *Semicentenarul glorios al Partidului Comunist Român. Expunere la adunarea solemnă din capitală. 7 mai 1971*, în *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, p. 909.

[6] Arlette şi Roger Muchielli, *Lexique des sciences sociales*, Paris, Ed. Sociales Françaises, 1969, p. 138.

Comportamentul suferă condiționări psihologice și sociale complexe. Înlăturarea antagonismelor sociale nu face să dispară automat posibilitatea unor influențe negative asupra comportamentului individual. Este foarte probabil ca o imagine idealizantă asupra acestei chestiuni să ne transfere într-un domeniu al abstracțiilor pure și să judecăm valoarea unui comportament după caracterul său conformist, docil. Situații care să denatureze raporturile dintre oameni și să producă o aplatizare comportamentală nu sînt excluse nici în condițiile socialismului. Adesea comportamente nonconformiste în raport cu astfel de situații sînt apreciate drept negative, dezintegrative. Atunci cînd dialogul motivație-structură este întrerupt de accente formaliste sau birocratice ale acțiunii, spiritul critic își pierde valențele unei comunicări reale și directe. Critica și autocritica nu sînt deprinderi dobîndite spontan, ci rezultatul combinat al experienței individuale și al unei educații permanente.

Integrarea comportamentului individual în funcționalitatea generală a structurilor politice nu se produce de la sine. Socialismul caracterizîndu-se printr-un dinamism accentuat al structurii, adaptarea indivizilor trebuie să se accelereze pentru ca integrarea să se producă în timp optim. Responsabilitatea factorilor educativi crește în mod corespunzător. Fiecare demers educativ trebuie să întîlnească experiența individuală a subiecților pentru a avea șanse să pătrundă în conștiința lor; el trebuie să transmită, sub o formă directă, accesibilă, informația teoretică și metodică pentru a asigura închegarea unei imagini dialectice asupra realității la care se raportează. Viața socială și, în speță, cea individuală produc adesea situații imprevizibile, momente de bulversare a valorilor subiective, de insecuritate psihică, și dezechilibrarea indivizilor nepregătiți are un mare coeficient de probabilitate. Eforturile zadarnice de readaptare și de integrare îi creează convingerea efemerității actelor sale, lipsa sensului îl sufocă, comportamentul său devine oscilant și steril. Asemenea momente sînt cu atît mai periculoase în cazul tinerilor. De aceea ni se pare semnificativă indicația reluată în multe din documentele de partid privind accentuarea laturii aplicative a disciplinelor predate în școală și o corelare a procesului de învățămînt cu experiența vieții concrete, cu munca pentru înarmarea tinerilor cu cunoștințe teoretice și cu deprinderi practice absolut necesare integrării lor normale în structurile concrete ale vieții sociale. Altfel ei sînt pradă ușoară pentru unele pseudoexperiențe ale celor mai vîrstnici, modă, cosmopolitism, influențe marginale. Educația politică se realizează la intersecția tuturor celorlalte forme de educație: științifică, morală, artistică, juridică, tehnică etc. și are drept scop formarea unei conștiințe politice, a unor structuri mentale în măsură să asigure unitatea conștiinței individuale. Ca să se înfăptuiască are nevoie de cel puțin două premise teoretice: existența unei culturi — rod al acumulărilor cognitive ale generațiilor — multilaterale și o informare filozofică de o manieră eficientă a subiecților supuși educației. Altfel rezultatul ei este nul: indivizii vor avea drept ghid al acțiunii pe plan politic empirismul plat și vulgar sau se va produce o ruptură între obiect (practica politică) și reflectare; ghidul demersului teoretic devine dogma, sofismul sau lozinca fetișizată. Deci *problema fundamentală a educației politice o constituie crearea unui sistem de gîn-*

dire suplu, dialectic, aflat într-o continuă raportare la structurile obiective pe care le reflectă, fără a neglija rolul practicii politice şi al modului în care ea se reflectă în conştiinţa individului.

ACŢIUNEA POLITICĂ — ATRIBUT ESENŢIAL AL GRUPULUI SOCIAL ORGANIZAT

Niciodată, poate, termenul de politică nu a fost atît de solicitat ca în zilele noastre. Puţine sînt însă încercările de clarificare şi delimitare ale acestui concept. Un asemenea efort este cerut cu acuitate de necesităţi de ordin epistemologic, dar şi practic; el ar presupune o largă colaborare interdisciplinară şi, poate, definiri prealabile ale unor concepte mai generale. Deseori acţiunea politică este confundată cu acţiunea partidelor politice sau fenomenul statal este identificat cu fenomenul politic, ceea ce duce la o abordare unilaterală a politicului şi care „nu este în măsură să contribuie în mod esenţial la circumscrierea specificităţii politicului" [7]. După Maurice Duverger, esenţa politicului este ambivalentă. Ea se exprimă, pe de o parte, în dominaţia unei clase şi, pe de altă parte, într-o ordine determinată de imperative izvorîte din interesul comun al întregii societăţi [8].

Julien Freund, combătînd teza marxistă a alienării politice, respinge opinia după care politica ar fi „o simplă instituţie inventată de răutatea oamenilor" [9]. Or, marxismul nu a susţinut niciodată că la originea politicului s-ar afla cauze de ordin moral; dimpotrivă, potrivit concepţiei marxiste, apariţia politicului în forma în care ni se înfăţişează în societăţile împărţite în clase antagoniste a fost determinată de caracterul anumitor relaţii social-economice, de necesitatea instaurării dominaţiei unei clase care şi-a impus modul său de producţie. Înstrăinarea politică, prin apariţia relaţiilor de putere şi dominaţie, a avut drept cauze: nivelul slab al dezvoltării forţelor de producţie, apariţia claselor sociale şi necesitatea instaurării unei ordini „pentru ca aceste antagonisme, aceste clase cu interese economice contradictorii să nu se macine unele pe altele şi să nu macine şi societatea într-o luptă stearpă..." [10]. Julien Freund n-a înţeles în ce constă esenţa marxismului şi n-a înţeles, în consecinţă, nici procesul alienării politice, considerîndu-l pur şi simplu „un alt termen pentru a desemna problema clasică a răului" [11]. Politicul nu rămîne mereu identic cu sine, esenţa lui se schimbă odată cu schimbarea esenţei economice a societăţii.

Fenomenul politic-obiectiv nu se confundă însă cu acţiunea politică. *Acţiunea politică* este prin excelenţă rodul factorilor sociali subiectivi şi în sensul ei clasic poate fi definită ca *un ansamblu de modalităţi tactice-strategice de exercitare şi influenţare a puterii, de reglementare a raporturilor dintre structurile sociale — expresie a relaţiilor economice şi — a raporturilor de clasă, de delimitare a locului şi a rolului pe care omul*

---

[7] Ovidiu Trăsnea, *Ştiinţa politică*, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 233.
[8] Maurice Duverger, *Introduction à la politique*, Gallimard, 1969.
[9] Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Edition Sirey, 1965, p. 32.
[10] F. Engels, *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, p. 296—297.
[11] Julien Freund, *op. cit.*

concret îl are în cadrul acestor structuri, imprimînd evoluției sociale un sens funcție de interesele sociale pe care le exprimă.

Fenomenul politic-obiectiv, prezent în comunitățile umane originare sub forma unei sociabilități esențiale a omului și materializat în relații de colaborare și nu de dominație, pentru că autoritatea emana din voința unanimă a comunității și putea fi înlăturată de aceasta, *ni se înfățișează în societățile care au drept bază economică proprietatea privată ca o înstrăinare a naturii umane în structuri politice dominatoare și exploatatoare.* Această înstrăinare nu poate fi lichidată decît odată cu dispariția cauzelor care au produs-o. Abia atunci *acțiunea politică* va înceta să fie o expresie a puterii, a forței politice reprezentate de stat, partide sau alte organisme cu caracter politic și *va deveni autodeterminare deplină a colectivităților umane.* Acțiunea politică depășește, așadar, sfera motivațională a indivizilor, *este cerută îndeosebi de funcționalitatea sistemului social sau de necesitatea înlocuirii lui.* Deci acțiunea politică este *atributul esențial al grupului social organizat*, este realizată de formațiuni politice distincte (stat, partide, organizații politice). Nu se poate face însă abstracție de interesele indivizilor ce compun colectivitatea la care se raportează o anumită acțiune politică. Nesocotirea ariei motivaționale a indivizilor riscă să provoace o dedublare a acțiunii acestora : pe de o parte, ei vor milita pentru realizarea intereselor care nu-și găsesc exprimarea implicită sau explicită în scopurile grupului și, pe de altă parte, vor fi inerți pe planul acțiunii politice generale, deși formal o aprobă și o susțin.

Fiind atributul grupului social, *primul moment al acțiunii politice* îl constituie deci *organizarea.* Ea presupune o conștientizare prealabilă a locului și a rolului grupului social în cadrul sistemului social global, a trebuințelor lui obiective, posibilă prin elaborarea unei teorii politice : curentul umanist al Renașterii și materialismul secolelor XVII—XVIII au pregătit teoretic viitoarele revoluții burgheze ; ideile socialist-utopice, iluminismul au constituit premise teoretice ale revoluțiilor burghezo-democratice și ale mișcărilor muncitorești ce le-au urmat ; cum de fapt marxismul — o încununare a efortului de cunoaștere științifică a societății și a evoluției ei necesare — a format teoria revoluționară a acțiunii politice a clasei muncitoare.

Organizarea constă într-o delimitare structurală a indivizilor cu opțiuni ferme și are la bază coincidența obiectivă a intereselor, trebuințelor, idealurilor și scopurilor. Deci grupul politic are un cadru motivațional comun, care îi asigură unitatea de voință și acțiune. Organizarea are însă un caracter diferit, funcție de natura și de scopurile acțiunii politice, funcție de gradul de coincidență a intereselor și de conștiința acestei legături. *Specificul ei este pus în evidență de omogenitatea și de disciplina grupului.*

Un al doilea moment al acțiunii politice îl constituie, după opinia noastră, *programarea* : fixarea scopurilor într-un program mai mult sau mai puțin unitar sau clar în raport cu interesele promovate, alegerea modalităților tactice-strategice necesare atingerii acestor scopuri, precum și fixarea în cadrul strategiei a etapelor ce trebuie străbătute. Fără îndoială, astăzi o politică demagogică sau diletantă are puține șanse de reușită. De aceea pentru orice formațiune politică se impune formularea

clară şi angajantă a programului, utilizarea tehnicilor puse la dispoziţie de ştiinţele sociale pentru o cunoaştere corectă a realităţilor şi o fundamentare, de asemenea ştiinţifică, a strategiei. De aici şi pînă la a afirma că puterea politică a trecut sau trece în mîinile specialiştilor sau tehnocraţilor este o cale destul de lungă. Cadrele fundamentale ale politicii sînt rezultatul luptei dintre clasele şi păturile sociale; în aceste limite se întinde spaţiul de manevră al acţiunii specializate şi ea va fi întotdeauna subordonată unor interese sociale concrete. Pericolul manipulării oamenilor prin mijloace oferite de ştiinţă este însă real în societatea burgheză contemporană: tot mai adesea tehnicile sociologiei şi psihologiei sociale sînt folosite în campaniile electorale, în influenţarea opiniei publice în legătură cu aprecierea unui fapt politic. Ştiinţa nu va putea să servească scopuri autentic umane decît într-o societate care a înlăturat antagonismele şi a instaurat structuri sociale omogene. Acţiunea politică în socialism, prin faptul că reprezintă interesele majorităţii covîrşitoare a membrilor societăţii, *sparge pe plan teoretic blocul mistificărilor inerente unei acţiuni închistate în limitele unei specializări restrictive*, foloseşte competenţa specialiştilor, tehnicile ştiinţifice în slujba scopurilor sale revoluţionare de dezvoltare multilaterală a societăţii şi de afirmare plenară a omului.

Momentul decisiv al acţiunii politice îl constituie trecerea la realizarea efectivă a scopurilor sale. Dacă se derulează pe fondul menţinerii proprietăţii private, ea va avea un caracter revoluţionar atît timp cît interesele clasei sau mişcării sociale care o promovează n-au fost pe deplin înfăptuite. Esenţa exploatatoare a sistemului social nu se schimbă şi aceeaşi acţiune politică iniţial revoluţionară va deveni conservatoare. Ca regulă generală, aceeaşi metamorfoză vor suferi şi comportamentele indivizilor ce compun clasa sau mişcarea socială. Deci acţiunea politică organizată şi programată are un caracter stadial. Într-o încercare schematică putem disocia trei momente principale ale ei: lupta pentru cucerirea puterii, a verigilor structurale indispensabile dominaţiei, instaurarea unui regim politic specific şi, în sfîrşit, acţiunea — prin exercitarea şi influenţarea puterii — îndreptată în sensul realizării scopurilor iniţiale.

Există un dublu raport între acţiunea politică şi natura umană, înţeleasă ca sistem al calităţilor bio-psiho-social-umane. Elementele naturii umane condiţionează toate momentele acţiunii politice, iar aceasta, la rîndul ei, va influenţa, prin intermediul relaţiilor sociale pe care le impune, dimensiunile manifestării concrete a acestei naturi. În fiecare moment al dezvoltării istorice, raporturile sociale în întregul lor generează un anumit număr de posibilităţi istorice. Materializarea lor în înfăptuiri umane concrete depinde de natura şi de scopurile politicii.

Analiza mijloacelor politice trebuie să fie făcută, după opinia noastră, în strînsă corelaţie cu scopurile pe care o acţiune politică le îndeplineşte în mod obiectiv. În cadrul sistemului capitalist contemporan, principalul scop al acţiunii politice a clasei dominante sînt conservarea şi optimizarea structurilor sociale. În această perspectivă este orientată întreaga activitate a statului şi a organizaţiilor politice ale claselor dominante. Funcţiile statului sînt subordonate acestui scop politic general, iar organizaţiile politice îndeplinesc o funcţie complementară, aceea a manevrării politice, economice şi culturale a populaţiei în scopul asigu-

rării integrării ei depline în funcționalitatea sistemului social la toate nivelele, funcție pe care o realizează folosind și autoritatea statului. Acțiunea politică a clasei muncitoare și a păturilor sociale ostile sistemului este orientată împotriva acestor funcții, demascînd manevrarea și anacronismul structurilor capitaliste, compromisul permanent la care trebuie să recurgă puterea de stat pentru a se acomoda cu progresul tehnic și cu dezvoltarea culturii.

În socialism, scopul acțiunii politice îl constituie, după lichidarea proprietății private, dispariția treptată a claselor sociale, dispariția treptată a deosebirilor dintre munca fizică și cea intelectuală, dintre sat și oraș, dezvoltarea multilaterală a societății, eliberarea acțiunii omului. Acțiunea politică are un caracter unitar și principala ei funcție constă în coordonarea și conducerea întregii acțiuni sociale. Structura societății cunoaște un proces permanent de omogenizare pe fondul armonizării intereselor claselor și păturilor sociale. Posibilitățile unei acțiuni conștiente sînt mai mari decît în oricare alt moment al istoriei umanității. În aceste condiții, rolul științei crește în permanență, competența deciziei și execuției devin condiții indispensabile unei desfășurări optime a activităților sociale. Există deci premisele unui acord deplin între scopurile acțiunii politice și mijloacele folosite în realizarea ei.

DEMOCRAȚIA — CONDIȚIA POLITICĂ A OMULUI

Dispariția claselor sociale antagoniste deschide calea unui lung proces de omogenizare structurală a societății. Tendința lui o constituie universalizarea relațiilor la care individul uman are acces, înlăturarea treptată a structurilor sociale care se opun contactului dintre indivizi și societatea globală. Se creează premisele unei democrații autentice prin desființarea exploatării și manevrării spirituale a oamenilor, democrația devenind condiția politică a omului. Între structurile de conducere și de execuție relația își pierde caracterul univoc, datorită apropierii pe plan motivațional între indivizi, clase și pături sociale. Un astfel de proces social își găsește forța motrice în acțiunea socială subiectivă a indivizilor, claselor și partidelor politice. Dar democrația nu se naște pe deplin maturizată din noile relații de producție, baza ei social-politică obiectivă nu este produsul unui determinism social automat; o necesitate socială pentru a se obiectiva trebuie să pătrundă în conștiința oamenilor și astfel acțiunea lor să-i împlinească sensul.

Orice acțiune politică ce vizează puterea instituie un regim politic specific, determinat de scopurile și de forțele sociale care o justifică și o susțin, un ansamblu de forme și mijloace de exercitare a puterii care vor desemna limitele acțiunii în cauză și în același timp criteriile de raportare la om. Caracteristicile esențiale ale regimului politic nu sînt rodul voinței subiective a forței sociale ce deține puterea, ci produsul necesar al unei anumite orînduiri sociale. Socialismul nu se poate înfăptui decît în condițiile unui regim democratic, pentru că scopurile sale nu pot fi realizate decît prin participarea largă a oamenilor muncii la conducerea procesului revoluționar de transformare a societății, pentru că acest tip de societate este expresia intereselor autentice ale tuturor

membrilor societăţii şi deci trebuie să asigure posibilitatea exprimării lor libere şi directe. Socialismul este în mod esenţial inseparabil de democraţie.

În această perspectivă, libertatea capătă dimensiuni noi. Acţiunea oamenilor nu se mai dizolvă într-un joc antagonic al intereselor. Dimpotrivă, comunitatea fundamentală a acestora asigură un spaţiu nelimitat acţiunii conştiente, planificării şi controlului asupra desfăşurării proceselor sociale. Socialismul este însă o societate de tranziţie între capitalism şi comunism, forţele de producţie nu au atins un nivel care să permită aplicarea principiilor repartiţiei comuniste, structurile sociale nu sînt deplin omogene. Deci este necesară menţinerea unui echilibru optim între interesele generale şi individuale, între acţiunea indivizilor, a grupurilor sociale şi acţiunea societăţii globale. Dar principiul validităţii structurilor social-politice se exprimă în primul rînd în capacitatea lor de a răspunde la motivaţii umane autentice. Exercitarea puterii este profund angajată pentru apropierea lor de trebuinţele, scopurile şi idealurile omului care produce, coordonînd toate laturile acţiunii spre realizarea acestui scop. În aceste condiţii, individul nu se poate afirma plenar fără angajarea lui politică. Relaţia politică tinde să se universalizeze, elementele ei se situează din ce în ce mai mult în apropierea motivaţiei individuale, idealul politic al societăţii în raport cu individul devine dezvoltarea lui multilaterală. Se creează condiţiile unei confruntări deschise între indivizi, pe de o parte, şi între individ şi structurile sociale, pe de altă parte, prin posibilitatea reală de a participa la viaţa socială, la conducerea politică a societăţii. *Democraţia devine singurul cadru posibil pentru acţiunea politică comunistă, iar problema conducerii se transferă în primul rînd în termenii competenţei.* Competenţa pe planul acţiunii politice nu trebuie înţeleasă, după opinia noastră, ca o specializare strictă, ca o calitate pe care numai expertul o poate dobîndi. O acţiune politică are un caracter *integrativ*, din punctul de vedere al scopului său nemijlocit, şi *universal*, din punctul de vedere al consecinţelor, deci ea nu poate fi domesticită de tehnicile riguroase ale unei specializări, acestea din urmă situîndu-se întotdeauna în sfera *mijloacelor* politice. Competenţa politică constă în primul rînd în acţiunea programatică şi decizională colectivă, care presupune o participare largă a oamenilor la elaborarea şi exercitarea politicii.

În perioada trecerii de la orînduirea capitalistă la comunism, statul se menţine, funcţiile lui se dezvoltă. Dar, cum spunea Marx, „statul are... el însuşi nevoie de o educare foarte severă din partea poporului" [12]. Structurile statale se supun în această accepţie voinţei maselor muncitoare, *activitatea statală se înfăţişează sub forma unei activităţi specializate în slujba poporului.* Caracterul efectiv al *participării* este, în consecinţă, piatra de temelie a sistemului democraţiei socialiste.

Analizînd caracteristicile concrete ale sistemului social din Franţa, Michel Crozier arată că „participarea colectivă trebuie considerată ca o alienare, care prinde în mrejele ei atît pe cel care i se dăruieşte, cît şi pe cel care îl manevrează. Este o formă frustă, rigidă şi ineficace a

[12] K. Marx, *Critica programului de la Gotha*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, p. 25.

legăturii colective" [13]. Raporturi sociale alienate nasc în mod necesar forme alienate de acţiune şi este firesc ca participarea maselor să se concretizeze doar în smulgerea unor compromisuri sau în a împrumuta sistemului social o aparenţă democratică. Soluţia pe care o preconizează Crozier, trecerea de la o organizare rigidă, birocratică la una suplă, „mai tolerantă, fundată pe mobilitate, concurenţă şi negociere" [14], nu poate realiza mai mult şi, în plus, mobilitatea structurilor capitaliste este direct condiţionată de baza lor economică : numai transformarea ei esenţială poate permite soluţionarea reală a participării.

Societatea socialistă este esenţialmente orientată spre schimbare, spre o continuă acomodare a structurilor la dinamica evoluţiei intereselor sociale şi individuale. Baza sa economică deschide în acest sens posibilităţi nelimitate, care-şi găsesc obiectivarea în funcţionalitatea concretă a sistemului social. Participarea în aceste condiţii se realizează la toate nivelele structurale funcţie de aria motivaţională a grupurilor sociale şi a indivizilor, de structura ei concretă, precum şi de competenţa celor care participă.

„Socialismul — scria Lenin — nu se creează prin decrete de sus. Automatismul cancelarist-birocratic este străin de spiritul lui ; socialismul viu, creator este opera maselor populare înseşi" [15]. De fapt, una din ideile directoare ale programului complex de dezvoltare a României socialiste, adoptat de partid, este „perfecţionarea continuă a relaţiilor de producţie, a organizării societăţii, crearea cadrului organizatoric care să permită manifestarea în sfera vieţii sociale a fiecărui cetăţean, participarea tot mai activă a celor ce muncesc la conducerea treburilor ţării, lărgirea libertăţilor, dezvoltarea democraţiei socialiste" [16].

În soluţionarea eficientă a problemei participării maselor populare la conducerea activităţilor sociale, socialismul îşi poate valorifica din plin originalitatea sa, superioritatea în raport cu orînduirea capitalistă. Producătorul bunurilor materiale acţionează în sfera producţiei într-o dublă calitate : de angajat şi de proprietar colectiv ; de aceea participarea sa la organizarea şi la conducerea activităţilor devine o obligaţie. Aria participării sale este condiţionată însă de o multitudine de factori : existenţa unui cadru organizatoric instituţionalizat, nivelul său cultural şi politic, un climat psihosocial favorabil participării etc.

Întreaga activitate a partidului se caracterizează prin grija permanentă pentru asigurarea unui cadru organizatoric adecvat participării largi a maselor populare la întreaga activitate socială, perfecţionarea lui continuă în scopul sporirii eficienţei acestei participări. În aceste condiţii creşte posibilitatea de acces a tuturor cetăţenilor la administrarea şi la gospodărirea bunurilor publice, la efectuarea controlului de jos asupra elaborării deciziilor, precum şi asupra înfăptuirii lor. Participarea devine astfel un factor activ de transformare şi de perfecţionare a tuturor domeniilor vieţii sociale, o posibilitate reală care oferă „situaţia cînd într-adevăr întreaga populaţie învaţă să conducă statul şi începe să-l conducă" [17].

[13] Michel Crozier, *La société bloquée*, Paris, Ed. du Seuil, 1970, p. 81.

[14] *Ibidem.*

[15] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a. 2-a, vol. 35, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 60.

[16] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, Bucureşti, Edit. politică, 1970, p. 256.

[17] V.I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 36, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 215.

Cetăţeanul, în calitatea sa de subiect activ al acţiunii sociale, se identifică cu motivaţia acestei acţiuni în care sînt cuprinse interesele sale esenţiale, împlinirea sa este condiţionată obiectiv de dezvoltarea multilaterală a societăţii. Participarea întruneşte de asemenea dezideratele valorilor morale socialiste : spiritul de echitate, dreptate, egalitate, demnitate şi responsabilitate. Fiind condiţionată obiectiv de caracterul noilor relaţii de producţie, ea devine o trăsătură esenţială a democraţiei socialiste, o garanţie a concordanţei dintre interesele fundamentale ale maselor populare şi conducerea politică a societăţii. Expresia ei concretă se întîlneşte la toate nivelele organizării sociale ; se întrupează în forme diferite funcţie de specificul domeniului social în care se exercită. Un rol important îl au formele instituţionalizate, care prilejuiesc o confruntare reală a intereselor grupurilor sociale în scopul armonizării lor în actele concrete ale politicii. O formă cu o largă utilizare în toate sferele vieţii sociale este consultarea sistematică a maselor populare cu privire la elaborarea deciziilor ; ea permite o mai justă cunoaştere a realităţilor sociale şi o mai deplină cuprindere în sfera consecinţelor deciziei a trebuinţelor sociale obiective. Participarea se realizează de asemenea şi prin activitatea productivă a fiecărui om al muncii, prin contribuţia conştientă la realizarea planurilor economice şi la întărirea legalităţii socialiste.

Participarea maselor la conducerea societăţii în condiţiile socialismului asigură, pe de o parte, o mai mare eficienţă activităţii sociale de decizie şi execuţie şi, pe de altă parte, un exerciţiu individual concret al acestei activităţi, îmbogăţeşte experienţa individuală, lărgeşte sfera relaţiilor sociale în care omul are posibilitatea să intre şi, în consecinţă, contribuie efectiv la dezvoltarea conştiinţei socialiste.

Victoria relaţiilor socialiste a condus la o apropiere a structurilor şi a acţiunii de conducere de condiţia şi de acţiunea individului, la o deschidere a structurilor sociale în direcţia manifestării plenare a indivizilor. Scopul acţiunii sociale dominante nu mai constă în conservarea unor structuri destinate să servească interesele unei clase care-şi impune voinţa în detrimentul intereselor sociale fundamentale, ci, în ultimă instanţă, în dezvoltarea continuă a mijloacelor materiale şi spirituale necesare afirmării multilaterale a persoanei umane.

Acţiunea individului suferă condiţionări sociale largi, datorită relaţiilor în care individul intră în mod obişnuit ; în cadrul acestei interdependenţe, el trebuie însă să cugete şi să acţioneze liber. Realizarea multilaterală a persoanei presupune conceperea omului ca un ansamblu de posibilităţi ce urmează a fi realizate în cîmpul relaţiilor sociale. Solicitarea depinde în mare măsură de complexitatea acestor relaţii, de existenţa unei „oferte" sociale multiplicate permanent prin dezvoltarea continuă şi complexă a tuturor domeniilor vieţii sociale, pentru a deveni apte să solicite din ce în ce mai mult aria potenţelor umane.

Reglarea raporturilor dintre potenţialitatea umană şi forţa de absorbţie a reţelei sociale revine prin excelenţă politicii. Numai dintr-o perspectivă politică multitudinea factorilor antrenaţi în dezvoltarea multilaterală a persoanei pot fi cuprinşi într-o sinteză teoretică şi într-o acţiune integrativă. De pe acest plan se poate elabora o strategie a dezvoltării persoanei, fundamentată din punct de vedere *teoretic* pe o concepţie umanistă şi dialectică, iar din punct de vedere *metodologic* pe un aparat instrumental

științific. Componentele fundamentale ale acestei strategii sînt conturate în *Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, elaborat de plenara C. C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971 :

— reducerea continuă a decalajelor social-economice, determinate de condițiile concrete în care socialismul a ieșit victorios, printr-o creștere economică susținută și o dezvoltare armonioasă și multilaterală a întregii societăți. Realizarea multilaterală a persoanei este imposibilă fără crearea premiselor economice ale acestei dezvoltări, fără o raportare permanentă la cuceririle civilizației la scară mondială ;

— lichidarea treptată a structurilor pe care socialismul le moștenește de la societatea capitalistă și care sînt străine de esența comunismului. Acestea sînt prezente atît pe planul existenței sociale : relațiile economice și sociale specifice perioadei de trecere, cît și pe planul conștiinței sociale : rămășițe ideologice, mentalități etc. Este îndeobște cunoscut că fenomene ale conștiinței sociale nu dispar atîta timp cît fenomenele existențiale care au constituit obiectul reflectării nu sînt înlăturate ; chiar și după aceea ele tind să se mențină ;

— existența unui sistem educațional științific, care presupune o definire riguroasă a locului și a rolului fiecărui factor educativ, a relațiilor, a colaborării dintre ei, precum și a modalităților concrete (forme și instrumente) de acțiune asupra subiecților supuși educației. De asemenea este necesară corelarea activității teoretice de informare cu viața concretă, cu activitatea productivă, cu experiența indivizilor, elemente cu un rol formativ de cea mai mare importanță. Nu atît informația are un caracter educativ, cît coliziunea dintre ea și experiență. Individul reflectă direct realitatea concretă, activitatea educativă teoretică, ideală neputînd decît să influențeze această reflectare, s-o accelereze și să-i imprime un caracter unitar ;

— elaborarea unui sistem științific de apreciere și de promovare a valorilor umane, bazat pe o cunoaștere aprofundată a caracteristicilor biopsihosociale concrete ale persoanei, o fundamentare științifică a sistemelor de norme și valori la care se raportează această acțiune și un control colectiv al promovării ;

— crearea unui climat psihosocial propice dezvoltării multilaterale a persoanei. Un asemenea demers ar presupune o acțiune îndeosebi pe planul mentalităților, în sensul înlăturării rutinei și conservatorismului, a tendințelor de tutelă, un control și o reglare conștientă a stărilor de spirit, demascarea impostorii, a falselor valori, asigurarea cadrului adecvat pentru afirmarea liberă a opiniilor, a unei confruntări loiale și deschise între membrii colectivităților umane.

PRAXIS ȘI SPERANȚĂ

DE

ALEXANDRU BĂDULESCU

Caracteristic epocii noastre este dispoziția spre o accentuare a organizării industriale și, consecutiv, spre folosirea cîștigurilor tehnico-științifice pentru ameliorarea condiției sociale. De aceea acțiunea umană capătă un semn particular, derivat direct al aspirației, niciodată mai lucide și mai ambițios direcționate, sprijinită de mijloace efective raționalizatoare, de a modera și într-o perspectivă, dorit neîndepărtată, de a eradica decalajele.

Atitudinea umanistă din toate timpurile a refuzat să admită ca legitimă o altfel de alcătuire a existenței sociale decît cea armonioasă, proporțional dispusă în întregul ei, în universalitatea umanității, cu o ierarhie firească, dedusă dintr-o funcționalitate rațională, intrinsecă și, deci, echitabilă. Din acest punct de vedere, discrepanța în ceea ce privește posibilitățile de acces la privilegiul unei manifestări constructive, libere, diferențele de statut social, impuse de o societate dezmembrată de proprietatea privată, au format obiectul unor reflecții filozofice, precum și al unor proiecte sociologice, inegale însă în ceea ce privește intemeierea lor științifică și axiologică.

Decalajul este gîndit în epoca actuală cu precădere în termeni informaționali și economici, uneori cu o predilecție, evident prejudicioasă, de a lumina doar terminațiile exterioare ale unei polarități profunde, dramatice a societății umane, ale acelei rătăciri, datorită posesiunii private, de la ipostaza normală a omului ca ființă integrală, creatoare.

Cu toate că uneori această analiză se cantonează precumpănitor pe domenii fragmentate, conducînd la viziuni parțiale, ea exprimă limpede o ambalare a spiritualității în direcția luării în stăpînire a unor modalități mai precise de a elibera societatea contemporană de povara structurilor încremenite ale trecutului. Acest fapt marchează o deplasare, în cuprinsul atitudinilor umane, a interesului spre cultivarea vocației *reflexive* și *proiective*, în defavoarea modalității „pozitive" de a evalua strădania cotidiană.

Rev. Filoz., **19**, 4, p. 453–459 București, 1972

Efortul teoretic de deslușire a înțelesurilor adînci ale evoluțiilor din aria lumii contemporane, de disciplinare a acțiunii, riscă însă, adesea, să se angajeze, în mod straniu, pe direcții disjuncte, deci într-un sens contrar încercărilor de fundamentare unitară a atitudinilor umane, de asigurare a coerenței rîvnite dintre acțiune și reflexie.

Paradoxul spiritualității epocii noastre, propunerea strategiei reci, calculate, în absența unui concept luminat asupra finalității sau, dimpotrivă, invocarea unei finalități ademenitoare, dar izvorîtă dintr-o neliniște confuză, apare mai evident dacă îl raportăm la poziția marxistă.

Trasînd liniile de perspectivă ale unei societăți asigurate, fără posesiune privată, în care lumea lucrurilor făurite de om să nu se mai poată întoarce ca o forță ostilă împotriva creatorului însuși, Marx a dezvăluit sensul real al *speranței* omului de a intra într-un *novum regnum*, de a-și structura prin *praxis* un mediu social viu, ferit de primejdia reificării.

Realizarea unei asemenea *reconstrucții integrale*, complexe, în coordonatele unei „umanități socializate", ce angajează nu numai compartimentele vieții economice, ci și resorturile intime ale faptei cotidiene, alcătuirea lăuntrică, spirituală a membrilor familiei umane reprezintă, în esență, intenționalitatea praxisului.

Ca *acțiune totală*, praxisul este o critică efectivă a așezărilor existenței sociale sub incidența unei predilecții *euristice*, însemnînd, așadar, o depășire hotărîtă a problematizărilor pur explicative ale prezenței umane în direcția descoperirii și, cu deosebire, a inventării soluțiilor pentru a o armoniza în articulațiile ei cele mai intime.

În acest mod, speranța nu mai apare ca un deziderat vag, ci ca un *orizont al împlinirilor proiectate* [1], ca o tensiune spirituală dublată de o străduință lucidă, programată a umanității în planul concretitudinii de a converti, după un model valoric superior, prezentul într-un viitor controlabil.

De aceea problema rolului acțiunii în viața umană prezintă o importanță majoră pentru considerația teoretică, în general, și pentru investigarea prospectivă în mod cu totul special.

Cît de însemnată este analiza acțiunii umane ca factor de instituire, devenit oarecum autonom și constelînd la rîndu-i structurile existenței sociale, o dovedește încercarea praxiologiei de a o cerceta în mod atent.

În această doctrină se face simțită aspirația spre elaborarea unei teorii a acțiunii eficiente, prin urmare, a unei *construcții logice* menită să cuprindă exhaustiv structura activă a existentului uman. Fără îndoială, acest tărîm ar reprezenta mai curînd bogăția relației productive și mai puțin a orizonturilor spirituale sau a fenomenelor discrete ale subiectivității fără de care, în ultimă instanță, nu ar putea fi îmbrățișată însăși viața socială în totalitatea ei.

---

[1] La Ernst Bloch, de pildă, *ontologizarea speranței* (tendință a lumii de a înlătura „lipsa", „privația") conduce la tăgăduirea funcției ei constructive. Deși se recunoaște, în mod corect, rolul speranței ca impuls al mișcărilor de eliberare, ca element al culturii umane, ea nu este disociată, în planul aspirațiilor, de gîndirea utopică, generatoare, în ultimă instanță, de iluzii. Înțeleasă ca „principiu secret" al lumii, speranța traduce, în fapt, teza spontaneității devenirii sociale. Funcția coordonatoare a speranței nu se poate constitui decît în raport cu acțiunea umană concretă, care urmărește obiective precise de restructurare a socialului.

O abordare cu totul întemeiată a funcţionalităţii acţiunii sociale, în cuprinsul căreia subzistă esenţial un ansamblu de disponibilităţi spirituale, trebuie să se cîrmuiască după criterii dialectice de examinare a datelor problemei. O atare investigaţie este cu atît mai imperioasă, cu cît determinările spaţiului existenţial din cîmpul fiinţării se împletesc organic şi profund cu dispoziţia spre autonomizare a organismului social şi cu dezvoltarea, adeseori sinuoasă, a spiritualităţii în funcţie de „voci" discrete şi greu de redat cu mijloace pur calculatorii.

★

Prima cerinţă care se impune, aici, analizei dialectice a rolului acţiunii, este de a se vedea care sînt structurile ontice la care este ea ataşată, pentru ca, ulterior, să se precizeze modalitatea transformării acţiunii în praxis, ce va aduce după sine şi o explicitare a contribuţiei unei spiritualităţi decantate pe făgaşul deontologiei marxiste la direcţionarea, dintr-o prospectivă, a dezvoltării sociale.

În acest context, ceea ce apare în mod cu totul pregnant, la un examen prim al dispozitivului acţional uman — ca *sistem* dinamic, istoric determinat, legat intim de continua expansiune a existenţei sociale, este cadrul lui triplu structurat.

Acţiunea poate fi înţeleasă, din punctul de vedere al statutului ei funcţional primar [2], ca un proces *in-formator* al existenţei vecinale sferei umanului de către subiect. Aceasta înseamnă, în fapt, „expulzarea" în exterior a posibilului implicat într-un existent punct-de-plecare şi „dirijarea" lui către conturarea unui alt existent, punct-de-ajungere.

Mi se pare că se impune, ca o consecinţă directă a acestei înţelegeri a procesului acţional, ideea că reperul funcţionalităţii lui este natura — prin care răzbat regularităţi ontice mai profunde — şi faţă de care omul s-a diferenţiat treptat printr-o primă şi esenţială dimensiune a sa — aceea de fiinţă a muncii productive şi a tehnicii.

Acţiunea se ataşează, aşadar, naturii — structură ontică vecinală — ce se manifestă stabil, ca un cadru clar circumscris în raport cu evenimentul istoric în genere, fiind înrîurită, în mod evident, în unele din aspectele ei marginale de caracteristicile concrete ale dezvoltării sistemului social.

Această constatare atrage după sine, în mod firesc, indicarea naturii ca fiind domeniul de *„definiţie"* al acţiunii şi, implicit, evaluarea ştiinţei şi a tehnicii ca modalităţi eminente de „aplicare" a potenţelor cosmice în „codomeniul" realizărilor civilizaţiei.

Trecînd , pe această bază, la deplierea structurii ontice de profunzime — *spaţiul ontologic de joc* — la care este ataşată acţiunea, observăm că ceea ce reprezintă resortul lui se poate exprima sumar prin conceptul de participare a esenţei şi a existenţei [3].

---

[2] „Sursa energetică" a sistemului acţional este, aşa cum rezultă din conceptul marxist asupra modului de producţie, mediul vecinal umanului. De aceea se poate considera că „dispoziţia-pivot" a acţiunii, care susţine, dealtfel, întreg eşafodajul aşezărilor sociale, este umanizarea ambiantului natural.

[3] Solidaritatea organică a esenţei şi a existenţei, exprimată prin conceptul de participare, satisface cerinţa dialectică a medierii şi invalidează astfel atît viziunea materialist-nemarxistă a determinării univoce, liniare, implacabile a existenţei de o esenţă în sine, localizată imanent, cît şi preferenţialitatea de nuanţă spiritualistă care consideră existenţa ca un

Fără a ne propune în rîndurile de faţă o analiză de fond a conceptului de spaţiu ontologic de joc, ne limităm la teza potrivit căreia acţiunea umană se îndreaptă direct asupra existentului şi acesta constituie „restricţia ei spaţială" şi subsecvent asupra posibilului, ceea ce reprezintă tocmai temeiul *libertăţii de joc.*

Desigur, sensul conceptului în chestiune ar putea fi analizat mai limpede dacă ţinem seama de ansamblul legităţilor care definesc laolaltă devenirea cosmică în care este încadrat sistemul social.

În această ordine de idei, este demn de remarcat că întreaga filozofie cu disponibilitate către analiza fundamentului fizical al umanului se lasă ademenită de ideea că străbaterea la nivelul fenomenului social a determinaţiilor naturale ar avea un caracter liniar [4]. Acest fapt, explicabil în absenţa conceptului marxist de praxis, a dus la elaborarea unor doctrine exterioare fenomenului uman şi irelevante sub raport teoretic.

Considerarea relaţiei dialectice dintre esenţă şi existenţă ar lumina faptul că dincolo de includerea sa în ordinea naturii, prezenţa omului înseamnă o vocaţie creatoare, o tendinţă neînduplecată de structurare a unei lumi a valorilor în care umanitatea să se regăsească pe sine, mai unită şi mai generoasă.

Din acest punct de vedere, restricţiile spaţiului ontologic par a căpăta un sens mai relativ, iar acţiunea tinde să se convertească în praxis, mulţimea actelor de instituire se configurează în direcţia deschiderii unor pasaje de ieşire în *cîmpul* înfăptuirilor [5], ca o a treia structură — *proiect de existenţă* — la care acţiunea aderă, „încoronînd" astfel anumite dispoziţii entelehice ale realităţii sociale.

Rezultă de aici că suprema dobîndire umană — acţiunea liberă, făptuitoare în cîmpul deschis al realizărilor performanţiale, depinde de relevarea anumitor *relaxări* ale spaţiului ontologic , deci a unor posibilităţi adiacente de împlinire a rostului lumesc al fiinţării umane, de folosire în cunoştinţă de cauză şi programată a mecanismului de *adecvare a esenţei şi a existenţei.*

Totodată, în acest fel, actelor de opţiune şi de evaluare, capricioase dacă le-am raporta la o viziune liniară a determinismului, li se conferă o motivaţie superioară, din punctul de vedere al împlinirii acestei cerinţe de adecvare, care domină lumea şi care, prin clarificări succesive, este menită să guverneze şi societatea umană.

★

---

derivat dintr-un orizont eidetic străin ei. *Mutatis mutandis,* în planul acţiunii umane istorice, adecvarea existenţei la esenţă nu este o ajustare a sistemului social la vreun elaborat speculativ, ci inovarea modalităţilor concrete de a statornici firescul — ca armonie a existenţei noastre empirice cu o esenţă deschisă, procesuală.

[4] Caracterul neliniar al manifestării umane în planul desfăşurat al istoriei rezultă din capacitatea sinergică a sistemului social, din funcţia antientropică a spiritualităţii umane. De aceea, în primul rînd , *însumarea* eforturilor şi *multiplicarea* mijloacelor acţionale pot produce efecte ce depăşesc media consacrată. În al doilea rînd, relativa autonomie a sistemului social determină o transcripţie sui-generis a cerinţelor inexorabile ale procesului natural în dispozitivul acţional. Dependent tot timpul de ceea ce a fost şi de ceea ce este deja, omul este un inovator, o fiinţă a luptei cu destinul.

[5] Dacă actul de instituire răspunde necesităţii imediate de ordonare a realităţii umane, *făptuirea* este, fără îndoială, un „memento" al demnităţii.

După cum rezultă din dezvoltarea teoretică de pînă aici, deşi acţiunea nu se identifică cu praxisul, funcţiunea ei, ajunsă la maturitate în cazul programului prognotic [6] — expansiunea existenţei conştiente pe „unda de ghidaj" a posibilului o conectează în mod concret de dinamica finalizată [7] a manifestărilor umane decisive, de sistemul structurant al potenţelor implicate în „actual", de optimizare a sistemului social.

Posibilul, decodificat prin cunoaştere şi *propus* acţiunii programate, orientează, printr-un mecanism de natură teleonomică, cadrele existenţiale prezente spre cele viitoare.

Funcţiunea esenţială a viziunii prognotice asupra posibilului constă în construirea unei relaţii *à rebours* de ajustare a etapelor devenirii istorice, faţă de o perspectivă-model, ceea ce conduce la trasarea căilor optimale de trecere din sfera cerinţelor imediate, acordate la mecanisme arhetipale ale structurii sociale, în cîmpul iniţiativelor mereu înnoite.

Ea exprimă clar măsura în care se pot intui şi concretiza modalităţi precise şi eficiente de „însuşire practică" a relaxărilor spaţiului existenţial în vederea „despresurării" treptate a fiinţei umane de sistemul instituirilor serializate, a căror forţă de inerţie se răsfrînge cominatoriu şi coercitiv asupra iniţiativelor de a folosi şansa luptei pentru reînnoirea mediului social.

Deşi programul prognotic vizează convertirea idealurilor în factori existenţiali de instituire, luarea în considerare a unui fragment istoric larg, creează automat baza unei norme elastice de opţiuni şi decizii, adaptabilă, aşadar, la imperativele superioare ale progresului social. Proiectarea în viitor a dexterităţilor omeneşti este de natură să îngrădească forţa de manipulare a fenomenului uman de către structurile reificabile ale prezentului şi, totodată, să atenueze autoritatea „deja instituitului".

Fiinţa umană se mişcă direct în *codomeniul* acţiunii, reprezentat de ansamblul cîştigurilor civilizatorii. Este evident, pe baza consideraţiilor de mai sus, că intenţionalitatea acţiunii este dirijată primordial de „bogăţia" prezentului. Sensul real al bogăţiei este dat însă de componenta informaţională a procesului acţional coordinată cu cea valorică.

Unitatea, în procesul acţional, a componentei axiologice cu cea cognitiv-informaţională explică, în esenţă, dispoziţia integrativă a făpturii umane, centrarea efortului, aderent la imediat, pe o dominantă majoră, urmărită în planul opţiunii fundamentale de asigurare a solidarităţii şi compatibilităţii dintre diferitele compartimente ale devenirii sociale.

Expresia nemijlocită a bogăţiei prezentului este capacitatea lui informaţională, faţă de care omul este, în orice etapă istorică, dependent organic. Totodată el se manifestă solidar faţă de componenta valoric-

---

[6] Prin acest termen am în vedere nu numai o explorare a viitorului pe baza evaluării posibilităţilor implicate în prezent, deci o extrapolare, o „proiectare la scară" ci, în primul rînd, o reglementare a suitei acţionale în vederea captării unor resurse de ordin practic şi spiritual, rezultate din integritatea sistemului social într-o secvenţă istorică cuprinzătoare.

[7] Sensul conceptului de *praxis* cu care operăm este echivalent cu cel de „practică. critic-revoluţionară" (teza a III-a despre Feuerbach). Pentru a indica calitatea de *homo faber* este pe deplin potrivită noţiunea de acţiune productivă, ale cărei temeiuri pot fi elucidate în termeni informaţionali, tehnici, economici etc. Marx a avut în vedere nu o reproducere de rutină a activităţii sociale, ci o *cotitură* în destinul uman, invocată atît de elocvent în credinţa profund raţionalistă a „educării educatorului".

atitudinală a procesului acțional, dar, de data aceasta, este vorba de o adeziune, deci, de adoptarea deliberată a unei conduite ce evoluează după semnele indicatoare ale unei înalte *conștiințe a datoriei*. Generate de dispoziția acțională, definitorie pentru existența conștientă, funcționînd oarecum separat, ca urmare a resfrîngerilor necorectate ale spațiului ontologic la nivelul ființării concrete, cele două componente *se pot unifica prin praxis*.

De aici se poate trage concluzia că civilizația umană poate oferi modalități de dobîndire a situației privilegiate în care activitatea laborioasă să sufere necontenit atingeri regeneratoare din partea „imperiului sacru" al valorilor care fixează atitudinile umane elevate.

Codomeniul acțiunii este supus unei amplificări și constructivizări permanente ce atinge, se pare, în epoca actuală un grad semnificativ pentru luarea în considerare a unor etaloane specifice de măsură a realizabilității *intenției melioriste* a procesului acțional. Independent de faptul dacă ne stă efectiv la îndemînă, în momentul de față, să precizăm un inventar al acestor etaloane [8], adecvate mutațiilor în cuprinsul existenței umane contemporane, putem doar să indicăm că măsura universală a acțiunii este și, fără îndoială, va rămîne *ordinul de noutate* pe care-l aduce prezența umană in-formatoare.

Orizontul însuși al sistemului social este dependent de transfigurarea treptată a codomeniului acțiunii pînă la relevarea limpede a *ceea ce este purtător al noului* și la luarea în posesiune a mijloacelor pentru promovarea lui calculată, ceea ce ne apropie de încheierea logică că deschiderea umanității către cîmpul înfăptuirilor depinde, în bună parte, de *așezarea pe baze științifice* a acțiunii. Aceasta este condiția necesară a efectivizării străduinței umane și a transformării acțiunii în praxis, conferind realizabilitatea programatică opțiunii umaniste fundamentale — eliberarea societății de alienare.

Unificînd disponibilitatea valorificatoare cu cea valorizatoare a procesului acțional, praxisul este *critica revoluționară a reificării*, ce conduce în mod necesar la exprimarea constructivă, creatoare a idealului comunist, ca model valoric acțional suprem, supraordonat oricăror modele particulare ce privesc programe prognotice de dezvoltare a civilizației.

Apare limpede, din acest punct de vedere, că praxisul este procesul „raționalizării" mediului uman prin care se împlinește astfel finalitatea istorică autentică a sistemului social, ce funcționează prin dublul statut al omului — *terminus ad quem* și *terminus a quo* — de a fi proiectat și edificat, pe un fundament nou, în condițiile civilizației comuniste.

Desigur, raționalitatea este însușirea esențială a omului ca sistem autoprogramator și orientabil spre „pasajele de fugă" din tărîmulr eificării în cîmpul ființării libere.

Lumea făurită de om are o raționalitate împrumutată, și aceasta explică, în parte, eventualitatea abaterilor de la firesc și generarea reificării. Această degradare a destinației instituirilor umane se instalează

[8] Ne referim, printre altele, la evaluarea posibilității de armonizare a interesului și a motivației individuale cu idealul colectivității, a convergenței acțiunilor din toate sferele vieții sociale la acest ideal, a capacității unui sistem social de a oferi cadrul propice descoperirii și folosirii factorilor spirituali redresori.

acolo unde existenţele sociale sînt private de pulsaţie interioară şi apar, raportate la „măsura" umană, ca răsfrîngeri palide ale esenţei.

Dimpotrivă, sistemul instituirilor sociale integrat în zone existenţiale mai largi, în sfera de cuprindere a finalităţii istorice şi, amendat prin praxis, în concordanţă cu aceasta, dobîndeşte o funcţionalitate robustă, precis direcţionată, slujind năzuinţei omului de a se manifesta plenar, neîngrădit.

*

Îndrumarea progresului românesc sub imperativul *dezvoltării multilaterale*, ca o corecţie continuă a dispozitivului acţional colectiv, reprezintă, în fapt, programarea speranţei în posibilitatea orientării dezvoltării sociale spre era întocmirilor bazate pe firesc.

Exprimînd conştiinţa comunistă a responsabilităţii faţă de destinul unei colectivităţi, „tezele din iulie" oferă modelul euristic şi strategic de conducere, continuu optimizabilă, a societăţii în raport cu valorile autentice ale umanităţii.

Document crucial, ce prescrie o propulsare energică a resurselor praxisului de reglare fiabilă a funcţionării organismului social, o activare a disponibilităţii de fermitate spirituală, el reprezintă *un proiect filozofic de existenţă* ca obiect al datoriei conştientizate şi al voinţei angajate.

Pe acest temei ne apare limpede că demnitatea umană, deopotrivă exprimată în cugetare şi în făptuire, îndeamnă atît la continuarea străduinţelor străvechi de a amenda condiţiile materiale de trai, cît şi la o mai adîncă reflexiune asupra perspectivelor spre care se îndreaptă societatea.

Această bivalenţă a ipostazei umane demne răspunde aspiraţiei lumii contemporane de a dirija avansul ştiinţific şi tehnologic, pe de o parte, în raport cu *exigenţele de creştere necontenită a eficienţei activităţii umane* şi, pe de altă parte, în raport cu o limpede *conştiinţă ecologică*, ce şi-a asimilat axiologicul ca un factor esenţial al ei.

Relaţia de recurenţă dintre aspectul apt de calculabilitate şi cel valoric al faptei umane este semnul victorios al „înseninării existenţiale", proiectată de umanismul marxist şi realizată gradual prin programul comunist de dezalienare a societăţii.

NOTE ȘI ASPECTE ALE CONȘTIINȚEI SOCIALISTE ÎN ETAPA ACTUALĂ

DE

ANETA BUSUIOC

Folosirea plenară a științei în întreaga viață socială și, îndeosebi, în conducerea societății, orientată în mod consecvent prospectiv în direcția realizării unui model comunist al dezvoltării sociale, pune în evidență *caracterul decisiv al factorului uman în* realizarea societății socialiste *multilateral dezvoltate, etapă obligatorie în drum spre comunism.*

Rolul hotărîtor al factorului uman în dezvoltarea multilaterală a societății socialiste românești ridică în centrul activității sociale problema formării și a dezvoltării continue a conștiinței socialiste. Într-adevăr, cantitatea și calitatea informației științifice și tehnologice, structura și dinamica sistemului de valori sociale, politice, morale ș.a.m.d., care orientează activitatea socială generală și contribuie la perfecționarea ei, necesită un înalt nivel de conștiință socialistă, fără de care nici nu poate fi conceput și realizat programul dezvoltării multilaterale a societății socialiste în țara noastră.

De aceea a și apărut în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate un moment în care mersul înainte, *capacitatea de a valorifica toate potențialitățile de dezvoltare ale sistemului socialist depind de capacitatea de a activiza inițiativa, simțul de responsabilitate și competența oamenilor*, un moment în care — după cum spune tovarășul Nicolae Ceaușescu — lărgirea orizontului de cunoaștere al maselor, atitudinea lor morală-civică devin condiție a dezvoltării și perfecționării întregii vieți sociale.

Acestei necesități a progresului nostru socialist îi răspunde *Programul Partidului Comunist Român pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste.* Acțiunile desfășurate pe baza acestui program sînt menite să exercite o influență hotărîtoare asupra structurii

Rev. Filoz., 19, 4, p. 461–465, București, 1972

şi dinamicii conştiinţei socialiste, asupra relaţiilor dintre existenţa socială şi conştiinţa socială în cadrul societăţii noastre socialiste.

Analizînd conţinutul etapei actuale de dezvoltare a ţării noastre [1], documentele de partid pun în evidenţă esenţialul cotiturii revoluţionare aduse de teoria marxist-leninistă a dezvoltării sociale : anume, că raporturile sociale, chiar dacă apar obiectivate, ca raporturi între oameni şi lucruri, între lucruri, sînt de fapt raporturi între oameni. Atunci cînd se construieşte societatea socialistă esenţialul constă în formarea unui om nou, a unui tip nou de umanitate, a unor raporturi noi între oameni.

Dezvoltarea socială este produsul activităţii oamenilor şi de aceea nivelul şi calitatea instituţiilor, raporturilor şi creaţiei materiale sau spirituale a unei societăţi depinde în mod hotărîtor de modul în care oamenii devin conştienţi de situaţia istorică şi de perspectivele dezvoltării pe care o pot înfăptui prin acţiunile lor conştiente.

După cum se ştie, materialismul istoric susţine că, *în ultimă instanţă*, existenţa socială a oamenilor determină conştiinţa lor socială. Acest proces de determinare nu poate fi însă înţeles ca o simplă relaţie cauzală, lineară, în care existenţa ar fi cauza, iar conştiinţa — efectul. Omul este o fiinţă care transformă şi-şi creează în mod conştient condiţiile sale de existenţă. El participă *ca fiinţă conştientă* în procesul practicii sociale. Conştiinţa lui intervine în activitatea sa practică, şi anume ca un factor de organizare, orientare şi perfecţionare a acesteia. Este evident astfel faptul că în *interacţiunea dintre existenţă şi conştiinţa socială*, momentul de existenţă (aspectul obiectiv şi obiectivat al practicii sociale) condiţionează în mod precumpănitor, dar nu ca o fatalitate ineluctabilă, modul în care oamenii devin conştienţi de ei înşişi în raporturile lor cu alţi oameni, cu toţi oamenii, cu lumea dată prin evoluţia proprie a naturii şi cu lumea — din ce în ce mai importantă — creată de societate (aşezări, produse materiale, tehnică, bunuri etc., precum şi creaţii spirituale, concretizate — acestea din urmă — în „obiecte" de artă, cărţi etc.). Adeseori, societatea sau clasele ei nu conştientizează *la timp* şi *pe deplin* totalitatea condiţiilor de existenţă şi, mai ales, totalitatea *posibilităţilor* de dezvoltare existente într-un moment al dezvoltării sociale. În acest sens se vorbeşte despre rămînerea în urmă a conştiinţei sociale faţă de existenţa socială. Aşa cum se subliniază în recentele documente de partid, construirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate poate fi frînată de o prea înceată şi parţială conştientizare de către întregul popor, a posibilităţilor de dezvoltare şi perfecţionare a vieţii noastre sociale, a sporirii ponderii resurselor umane în toate activităţile sociale. Constituie un merit, şi sub raport teoretic şi sub raport practic, faptul că Partidul Comunist Român a precizat limpede consecinţele dăunătoare ale concepţiei fataliste despre caracterul *obligatoriu* al rămînerii în urmă a conştiinţei socialiste faţă de existenţa socialistă. „Este ...necesar să nu ne mai închinăm în mod fatalist în faţa tezei că conştiinţa rămîne în urma dezvoltării bazei materiale, ci să înţelegem că dezvoltînd baza materială,

[1] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 14—15. Idem, *Semicentenarul glorios al Partidului Comunist Român. 7 mai 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 23; Idem, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei şi al activităţii politice şi cultural-educative. 9 iulie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, p. 34 şi urm.

avem posibilitatea — și trebuie să facem — ca conștiința să se ridice la nivelul bazei materiale și chiar să devină ea însăși o forță materială mobilizatoare..." [2]. Pentru că, „fără a nega cîtuși de puțin rolul esențial al forțelor de producție în dezvoltarea societății, noi pornim de la teza, de asemenea marxistă, că la rîndul ei conștiința poate exercita o puternică înrîurire asupra mersului înainte al societății, că ideile înaintate, cucerind masele, devin o uriașă forță materială a progresului" [3].

Conștiința umană are, în general, și o funcție anticipatoare, de proiectare a viitorului. Măsurile pe planul educației ideologice urmăresc tocmai activitatea conștiinței socialiste în plenitudinea funcțiilor sale, printre care și aceea de *a devansa* existența socială dată. Tocmai funcția anticipatoare a conștiinței sociale constituie o condiție necesară pentru *progres*. Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, cere, cum s-a arătat mai înainte, o activizare a capacităților de a descoperi, prin analiză și examen critic, și de a valorifica, prin competență și simț de răspundere, posibilitățile de autoperfecționare ale sistemului nostru socialist.

Conștiința socială, „viața spirituală a societății", are o structură complexă, diferențiată. Ea cuprinde, după cum se știe, conștiința politică, juridică, morală, filozofică, imaginea științifică asupra lumii, viziunea artistică și religioasă. Încă în raportul prezentat la Congresul al X-lea al P.C.R., tovarășul Nicolae Ceaușescu a subliniat că, în pofida diversității sale, conștiința socialistă este *unitară* în structura sa internă și, totodată, indisolubil legată de o consecvență în atitudine, ce se exprimă prin fapte servind în mod obiectiv perfecționarea societății și manifestarea plenară a individului. Măsurile prevăzute în domeniul activității ideologice și al educației, privind ridicarea în masă a indivizilor la nivelul unei conștiințe socialiste adecvate cerințelor etapei actuale, urmăresc *afirmarea unității, a coerenței interne a conștiinței socialiste* românești, prin intermediul asimilării, dezvoltării și aplicării creatoare a teoriei marxist-leniniste a dezvoltării sociale, care este, în același timp, prin soluția ce o schițează pe planul unității contradictorii individ-colectivitate, o teorie a existenței și condiției umane, o reflecție critică și revoluționară asupra destinului nostru ca individ, clasă, popor, națiune, omenire.

Structura, dinamica și nivelul conștiinței socialiste sînt categorii istorice care, în fiecare etapă, se concretizează în funcție de problemele practice și, în general, în nivelul de cultură și civilizație la care s-a ajuns. Conștiința socialistă se constituie astfel în fiecare moment al dezvoltării corespunzător cu exigențele și nivelul practicii sociale. Pentru a-și îndeplini rolul de orientare a activității sociale, conștiința socialistă a vremurilor noastre trebuie să asimileze — nu numai sub formă de mobil practic, ci și sub formă de model teoretic prospectiv și conceput în termeni operaționali — cerințele progresului. Ponderea teoriei, crescîndă

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare cu ocazia vizitei de lucru în județul Mehedinți*, în „Scînteia" din 17 septembrie 1971.

[3] Idem, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste. 3 noiembrie 1971* — , București, Edit. politică, p. 52.

în întreaga activitate socială, marchează și etapa actuală de constituire — mai ales la noua generație — și dezvoltare a conștiinței socialiste.

Emergența momentului teoretic în ansamblul activităților sociale și a conducerii lor răspunde și necesităților create de revoluția științifică și tehnică contemporană. Față de posibilitățile diverse și nu o dată contradictorii de folosire a rezultatelor și achizițiilor științei și tehnologiei actuale devine din ce în ce mai necesară, pe plan social, însușirea criteriilor de *evaluare socială*, umană a efectelor aplicării științei și tehnicii. Cu alte cuvinte, se impune o vastă și temeinică educație în teoria dezvoltării sociale, în științele sociale, în teoria marxist-leninistă. „Numai însușindu-și temeinic această concepție, metoda de analiză dialectică a fenomenelor — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu — , cadrele de partid și de stat vor putea înțelege bine atît legile obiective ale dezvoltării sociale, cît și noile tendințe și forțe care se afirmă și sînt în stare să asigure progresul societății omenești" [4]. Firește, a ne însuși marxism-leninismul, ca teorie și metodă, înseamnă a ne-o apropria ca gîndire „critică și revoluționară", eliminînd orice tendință de vulgarizare și dogmatizare. „A fi cu adevărat marxist-leninist înseamnă a fi un explorator îndrăzneț și experimentat al drumului nou pe care-l deschide omenirii socialismul și comunismul, un cutezător vizionar al zilei de mîine, pornind de la realitățile și cerințele arzătoare ale zilei de azi, precum și de la concluziile, generalizate pe plan teoretic, ale experienței de ieri și de azi" [5].

În lumina acestei exigențe de principiu, care marchează esențialul în măsurile luate în vederea dezvoltării conștiinței socialiste, vom puncta unele probleme de bază în cadrul diferitelor compartimente ale conștiinței sociale socialiste.

În domeniul *conștiinței politice*, opțiunea ireversibilă pentru socialism și comunism a întregului nostru popor presupune înțelegerea rolului crescînd al partidului și statului în conducerea ansamblului activității sociale, conducere ce se realizează în și prin extinderea și adîncirea democrației socialiste, a participării lărgite a maselor la luarea hotărîrilor și la controlul îndeplinirii lor, în lumina principiilor umanismului socialist. În același timp, intensificarea vieții internaționale solicită o conștiință vie a unității dialectice dintre politica internă și externă.

Conștientizarea răspunderilor politice implică o corespunzătoare *maturizare a conștiinței juridice*, în sensul intransigenței civice în aplicarea întocmai a legilor, prin care se asigură reglarea socialistă a relațiilor dintre oameni, din perspectiva raporturilor socialiste dominante în societatea noastră.

În acest context se ridică cu o ascuțime crescîndă problema asigurării caracterului socialist al relațiilor interumane în ansamblul lor, de la cele publice la cele private. Dimensiunea etică și odată cu ea *conștiința morală* reprezintă modalitatea în care individul își interiorizează principiile umanismului socialist și prin convingere, stimulată de intervenția opiniei publice, le transformă în program de viață, în criterii ale activității sale cotidiene. Calitatea morală a oamenilor devine hotărîtoare în

---

[4] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice... 3 noiembrie 1971* —, p. 30.

[5] *Ibidem*, p. 31.

momentul în care perspectivele perfecționării societății și a conducerii ei depind de gradul de competență, inițiativă și responsabilitate a fiecăruia și a tuturor.

Înțelegerea, dar mai ales stăpînirea și soluționarea problemelor complexe ale vieții socialiste contemporane determină, cum am arătat mai înainte, o creștere a ponderii momentului teoretic, ceea ce se exprimă prin *dezvoltarea conștiinței științifice și filozofice*, ca modalități de a conștientiza, la acest nivel, lumea omului de azi și problemele sale de existență. Bineînțeles, aici trebuie remarcat faptul că documentele partidului nostru privesc educarea conștiinței filozofice și științifice nu ca un scop în sine, ci ca o modalitate de a așeza activitatea umană pe temeiuri care-i asigură maximum de eficiență nu numai sub raport tehnic, economic, ci și sub raportul potențării umanizării omului și a ambianței sale. Promovarea unei concepții științifice despre lume atrage după sine o continuă *restrîngere* a ariei de influență a *conștiinței religioase* și, în general, a misticismului, aspect al spiritualității care evident *nu intră în structura conștiinței socialiste*.

În sfîrșit, dar nu în ultimă instanță, omul societății socialiste își apropie condițiile sale de existență nu numai sub raport practic (economie, tehnică), teoretic (științe, filozofie), ci și „practic-spiritual". Orientarea generală în artă constă, în esență, în apelul de a crea și a trăi în formele de sensibilitate proprii umanismului socialist.

Cerințele făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate accentuează, evident, unele componente ale conștiinței socialiste într-o unitate organică a acestora. În același timp însă, au apărut noi exigențe și în privința *dinamicii* spiritualității proprii noii formațiuni sociale. Într-o lume în plină transformare, colaborarea și competiția internațională impun o firească accelerare continuă a progresului nostru socialist. Ea se reflectă, pe planul conștiinței socialiste, prin necesitatea depășirii ritmurilor încete și a exigențelor minimale, promovînd, în dezvoltarea conștiinței socialiste, un dinamism ascendent.

Această dinamică în continuă creștere a conștiinței socialiste reprezintă nu numai *rezultatul* progresului de pînă acum, dar și condiția absolut necesară a menținerii și accelerării acestui progres. Prin însăși dinamica lor, conștiința și existența socialistă își afirmă contemporaneitatea cu marile transformări ale epocii noastre, care modifică, fundamental, însuși modul de existență al oamenilor.

CONDIȚIA REALISTĂ A ARTEI

DE

ADRIAN RĂDULESCU

„...realismul nu presupune impunerea unor tipuri și șabloane în artă, ci deschiderea căilor spre o artă înfloritoare".
NICOLAE CEAUȘESCU

Un mare număr de oameni de artă și cultură (creatori sau teoreticieni) și-au expus la noi, în ultima vreme, opiniile asupra realismului, asupra orizonturilor ideologice și estetice propice creației noastre artistice, în străduința continuă a acesteia de a exprima mai măiestrit, mai atractiv și mai valoros realitățile existenței și gîndirii, ale trăirii și ale activității omului societății noastre socialiste.

În mod firesc, încercările de a elucida unele condiții generale ale apariției unor opere de o deosebită împliniri artistică și rezonanță socială au propus, deseori, soluții diferite în raport cu perspectivele de apreciere ale relației dintre artă și realitate, cu modalitățile expresive și semnificative agreate de opinenți, cu părerile lor despre corelația determinărilor individuale și sociale în creația artistică, despre emanciparea și gradul de receptivitate al publicului etc. Un exeget amator de clasificări ar putea împărți totuși marea majoritate a acestor opinii în două categorii distincte, adesea polemice: una, centrată în jurul ideii că o artă realistă ar presupune reflectarea „fidelă" („fidelitate" apreciată, de obicei, dintr-o perspectivă „mimesistă") în imagini recognoscibile tematic și simbolic a realității; alta, legînd realismul artei de chemarea artistului de a-și rămîne fidel lui însuși, de a-și exprima universul său interior. Plecînd de la astfel de considerații asupra realismului, s-ar părea că universul problematicii acestuia s-ar confunda cu cel al „reflectării", iar cele două poziții de înțelegere a creației artistice realiste n-ar face decît să reia în noi ipostaze estetice și ideologice vechea polemică dintre „mimesiști" și „antimimesiști" sau, într-un sens mai restrîns, dintre adepții figurativismului și cei ai nonfigurativismului.

Rev. Filoz., 19, 4, p. 467–483, București, 1972

Desigur, privite în sine, ambele „poziții" unilateralizează diversitatea posibilităților creației artistice realiste, fiind pasibile de dogmatism; dealtfel, din punct de vedere estetic, ele vizează condiția realismului doar în măsura în care acesta implică (simbolic, tematic, semnificativ) probleme specifice dezbaterilor asupra caracterului reflectoriu al operei de artă. O sinteză a „axiomelor" cele două „poziții" într-o idee de tipul: „Pentru a crea o operă realistă, artistul trebuie să reflecte fidel realitatea și în același timp să se exprime fidel pe sine", are, desigur, o sferă mult mai mare de cuprindere a adevărului asupra caracterului reflectoriu al artei realiste, dar ea (ideea „sintetică") rămîne încă prea abstractă pentru a putea deschide un drum teoretic, adecvat și specific înțelegerii concrete, complexe și diferențiate a unei relații de o imensă subtilitate, diversitate și individualitate, cum este cea dintre artă și realitate.

„Sinteza" celor două „poziții" poate reprezenta o calificare „realistă" și concretă a realismului operei de artă abia atunci cînd îi asociem deliberarea, cu valoarea de răspuns: „Depinde CINE reflectă fidel realitatea și depinde CINE își rămîne fidel sieși". Fiindcă însăși *valoarea de cunoaștere a operei de artă este o creație a artistului*, a talentului individual și nu o simplă „reflectare fidelă" (general-accesibilă și cu aceleași posibilități valorice) în care creația ar fi doar mijlocul cunoașterii și nu însuși fundamentul posibilității ei. Sublinierea substratului de creație artistică pe care se întemeiază valoarea de cunoaștere a operei de artă deschide posibilitatea (atît de necesară) înțelegerii diferențiate în raport cu genurile, stilurile și modalitățile de expresie artistică, a faptului că o operă de artă aduce și poate aduce și o cunoaștere specifică, pe măsura trăirilor cotidiene, a realității, dar că în același timp și, în primul rînd, *opera de artă reprezintă ea însăși un „obiect" al cunoașterii și trăirii*, mai direct sau mai discret „transparent" pentru obținerea unor informații pertinente asupra realității, în existența sa istorică, naturală. Avînd sau nu motive reale, existente ca atare în realitate, imaginile artistice, prin însăși deliberarea asupra existenței unor similitudini cu motiv care să-l fi „inspirat" pe artist, devin un prilej de interpretare a realității, de căutare a „artisticului" în viață și, prin aceasta, un prilej de cunoaștere și de înțelegere a vieții.

Considerarea modernă a conceptului estetic de realism a fost puternic delimitată de contribuțiile mai recente ale celor care au susținut un „realism fără margini" (plecînd de la identificarea acestuia cu valoarea artistică și umanismul operei de artă), sau a lui Aragon (pentru un„ realism deschis", dată fiind diversitatea cultural-istorică și ideologic-umanistă a posibilității artei de a exprima realitatea), Georg Lukács pentru compatibilitatea dintre realism și elementele de fantastic, de fantezie ale operei de artă, datorită specificului „antropomorfic" și „antropocentric" al reflectării artistice) ș.a.

Prezentă și în marea majoritate a discuțiilor purtate la noi asupra realismului, această considerare modernă a realismului este întemeiată în principiu pe ideea unei distincții între „condiția reflectorie" și „condiția realistă" a operei de artă, caracterul reflectoriu al artei fiind, în mod greșit, apreciat ca „mimesis", „figurativism" etc. Cum însă esteticii marxiste îi rămîne specifică considerarea generală a artei ca o reflectare

a realității, critica unei accepții dogmatice (de largă și tradițională circulație) a concepției materialist-istorice asupra caracterului reflectoriu al artei mi se pare de o deosebită importanță în dezbaterea de pe poziții marxiste a relației dintre „realism" și „reflectare".

Este vorba despre confundarea teoriei materialist-istorice a artei, ca reflectare a realității, cu norma estetică a „mimesis-ului", referitoare la stabilirea unei legături directe între valoarea artistică a unei opere și figurativismul imaginilor ei (deși „mimesisul" însuși a cunoscut interpretări sensibil diferențiate de la Aristotel la Boileau și de la Lessing la Georg Lukács). Spre deosebire de „mimesis", teoria marxistă a artei ca reflectare a realității nu impune norme estetice (figurativiste) operei de artă, ci, dintr-o perspectivă sociologică, materialismul istoric explică doar faptul că o anumită artă, integrată fiind unei anumite conștiințe sociale, se află (deopotrivă prin originea și specificul creației ce o exprimă, cît și prin aprecierea valorii și semnificațiilor ei) în relație cu o anumită existență socială pe care, în ultimă instanță, o exprimă, în măsura în care conștiința socială exprimă existența socială. În virtutea legii sociologice, generale și obiective, potrivit căreia existența socială determină într-o măsură hotărîtoare caracteristicile și evoluția conștiinței sociale, arta reflectă realitatea indiferent dacă artistul este inspirat sau nu de un motiv real, dacă opera are o modalitate de expresie figurativă etc. Orice operă de artă, pe care istoria a cunoscut-o și o va cunoaște de acum încolo, este și va fi întotdeauna o reflectare a realității, a existenței sociale în care a apărut. „Fuga" artei de realitate nu contrazice această lege sociologică generală, deoarece, în acest caz, cauza acestei „fugi" este tot o realitate.

Din această confuzie a unei legi sociologice generale cu un „cod" de norme estetice s-a ajuns la concluzia falsă (ce a circulat o bună perioadă de timp) că estetica marxistă ar respinge ca nevaloroasă arta ce apelează la alte modalități de expresie decît cele figurative. Pentru „susținerea" acestei confuzii a fost necesar un întreg cortegiu de (false) argumente, oscilînd între sociologism-vulgar atunci cînd era vorba de determinările sociale ale artei și superficialitate-dezinformantă atunci cînd se cereau referiri la istoria fenomenului artistic-concret, cu atît mai mult cu cît, chiar în acea perioadă, așa-zisul „avangardism" artistic „decadent" și burghez adusese exemple dintre cele mai elocvente asupra posibilităților sale de angajare, de exprimare a unor idealuri sociale, politice, naționale etc. dintre cele mai progresiste, iar unii dintre artiștii „avangardiști" erau chiar adepți declarați ai marxismului. Astfel, confundarea unei legi sociologice cu referire la artă (dar care nu-i impune nici un fel de rigori estetice creației artistice) cu norma estetică restrictivă a „mimesisului" a putut servi ca motiv de reproș denigratorilor marxismului, aducînd, în același timp, destule prejudicii desfășurării talentelor, (circulației unor valori de profundă semnificație socială și umanistă ale artei universale și naționale, îmbogățirii artei cu valori noi originale). În măsura în care acestea nu se integrau figurativismului erau declarate „contrare" idealurilor marxiste despre artă și etichetate drept manifestări ale „decadentismului burghez" etc. (ne putem aminti, de pildă, că însăși opera lui Brîncuși, cel mai universal dintre artiștii noștri, n-a fost scutită de asemenea etichetări).

Unele încercări de a cantona caracterul reflectoriu (şi de aici, uneori, realismul şi angajarea artei) la un număr restrîns de modalităţi de expresie artistică au căutat să se „sprijine" şi pe utilizarea (neadecvată, bucheristă) a unor exemple notorii folosite de clasicii marxism-leninismului. Exemplele, pe lîngă vina de a fi nepermis de mult generalizate, erau depăşite de evoluţia fenomenului artistic şi cultural-ştiinţific, fiindcă — dincolo de caracterul ei istoric şi estetic limitat — , o comparaţie, cum este, de pildă, cea între proza lui Balzac ori a realiştilor englezi şi gîndirea social-economică contemporană lor, nu trebuie înţeleasă doar ca o subliniere de către clasicii marxismului a calităţii de document istoric a reflectării realităţii în proza scriitorilor amintiţi, ci şi ca un reproş, ca o critică la adresa caracterului neştiinţific, „nerealist" al operelor social-economice din acea vreme. Astăzi, o asemenea competiţie a puterii de „reflectare" între beletristică şi literatura ştiinţifică de specialitate ar fi, desigur, întru totul hazardată şi chiar ridicolă. Comparaţia ne aduce însă un mare argument în demonstrarea caracterului istoric, schimbător, al sensurilor reflectării artistice şi al aprecierii ei în strînsă legătură cu evoluţia celorlalte forme ale conştiinţei sociale, ale ştiinţei şi culturii.

Dacă, prin fundamentarea sa în potenţele de creaţie ale artistului, valoarea reflectorie a unei opere îşi dezvăluie condiţionarea sa individuală, prin influenţa evoluţiei ştiinţei şi culturii asupra creaţiei şi aprecierii caracterului reflectoriu al operei de artă, sensurile reflectării se arată a fi puternic influenţate de nivelul cultural-ştiinţific al societăţii, de posibilităţile omului de a transforma atît natura, cît şi condiţiile propriei sale existenţe. În ceea ce priveşte relevarea influenţei evoluţiei cultural-ştiinţifice a societăţii asupra artei şi a relaţiilor imagistic-semnificative ale acesteia cu realitatea, este necesară, desigur, o mare subtilitate şi nuanţare pentru a nu se ajunge la explicaţii forţat sociologizante sau scientizante, dăunătoare atît înţelegerii prezentului valoric, cît şi potenţelor de obiectivare valorică viitoare ale creaţiei artistice. Pe asemenea aprecieri denaturate ale relaţiilor dintre evoluţia artei şi cea social-culturală s-au bazat, de pildă, consideraţiile privind stabilirea unei legături directe între evoluţia istoric-progresistă a societăţii şi progresul valoric al artei sau ideea utilizării de către pictura cubistă a „spaţiului cvadridimensional", uitîndu-se că acest „interval spaţiu-timp" este un model logic şi nu o figură geometrică în genul cercului, triunghiului, sferei sau piramidei din geometria euclidiană. Dealtfel, un anume „scientism" prost înţeles circulă şi astăzi în teoria artei contemporane ca un fel de „demitizare" a talentului şi inspiraţiei de excepţie, susţinînd „raţionalizarea", posibilitatea dobîndirii — prin metode deliberativ-ştiinţifice sau prin mijloace tehnice de accesibilitate generală — a originalităţii şi valorii artistice. Uneori această atitudine ştiinţifizantă este împinsă atît de ostentativ împotriva talentului şi inspiraţiei (catalogate ca idei de sorginte romantică, „depăşite" astăzi), încît te întrebi dacă nu cumva, din motive lesne de înţeles, ea este o invenţie a artiştilor lipsiţi de talent sau obsedaţi de clasicele complexe de inferioritate pe care nu o dată artiştii le-au simţit în faţa oamenilor de ştiinţă. Astăzi se întîmplă adesea ca încercările unor artişti de a concura sau de a asimila metode tehnice-ştiinţifice să-ţi trezească un sentiment care, atunci cînd nu este dinamizat de uimire, decade în ironie şi compasiune : un carton,

deasupra pulbere de fier colorată, contemplatorul mișcă un magnet sub carton și apare „tabloul", care nu este operă abstracționistă, așa cum pretinde autorul, ci reflectarea cea mai fidelă și mai didactică a manifestărilor (e drept... colorate) ale magnetismului. Să ne folosim deci de acest exemplu pentru a susține că, în sine, reflectarea oricît de exactă ar fi nu reprezintă ceva ce ar implica în mod direct realismul, ci că de *o deosebită importanță pentru „convertirea" reflectării în realism este faptul ca ea să implice, pe de o parte, creația, obiectivitatea talentului artistic, iar pe de altă parte un motiv al reflectării, el însuși pasibil de o profundă interiorizare a umanului.* Acest „motiv" poate fi la fel de bine un obiect cu permanență istorică-naturală și spiritual-interpretabilă (lucruri, fapte, idei de circulație și de accepție generală, stări de spirit comune etc.) sau un motiv imposibil de receptat într-o formă reală, dispărînd, variind odată cu evoluția existenței și conștiinței sociale sau individuale (sentimente, viziuni, atitudini, dispoziții și interpretări ale lumii, idealuri depășite ca idealuri prin realizarea lor istorică etc.). În situații în care motivul real al unei opere de artă nu beneficiază de o existență de sine stătătoare, posibil de recunoscut printr-o anumită formă receptabilă de simțul comun sau acceptată ca adevărată prin convenții științifice, juridice, etice etc., este inoportun să se mai pună întrebarea asupra caracterului figurativ sau nonfigurativ al „reflectării", adevărul acestei reflectări fiind nu o problemă de originare simbolică, ci de finalizare semnificativă a operei, ținînd de acea putere de convingere și influențare specifică oricărei imagini artistice valoroase. Luată în sine, îndoiala contemplatorului asupra adevărului „informațiilor" cuprinse într-o operă nu se leagă direct de conformitatea acestora cu realitatea, ci de talentul artistului, această îndoială fiind în primul rînd un semn al lipsei de realizare artistică a operei în discuție. Putem interpreta în acest sens și definiția artistului ca unul „care știe să mintă fără să se cunoască", dată de Aristotel. *Realismul reflectării se arată a fi un reflex nemijlocit al valorii talentului individual, comparația imaginii artistice cu realitatea fiind făcută prin intermediul puterii de obiectivare creatoare pe care opera de artă o include.* Astfel pentru a putea susține realismul unei opere, reflectarea trebuie să aibă puterea de a convinge, puterea depinzînd, după cum arătam, de valoarea talentului individual.

Am vorbit pînă acum despre faptul că teoria marxistă asupra caracterului reflectoriu al artei demonstrează faptul istoricește verificabil că orice operă de artă, indiferent de genul artistic și de modalitatea de expresie ce o îmbrățișează, reprezintă, în ultimă instanță, asemenea oricărei creații omenești, o reflectare a realității în care a fost creată, a condițiilor materiale și spirituale, social-ideologice și cultural-științifice, a istoriei artei în care ea însăși se integrează și pe care ea însăși o susține și o întemeiază prin valoarea ei. Plecînd de la ideea că legea sociologică a materialismului istoric ce implică și arta în definirea relațiilor dintre existența socială și conștiința socială nu trebuie confundată cu norma estetică a „mimesisului", se poate elucida mai ușor faptul că *nici reflectarea artistică (materialismul istoric se referea principial la o reflectare sociologică a realității în artă) nu trebuie confundată cu „mimesisul", posibilitățile extrem de variate ale artei de a exprima reali-*

tatea depășind limitarea mimesistă la modalitățile de expresie figurativiste și neimpunînd inițial și obligatoriu posibilitatea unei comparații sau similitudini simbolice riguroase între imaginea artistică și imaginile comune sau științifice ale realității.

Schematizînd, am putea distinge două dimensiuni ale reflectării realității în artă : una, provenind de la ceea ce realitatea îi „impune" legic, obiectiv artei, caracteristici concret-istorice ale operei a căror „esență" istorică se dezvăluie tot mai puternic odată cu trecerea timpului ; alta, „implicată" în natura de comunicare estetică a creației artistice însăși, depinzînd de idealurile estetice ale artistului, de modalitățile de expresie ale operei de artă etc.

În cadrul primei dimensiuni, referitoare la reflectarea „prin sine" a realității asupra artei, la determinantele sociale ale creației artistice, pot fi distinși o serie de factori, ca : mediul uman cu relațiile lui social-economice și ideologia lui specifică, politica statului față de artă, mijloacele materiale oferite creației artistice, atitudinea tradițională față de artă și artist etc. În cazul celei de-a doua referitoare la „asimilarea estetică" prin creație a realității, caracteristicile „reflectării" se definesc prin anumite norme și principii, orientări și programe estetice, gusturi, idealuri, preferințe și, desigur, înainte de toate, prin personalitatea artistului.

Reflectarea „veridică" a realității, propusă artei noastre în deceniul al șaselea prin „realismul socialist", viza de fapt nu atît realitatea socială, concretă, cît interpretarea ei din perspectiva transformărilor ce urmau abia să se realizeze și a optimismului de clasă, de unde și o suprapunere, în operele de artă, a imaginii idealului realității peste imaginea realității reale, „suprapunere" datorită căreia, apreciind astăzi unele opere create în acea perioadă, le calificăm ca „idilice" sau „apologetice". Reflectarea era legată deci nu atît de prezentarea unei imagini reale a realității, cît de idealurile devenirii ei. Acest tip de „reflectare veridică" a realității, în conținut ideală, legată de adevărul umanist și progresist al unor idealuri sociale, în formă împrumutînd hainele de toate zilele ale realității (pentru a convinge, a lăsa impresia realizării și actualității celor prezentate), ar putea fi comparat, dintr-un punct de vedere strict estetic, cu „realismul" sau „figurativismul" (dacă se poate spune așa, atunci cînd prototipul real al modelului artistic nu există) picturii religioase, unde personajele divine sînt prezentate cu chipuri omenești, cotidiene.

Dacă reflectarea artistică însăși nu se identifică cu aderarea la principiile unei estetici a „mimesisului" sau figurativismului, atunci nici *figurativismul expresiei artistice a unei opere nu poate determina, în mod direct, realismul acesteia.*

Ideea (unor exegeți) de a se renunța la unele concepte estetice „compromise în perioada dogmatică" nu mi se pare cea mai potrivită, de vreme ce prin însăși perisabilitatea și îmbogățirea simultană cu noi accepții, pe care conceptele le suportă cu trecerea timpului, este mai ușor să reevaluezi un concept „vechi" decît să introduci unul nou.

Este adevărat că noțiunea de „reflectare" este parcă mai aproape de oglindă decît de om (și că noțiunea de „exprimare" ar fi poate mai adecvată), dar atît timp cît nu-l confundăm cu „mimesisul", conceptul de „reflectare", cel mai „compromis în perioada dogmatică", se dovedește deosebit de util și operativ în explicarea fenomenului artistic — o dovadă putînd-o constitui chiar faptul că înseși discuțiile asupra realismului s-au purtat din perspectiva unei accepții sau alta a reflectării (de sine sau a realității exterioare). Teoria despre reflectarea artistică, care ar fi, spre deosebire de cea științifică, o „dublă reflectare" (de ce nu triplă, cvadruplă ș.a.m.d.) și care lasă să se înțeleagă că ar exista o anterioritate în timp a imaginii științifice față de cea artistică (pe care aceasta ar „prelucra-o" prin sentiment, prin talent, interiorizare etc.) poate fi acceptată ca adevărată cu referire la modalitatea de creație a unor artiști individuali (poezii, tablouri etc., avînd motive luate din științe, istorice etc.), din punct de vedere estetic fiind însă inoportună, în contradicție cu raportul istoric real dintre artă și știință. În cadrul acestui raport, „reflectarea" artistică a lumii a premers-o și a inclus-o de obicei pe cea științifică (nu citez aici decît pe Vico, Rousseau, Marx sau Engels, Lévy-Bruhl). A spune că opera de artă include o „dublă reflectare", înseamnă a estompa natura ei de produs ideal al unei creații specifice, a lăsa să se înțeleagă că ea ar fi o simplă „sensibilizare" a unor informații obținute prin cunoașterea științifică sau comună.

Aprecierea conceptului estetic de „reflectare" trebuie făcută în raport cu istoria concretă și idealurile artistice, ideologice, sociale și naționale pe care imperativul „reflectării" le-a servit și nu doar dezavuîndu-l inițial ca pe o normă estetică restrictivă : la noi, de pildă, în secolul trecut, concepția despre menirea artei de a fi o oglindă a realității („arta îi o oglindă" — Mihail Kogălniceanu) a jucat un rol inestimabil în orientarea artei noastre pe traiectorii originale (național și estetic), știut fiind faptul că o bună parte de timp traducerile și imitațiile după modele străine deveniseră preponderente în literatura noastră.

Înțelegerea și aprecierea „realistă" a raportului dintre artă și realitate presupun întotdeauna o perspectivă concret-istorică atît în operarea cu principii estetice generale, cît și în „generalizarea" noilor corelații descoperite. Astfel înțeles, cu diferențierile specifice de la un moment istoric și estetic la altul (în continuă și dinamică raportare la specificul relațiilor artistice și culturale, ideologice și sociale, la personalitatea individuală a artistului creator și a operei sale), realismul se arată a fi nu o orientare artistică general-restrictivă (prin norme estetice și granițe de temă sau semnificație), ci un permanent stimul spiritual al împlinirii talentului.

Fiindcă, deși în chip definitoriu talentul presupune „izvorul bibliotecii" (informarea cultural-artistică și filozofică-științifică), creșterea și formarea de sine a artistului se produce totuși la „izvorul realității", a cărei „prezență", indiferent de natura și expresia operei, contemplatorul o „simte", apreciind în raport cu profunzimea general-umană și calitatea de excepție a acesteia, valoarea artistică a operei. Indiferent de proeminența lor, „artiștilor livrești" istoria artei nu le-a rezervat nici-

odată un „mandat valoric" de prea lungă durată. Din perspectiva „izvorului realității", creația artistică s-ar defini ca posibilitate a artistului de a-și ridica prin talent originea sa reală la nivelul unui ideal estetic de trăire și înțelegere a lumii și de a face din conștiința sa de ins excepțional al societății un model umanist propus elevației și devenirii de sine a spiritualității sociale.

Ceea ce a lipsit în foarte mare măsură discuțiilor despre realism (și, paradoxal, ele au aparținut cu preponderență creatorilor de artă) mi s-a părut a fi și sublinierea atît de necesară a faptului că *realismul nu este o invenție a esteticienilor, ci o creație a artiștilor înșiși, mai precis, o dimensiune intrinsecă și definitorie a valorii artistice, a artei valoroase* pe care orice stat și-o dorește și cu atît mai mult un stat socialist pentru care omul multilateral dezvoltat reprezintă nu numai un ideal, ci și o lucrare prezentă de continuă afirmare și recunoaștere.

Teoreticienii, esteticienii, criticii de artă pot cunoaște doar orizontul ideatic, general al posibilităților ideologice și estetice deschise valorii artistice realiste, crearea concretă și individuală a acesteia rămînînd un privilegiu al artistului, singurul care știe cum anume trebuie creat realismul operei sale. Provenind nu dintr-o simplă „aplicare" a unor norme estetice, care ar „impune" sau ar „sugera" inițial expresia, forma, stilul, semnificațiile necesare operei realiste, ci fiind rezultatul obiectivării intime a talentului creator, realismul operei de artă presupune și pretinde originalitatea și spontaneitatea, imprevizibilul și ineditul intrinseci oricărei creații artistice.

Dacă putem atribui calitatea de a „reflecta" realitatea și unei opere nerealizate artistic, calificativul realismului rămîne întotdeauna un corelativ direct al valorii artistice... „Reflectarea", după cum arătam, include, pe de o parte, „impunerea obiectivă" de către realitate a unora dintre caracteristicile ei asupra operei de artă, iar pe de alta, tendința subiectivă (dar intrinsecă și permanentă a creației artistice) de a comunica ceva, acest ceva fiind în cele din urmă, mai direct sau mai indirect, (originar sau prin negarea imaginară a originii) un rezultat concret sau produs fantastic (al unui proces concret și organic definibil — visul, reveria etc.), un element integrat sau integrabil realității. Dincolo de această „reflectare" specifică artei, *realismul unei opere se verifică prin posibilitatea acesteia de a se integra în conștiința realității*, de a răspunde exigențelor umaniste ale acesteia, de a-i propune idealuri, trăiri și viziuni capabile să-i aducă omului înțelegerea existenței și devenirii sale de sine, să-i propună, în plan imaginar, o posibilitate de rezolvare și apreciere a importanței sau a lipsei de importanță, a contradicțiilor sale etc. Delectarea nu este doar o haină estetică a acestor stări de spirit, specifice contemplării artistice, ci însăși modalitatea (posibilă prin intermediul obiectivării creației artistice) de a fi informat și de a medita asupra lor, de a retrăi opera de artă ca pe un element imaginar al propriei biografii. Astfel, dacă reflectarea artistică poate fi discutată și numai în limitele relației dintre realitate și opera de artă (în complexitatea simbolică-semnificativă a acestei relații), realismul presupune o nouă perspectivă

de apreciere a operei de artă, aceea a circulației și valorizării ei sociale, a contemplării și a prețuirii sale de către public (proces ce include atît capacitatea de a impresiona și a influența conștiința publicului în sensul idealurilor umaniste ale „spiritului realității", cît și calității artistice necesare operei în acest sens).

O tendință greșită a discuțiilor actuale despre realism mi s-a părut a fi și reducerea problematicii acestuia (pe urmele unui obicei mai vechi) la sfera unei metode de creație, metodă ce a urmat a fi explicată de opinenți în raport cu aderarea lor la una sau alta dintre cele două „poziții" ale înțelegerii „reflectării" artistice (a reflecta fidel realitatea; a-ți rămîne fidel ție însuți); fapt curios, de vreme ce se știe că *impunerea oricărei „metode de creație" devine pasibilă de dogmatism* (dogmatismul fiind criticat chiar în multe dintre aceste articole). Cine anume putea să-i indice precis artistului cum să „reflecte fidel" realitatea, cînd însăși această reflectare se poate manifesta într-o infinitate de forme și stiluri neprevăzute? ! Și iarăși, cine ar putea aprecia cînd și-a rămas fidel artistul lui însuși (și cînd nu), de vreme ce el singur poate aprecia doar de unde începe „eul" său căruia merită să-i rămînă fidel fără a dobîndi, prin aceasta, certitudinea valorii viitoarei sale opere? Atît *timp cît „metoda* de creație a artei realiste" este (asemenea oricărei metode care nu vrea să devină la un moment dat frenatorie afirmării talentului) o problemă individuală a creatorului însuși, singura certitudine generală în „realismul" metodei rămîne faptul ca artistul să fie cuprins de spiritul realității, să aibă o concepție capabilă de a înțelege și interpreta realist lumea, să cunoască în așa măsură realitatea de interes a operei sale încît s-o poată exprima, exprimîndu-se pe sine însuși.

Mai mult decît orice altă dezbatere asupra specificului unor concepte estetice (și deopotrivă asupra unor concepte aparținînd altor domenii teoretice), *o discuție asupra realismului nu trebuie să rămînă la nivelul unor aprecieri teoretice, abstracte, ci, pentru a fi operative și realiste, aceste considerații se cer a fi corelate mereu cu situația actuală a artei noastre, cu sugerarea posibilităților de optimizare a condițiilor și cadrului favorabil promovării, circulației și valorizării operei de artă.*

Alături de *dimensiunea actualității* (în complexitatea sensurilor sale) pe care o include prin însăși numirea lui, realismul operei de artă mai presupune și prezența a încă două trăsături generale: *una obiectivă*, a aderenței artistului la ideologia comună societății, poporului, națiunii sale, în diversitatea asimilărilor valorice și de interpretare ale acestora; *alta subiectivă* (ca să-i spunem așa), a sferei de viață „familiare" talentului numit în individualitatea sa și incluzînd alături de măiestria exprimării o profundă capacitate de pătrundere, de înțelegere și interpretare a universului uman (printr-un „simț" deosebit al sensurilor evoluției realității, al gravității și importanței sociale a valorilor).

Sublinierea inportanței concepției despre lume și viață a artistului pentru definirea într-un context social-cultural dat a caracterului realist al creației sale mi se pare de o însemnătate fundamentală și pentru înțelegerea semnificațiilor actuale ale discuțiilor despre realism (purtate la noi după plenara din 3—5 noiembrie 1971 a C.C. al P.C.R.), realismul

creației noastre artistice definindu-se, în mod esențial, ca un *REALISM IDEOLOGIC*, vizînd aspectele de informație și interpretare filozofică a simbolurilor de viață, de idee și sensibilitate întîlnite în operele de artă, vizînd influențele etice-educative ale artei asupra publicului, prezența în operă a unui univers uman reprezentativ pentru spiritul de trăire și înțelegere a vieții specific omului societății socialiste, și nicidecum un „realism estetic" care să implice impunerea vreunor norme și rigori prestabilite creației artistice. În expunerea la plenara din 3—5 noiembrie 1971, tovarășul Nicolae Ceaușescu insista asupra acestui fapt arătînd că este necesar „...să se înțeleagă că realismul nu presupune impunerea unor tipuri și șabloane în artă, ci deschiderea căilor spre o artă înfloritoare", precizare ce evidențiază caracterul ideologic deschis al acestui realism, capacitatea sa de a stimula și cuprinde opere de artă executate în „forme și stiluri foarte variate".

Din această perspectivă ideologică se poate observa cu claritate corelația realismului artei noastre actuale cu umanismul în actualitatea socialistă a prezențelor și rezonanțelor lui, menirile sociale pe care este chemată să le îndeplinească opera de artă presupunînd necesitatea originalității, a diversității expresive și semnificative a operei de artă, pe măsura diversității individuale a idealurilor și preferințelor estetice existente sau pasibile de a fi asimilate de conștiința publicului, pe măsura complexității de aspecte și a dinamismului devenirii realității noastre înșăși și, desigur, prin originalitatea existențială a creației artistice, cu tendințele sale fundamentale spre unic și irepetabil. Pentru a clarifica sensurile actuale ale realismului, este necesar ca și înțelegerea categorială (ori noțională) a celorlalte calități ale operei de artă, care se integrează definirii ei realiste, să beneficieze de o interpretare adecvată, logic riguroasă și istoric motivată în specificul actual al fenomenului artistic. Fiindcă, tocmai, „neaducerile la zi" a sensurilor unor categorii estetice a făcut posibilă, în cadrul discuțiilor asupra realismului, situația de a întîlni uneori o accepție a angajării sociale a artei, rămasă, undeva, la '48, la perioada Unirii, a luptei pentru Independență sau a primilor ani de după Eliberare, exegeții „uitînd" să ia în considerare sensurile ideologice și estetice actuale ale angajării, în legătura lor cu natura relațiilor sociale specifice societății socialiste multilateral dezvoltate, cu gradul actual de emancipare culturală și ideologică al publicului nostru, cu evoluția actuală a fenomenului artistic național și internațional. Definind o relație ideologică-estetică dintre artă și societate, conceptul de angajare trebuie privit ca evoluînd și el odată cu evoluția celor două fenomene ce le corelează (societatea și arta), ca exprimînd mereu spiritul actual al armonizării și stimulării lor reciproce. Asemenea realismului (în sfera determinărilor căruia este inclusă), angajarea este un concept estetic în exclusivitate de natura actualității : o operă nu poate fi angajată decît în actualitatea socială în care circulă și este valorizată. Nu știu însă cum se face că unii opinenți, atunci cînd vorbesc despre dorința lor de a crea opere angajate, se limitează doar la declarații de genul : „Scriu pentru Măria-sa Publicul !" ... Și scrie Maestrul nostru de douăzeci și ceva de ani, și scrie pentru „Măria-sa Publicul", încît îți vine să te întrebi, cuprins de nedumerire și uimire în fața scrierilor lui uneori atît de modeste : oare pentru „Măria-sa Publicul" nu s-ar cuveni și o „Măria-sa Opera" ? !

Datorită puternicelor sale determinări ideologice, a legăturilor originării sale filozofice și a caracteristicilor sale estetice cu contextul social, cultural, științific etc. al apariției și circulației operei și, desigur, prin continua sa reîntinerire conceptuală, prin raportarea la noile valori artistice — aprecierea realismului are un evident caracter istoric, național, cultural etc. și este hazardat ca cineva să garanteze că o operă, actualmente de cea mai evidentă sorginte realistă, va putea fi calificată astfel și peste 50, 100, 200 de ani sau că ea ar părea la fel de realistă raportată la arta unor popoare avînd alte ideologii și culturi.

Cu toată puterea lor de stabilitate istorică, metodele de „terapie spirituală" specifice artei suferă și vor suferi și în continuare schimbări comparabile, într-un anume sens, cu cele ale medicinii; aș spune că educația făcută spectatorului antic „prin milă și groază" poate fi asemănată într-un fel cu tratamentul făcut după medicina lui Hipocrat, cu scurgerea de sînge pentru vindecarea durerilor de cap și arderea rănilor cu fierul roșu (ca să nu mai vorbim de „intervențiile" chirurgicale).

A considera, în spiritul lui Garaudy, realismul în afara trăsăturilor concret-istorice ale societății, în afara specificului ideologiei și caracterului concepției despre lume, al nivelului de evoluție al științei și culturii (ce se răsfrîng în conștiința artistului creator și a publicului căruia îi este adresată opera de artă), înseamnă pur și simplu a încerca să operezi cu un concept abstract, utopic, de realism imposibil de definit logic și de exemplificat istoric. Garaudy identifică acel realism „fără margini" cu un umanism la fel de abstract și de utopic (prin lipsa sa de consistență real-istorică) și cu o valoare artistică prezentată a se putea permanentiza prin sine, deși înseși exemplele pe care le aduce se referă la opere care și-au cîștigat, nu o dată, cu greu aprecierea. Spiritul lipsit de distanțările și diferențierile critice necesare, în care Garaudy prezintă operele lui Picasso, Kafka sau Saint-John Perse la nivelul perfecțiunii, te face parcă să-ți amintești versurile lui Goethe: „Gioconda dacă nu murea/ Ar fi rămas fără-ndoială grea". Încercarea de a asigura comuniunea și înțelegerea valorilor artistice dincolo de istoriile, de concepțiile despre lume, de culturile și ideologiile care le despart este dintre cele mai lăudabile și, fără îndoială, această poziție estetică a jucat un rol important în reașezarea pe temeiuri actuale și realiste a concepției marxiste asupra artei, unii esteticieni marxiști contemporani păcătuind prin respingerea în ansamblu a artei moderniste ca fiind nerealistă (m-am referit mai înainte la confundarea mimesisului cu reflectarea și realismul) și chiar... „antiumanistă". Astăzi, simpla amintire a acestor teorii le redă ridicolului, așa că nu are rost să mai pierdem timpul criticîndu-le.

Dar pentru a integra valorile artistice specifice artei de originare mitologică, mitică, religioasă, valorile artistice nutrite din unele concepții criticate de materialismul dialectic și istoric sau opuse lui, — filozofia marxistă însăși oferă cercetătorilor principiul analizei și aprecierii diferențiate a valorilor în raport cu specificul concret-istoric, cultural, social, ideologic al apariției și circulației lor etc. Însăși teoria marxist-leninistă a reflectării indică o astfel de perspectivă asupra valorizării tezaurului artei și culturii mondiale (socialismul științific oferind criteriile ideologice ale preluării „moștenirii culturale"), iar clasicii marxism-leninismului au oferit, nu o dată, exemple remarcabile în acest sens.

A aprecia realismul unei opere de artă (în special la acele genuri și opere la care problema realismului se pune cu evidență) în afara raportării acesteia la universul relațiilor social-ideologice, culturale, științifice, la istoria în care ea a apărut sau circulă este, pe de o parte, un lucru imposibil, iar de pe alta unul inutil, fiindcă imperativul realismului a fost impus artei tocmai de cei care au simțit nevoia considerării unei relații de această factură între artă și realitate și dincolo de luarea în evidență a relației n-are nici o importanță dacă opera cutare este sau nu este realistă. Pentru vrăjitorul primitiv, de pildă, important era ca opera să servească necesitățile rituale; pentru prelatul creștin, frumusețea acesteia trebuia să fie în spiritul religiei; pentru poetul romantic, ea trebuia să-l poarte dincolo de realitatea imediată într-o lume siderală a exaltării idealurilor etc. Deși astfel de opere au putut apărea și fără o „intenționalitate artistică", faptul că le apreciem astăzi ca opere de artă, că le putem atribui semnificații în raport cu intențiile, cu idealurile și preferințele noastre estetice actuale, că datorită capacității lor de a se integra în conștiința realității li se pot atribui calitățile realismului, dovedește, printre altele, legătura realismului cu universul de gîndire al celui care apreciază opera „acum și aici", faptul că realismul nu este un calificativ evident, existențial, relevant prin el însuși (așa cum, de pildă, sînt personajele sau acțiunea unei piese de teatru), ci în cea mai mare măsură un rezultat al interpretării semnificațiilor acestuia, potrivit idealurilor și preferințelor estetice și ideologice istorice prezente, actuale. Spiritul realismului înseamnă și a depăși idilicul și inocentul extaz în fața ortografierii cu litere mari („Om", „Umanism") și a te întreba, cu datoria pe care o ai de a stabili implicațiile conceptului de umanism, nu prin raportarea la conceptul de „Om", ci la soarta și destinul prezent al insului uman: Care Om? Care Umanism?

Pentru artistul nostru, a exprima interesele „Omului" înseamnă a vorbi în numele omului societății noastre, adică în numele lui însuși. (Căci dacă am sta să analizăm conceptele de „om" de la Aristotel la Pico della Mirandola și de la Hegel la Unamuno, am putea observa că de la o istorie la alta există infinit mai multe asemănări între oamenii reali decît între conceptele de „Om".) Denumirea de „umanism socialist" vine să sublinieze în mod deschis originarea social-istorică a acestuia, legătura lui cu o realitate umană determinabilă în existența și evoluția ei și, prin aceasta, *realismul* umanismului propriu creației noastre artistice. Fiindcă, la drept vorbind, umanismul oricărei arte pretinde un atribut determinabil, uitat, cel mai ades, din ambiția de a lăsa să se înțeleagă că promotorii lui ar exprima interesele umanității dintotdeauna, de acum și din vecii vecilor. Realismul operei de artă apare acolo unde și atunci cînd semnificațiile ei umaniste întîlnesc aspirațiile istorice concrete ale unui anumit om și ale unei anumite societăți, cînd opera devine o conștiință prezentă a publicului și un ideal al lui înainte-mergător.

Caracterul „realist" al discuțiilor asupra posibilității creației realiste se cere originat în recunoașterea pe cît de comună în drept, pe atît de uitată în fapt, a *necesității existenței talentului ca forță motrice, creatoare și considerarea idealurilor* (în apariția unor valori artistice) *în raport cu „ospitalitatea" și „favorabilitatea" perspectivelor deschise „așteptării", manifestării și promovării lui.*

Printre opiniile asupra realismului, la care m-am referit, am întîlnit încercarea de a impune limite tematice realismului în numele „spiritului poporului nostru". Lăsînd la o parte faptul că însăși încercarea de a împărți motivele de inspirație, dincolo de interpretarea lor în realiste și nerealiste este hazardată, se poate constata că ea păcătuiește și prin confundarea aspirației spirituale a unui popor cu realitatea existenței lui. Fiindcă dacă în concepția despre viață (depistabilă în folclorul nostru) există și pot exista idealuri unice, specifice asupra condiției umane, în viața de toate zilele a oamenilor, trăitori pe aceste meleaguri, diversitatea trăirilor și întîmplărilor este infinită. O astfel de artă realistă se creează pe măsura realității istoriei noastre și sînt chemați s-o creeze, desigur, cei care cunosc viața poporului nostru în realitatea ei existențială. „Spiritul realității" (în complexitatea dimensiunilor sale) pare a se converti artistic în creații valoroase, originale și convingătoare atunci cînd din cauza preaplinului conștiinței sale de acest spirit cineva devine artist și nu cînd artist fiind se gîndește că anumite aspecte ale realității despre care vrea să scrie, să filmeze, să picteze etc. îi sînt necunoscute și pleacă să se documenteze. În acest sens, cunoașterea realității și trăirea ei de către artist se cere a fi fost un fapt firesc fără intenționalități artistice inițiale, ci ele devenind pasibile de a inspira o operă de artă doar în momentul în care artistul prezumptiv își descoperă obsesia și vocația de a crea o operă de artă. Sau cel puțin condiția individuală a apariției capodoperelor realiste ale artei universale pare să fi fost aceasta.

Relația dintre critică și creație se cere mereu înnobilată de sentimentul unei așteptări ospitaliere (și desigur exigente și critice) a Marii Opere de aici, de la noi, de la cei pe care îi întîlnim în obișnuitele lor treceri și preocupări cotidiene, fiindcă, nu cred că greșesc prea mult, mirajul „marilor valori" este încă prea mult orientat spre exterior, situație în care față de evenimentele posibile sau chiar răsărite la noi se mai manifestă încă atitudini de neglijare, de neîncredere, de „nivelare", de „egalizare", care nu aduc nici un fel de servicii „etice" și cu atît mai puțin estetice afirmării fenomenului nostru artistic. Marin Sorescu, referindu-se la atitudinea unor critici față de creatorul de excepție, observa că acestuia în loc să-i fie susținut drumul spre „performanță", i se pun mereu în față „bariere" ca să-l ajungă din spate „plutonul". În asemenea cazuri se uită că, prin însăși natura lui, domeniul creației artistice este un domeniu al personalităților, al indivizilor de excepție ai societății.

Cercetarea condițiilor creației artistice, a cadrului necesar popularizării și valorizării ei optime (și după criterii adecvate) nu poate influența, desigur, prin ea însăși, orientarea realistă a unei opere de artă; totuși, ea exercită, uneori, un important rol de mediator al legăturilor artistului cu realitatea. Fiindcă nu o dată se poate întîmpla ca grijile „administrative" ale artistului pentru „ieșirea în public" a operei sale să-i fure din interesul pe care în mod obișnuit el îl acordă universului de conștiință al operei sale. Iar atunci cînd relațiile redacționale, editoriale, cu instituțiile ce coordonează activitatea cultural-artistică etc. sînt prea complicate birocratic, ele pot lua locul pe care îl merită în conștiința sa, întrebările de o mai mare profunzime umană și de mai larg interes social pot deforma viziunea lui firească (adică cea formată din trăirea realității în-

seşi) asupra realităţii în actualitatea evoluţiei sale. În asemenea situaţii, n-ar fi de mirare ca citind un roman inspirat din viaţa satului să sesizezi că relaţiile dintre ţăranul cooperator şi agronom seamănă mai mult a „relaţii editoriale" decît a „relaţii agricole".

O caracteristică de mare importanţă a realismului pe care-l discutăm este aceea că el este orientat spre viitorul creaţiei noastre artistice şi, de aceea, concluziile asupra lui trebuie să lase mai mult loc ineditului, surprizei, originalităţii, trebuie să rămînă deschise valoric noului. El continuă principial vechiul realism, adică în sensul interesului acordat realităţii şi nu în cel al vreunei obligativităţi de reluare a unor maniere realiste.

Dacă o operă de artă realistă apare cu aceleaşi dimensiuni originale, imprevizibile ca orice nouă operă artistică în general, dacă ea nu este o simplă ilustrare previzibilă a unor norme estetice, aprecierea caracterului ei realist se află în schimb în strînsă legătură cu similitudinile de gîndire şi de sensibilitate existente între artist şi public şi, în sensul acestor similitudini, vorbim despre caracterul naţional, popular, ideologic al operei de artă. Atunci cînd astfel de comuniuni de gîndire şi de sensibilitate între artist şi publicul operei sale există, existenţa sau inexistenţa reală, redarea figurativă sau nefigurativă a motivului de inspiraţie au mai puţină importanţă în considerarea caracterului realist al unei creaţii.

Artistul poate la fel de bine să prezinte într-o aură fantastică realităţi dintre cele mai comune, după cum la fel de bine poate acorda o tentă cotidiană unor pure închipuiri. Realismul apare din acest punct de vedere (în diversitatea individuală a genurilor artistice şi modalităţilor de expresie ale operei) ca o „fidelitate" nu atît faţă de realitatea naturală, comună a fenomenelor din sfera de interes a creaţiei artistice, cît faţă de realitatea gîndirii şi atitudinilor faţă de ele. Dacă prin trăirea ei de către artist realitatea se contopeşte cu viziunile şi aprecierile acestuia despre ea, devenind un fapt al conştiinţei lui, prin obiectivarea simbolică a acestei conştiinţe în operă realitatea reapare ca o lume imaginară născîndu-se odată cu desfăşurarea discursului artistic, dovedindu-şi valoarea de autenticitate şi de convingere artistică prin puterea de creaţie a artistului. Printr-o „interpretare" realistă orice temă este pasibilă de a exista într-o operă realistă. Fiind un produs al unei activităţi culturale, creatoare, opera de artă poartă în sine, indiferent de evidenţa sau discreţia lor, „informaţii" privind societatea, naţiunea, epoca sa istorică, are prin însăşi expresia sa artistică o capacitate generatoare de atitudini cognitive în cel ce o contemplă. Fiindcă opera de artă nu reprezintă doar un mijloc teoretic de a transmite „informaţii" specifice despre realitate, de a trezi sentimente asupra ei, ci ea însăşi este un obiect imaginar supus cunoaşterii, trăirii şi meditaţiei contemplatorului. Motivul operei realiste poate fi prezent sau inexistent în realitate, poate fi de domeniul trecutului sau al previziunii îndepărtate, „interpretarea" lui trebuie să fie întotdeauna prezentă şi actuală. „Interpretarea" nu trebuie înţeleasă ca ceva de natura analizei critice, specifice operei ştiinţifice, ea fiind implicată „inefabil", de la sine, prin însăşi esenţa intenţională a actului de creaţie. Pe de altă parte, publicul însuşi (şi cît de îndreptăţit devine, în condiţiile apariţiei unui mare public cult, adagiul lui Feuerbach potrivit căruia : „Modalitatea inteligentă de a scrie constă în a considera că şi cititorul tău este inteligent") dispune de capacitatea de a interpreta, de a aprecia semnifica-

țiile conținutului unei opere în raport cu specificul mediului relevat de acest conținut; astăzi, de pildă, el nu se miră dacă acțiunea romanului se petrece de la o zi la alta pe continente diferite, așa cum s-ar fi mirat pe vremea diligențelor (chiar dacă nu i se indică mijlocul de locomoție cu care s-a deplasat eroul). Tot așa cum el însuși poate distinge care dintre acțiunile unui erou din actualitate sînt reprezentative și care nu pentru omul societății noastre, fără ca romanul să fie nevoit a cuprinde expres asemenea precizări.

La unii exegeți de opere literare se mai poate observa încă o tendință: de a respinge realismul unor situații de viață datorită similitudinilor tematice cu operele unor autori ce trăiesc sau au trăit în alte condiții sociale sau au aderat teoretic la filozofii amendate critic de marxism. Procedeul, într-o oarecare măsură justificat, devine însă ridicol atunci cînd exegetul începe să vadă în migrena nu știu cărui personaj o influență a filozofiei existențialiste (deși de multe ori bietul prozator cine știe dacă a deschis măcar *Micul dicționar filozofic* la litera „E"), sau în fiecare stare mai nebuloasă de conștiință un reflex al simpatiilor pentru psihanaliză etc. Principalul mijloc de apreciere a realismului unor asemenea fapte ar trebui să fie unul real (există el în realitatea de viață specifică respectivei cărți?) și nu unul livresc. De cînd cu existențialismul, cu freudismul, cu „filozofia absurdului" etc. tovarășii de la secțiile de „sesizări și reclamații" au o viziune mai profundă asupra realismului decît unii redactori și editori. Dacă așterni pe un memoriu o situație absurdă, în care ai ajuns întîmplător, și te duci în audiență la primar, primarul dă dispoziții să fii scos din „absurd", dacă aceeași situație o relatezi într-o povestire nu este exclus ca redactorul să-ți spună că... ai luat-o din Kafka.

Dincolo de luarea în evidență a posibilităților de interpretare ideologică ale publicului, nu trebuie să uităm nici faptul că idei și situații asemănătoare prezente în opere teoretice sau artistice pretind interpretări firesc diferențiate în raport cu specificul acestora. Fiindcă, spre deosebire de opera științifică (sau pretinsă astfel) opera artistică nu impune concluzii, ci lasă o mare libertate posibilităților și dorințelor de interpretare ale publicului. S-ar putea spune chiar, metaforic vorbind, că arta este mai umanistă decît știința, mai realistă în explicarea omului fiindcă ea aduce alături de înțelegerea unei idei (cu amendările acesteia în raport cu orizontul concepției despre lume a artistului) și înțelegerea insului uman concret, care o susține, promovînd dintotdeauna idealul de fundamentală valoare umanistă, potrivit căruia, lăudat sau condamnat, iubit sau urît, respins sau simpatizat, insul uman trebuie înainte de orice înțeles (atitudine mai dificilă pentru legile juridice sau normele morale, pentru convențiile sociale sau explicațiile științifice ale omului), fapt ce prin el însuși devine un îndemn spre responsabilitate și luciditate umană. O idee în cea mai mare parte adevărată, dar care devine unilateralizantă atunci cînd este absolutizată, este aceea că evidența intențiilor „neartistice" (moralizatoare), ar compromite, prin ea însăși, valoarea artistică. Ideea este contrazisă în primul rînd de însăși istoria artei care și-a asimilat atîtea opere inițial create pentru a îndeplini alte misiuni decît delectarea artistică (mitologia, religia, filozofia etc. pot aduce suficiente mărturii în acest sens). Ceea ce compromite valoarea artistică nu mi se pare a fi nici evidența ideilor, nici intențiile moralizatoare, ci, dincolo de lipsa

de talent, de cultură şi experienţă de viaţă (pe măsura unor atare obiective), fie calitatea ideilor, fie lipsa de realism a intenţiilor morale, fiindcă nu o dată se întîmplă ca „intenţiile moralizatoare" să fie livreşti, idilice, superficiale în felul lor de a concepe existenţa omului în lume. Publicul n-a respins niciodată lecţiile de morală, el le doreşte însă realiste, de la „moralişti" capabili să le acopere cu trăiri din propria lor viaţă, cu spiritul actual al realităţii umane. Atunci cînd l-a chemat Ovidiu, sau Horaţiu, sau Shakespeare, sau Eminescu (referindu-ne doar la literatură), artistul a ştiut să împace genial „intenţiile moralizatoare" cu valoarea artistică.

„Nu spera şi nu ai teamă,
Ce e val ca valul trece,
De te-ndeamnă, de te cheamă,
Tu rămîi la toate rece".

Ce evidentă şi ce categorică tentă moralizatoare în aceste versuri ale lui Eminescu şi totuşi cîtă poezie ! Probabil că educaţie plictisitoare nici nu există, ci există doar educatori plictisitori şi incapabili.

Valoarea educativă a artei nu se manifestă însă numai prin acele genuri şi opere artistice capabile să exprime mai direct sau mai discret, anumite învăţături, atitudini, poziţii etc., demne de a fi urmate sau din contră expuse criticii, ci este în specificul artei de a-i insufla contemplatorului asemenea stări de conştiinţă capabile să reprezinte o predispoziţie a personalităţii lui spre anumite înţelegeri, idei şi sentimente, vizînd condiţia sa individuală sau poziţia sa faţă de ceilalţi. Între o operă cu intenţii morale evidente şi alta ce creează în public doar un cadru afectiv-ideatic favorabil ideilor morale, prioritatea eficienţei „educative" este, desigur, de partea celei mai valoroase artistic dacă dorim neapărat să facem o comparaţie. Fiindcă (este bine să ne amintim) între diferitele domenii ale artei există, de multe ori, o diferenţă la fel de mare ca între botanică şi fizica nucleară, de pildă, pe care le unim prin cuvîntul „ştiinţă".

Ca „motiv de inspiraţie", realitatea reprezintă pentru genurile şi modalităţile de expresie artistică pasibile de o asemenea relaţie nu o limitare tematică, ci, din contră, condiţie a unei infinite diversităţi şi profunzimi de atitudini şi situaţii umane.

Saşa Pană medita ironic că „uneori realitatea este mai interesantă decît visul, de aceea este bine să nu dormi tot timpul". Adevărul mi se pare a fi însă că întotdeauna realitatea domină infinit, prin interesant, visul, atît numai că la interesantul din vis se poate ajunge ceva mai comod, adică dormind. Ceea ce „limitează" uneori „tematic" relaţiile artei cu realitatea pot fi imaginile tradiţionale sau de circulaţie estetică asupra anumitor aspecte ale acesteia impuse prin exprimarea lor în opere de mare stabilitate valorică. De aceea, pentru a nu deveni dogmatică, principialitatea ideologică şi estetică a teoreticienilor artei trebuie să cuprindă, alături de o vastă cultură filozofică-artistică, şi o cunoaştere şi o înţelegere a vieţii şi o viziune realistă asupra ei, asupra realităţilor prezente a căror existenţă şi al căror spirit arta noastră este chemată a-l exprima.

De aceea în universul discuţiilor privind destinul social şi specificitatea valorii artistice, principiul raportării continue la realitate are o

deosebită însemnătate în restabilirea „dreptului" artei la cuprinderea infinității universului uman, „drept" care îi este adeseori răpit prin „tirania" estetică a propriilor sale valori. Raportarea la realitate apare astfel ca o condiție a posibilității unei conștiințe de sine și a unei aprecieri de sine realiste a artei.

Idealul unei arte înfloritoare, de o profundă rezonanță în conștiința de sine a poporului nostru, capabilă deopotrivă să încînte prin frumusețea expresiei și să înnobileze spiritul, a fost un ideal dintru început al celor ce au aspirat și au lucrat spre înfăptuirea ei în spiritul nestinsului îndemn scris pe frontispiciul artei noastre moderne de Iancu Văcărescu :

„V-am dat teatru, vi-l păziți,
Ca un lăcaș de muze,
Cu el curînd veți fi vestiți,
Prin vești departe duse,
În el năravuri îndreptați,
Dați ascuțiri la minte,
Podoabe limbii noastre dați,
Cu românești cuvinte".

COMUNICĂRI

CU PRIVIRE LA OBIECTUL ESTETICII

DE

MARCEL BREAZU

Ar putea să pară ciudată preocuparea pentru conturarea obiectului unei discipline care şi-a căpătat un nume de peste două veacuri, sub egida căreia s-au scris atîtea tomuri şi studii, care se predă în instituţii de învăţămînt şi despre care, în orice caz, se vorbeşte, la diferite nivele şi în variate împrejurări, ca despre o disciplină deja omologată în registrele cunoaşterii şi ale culturii. Dar ciudăţenia există în fapt, şi de ce să ne mirăm dacă şi astăzi se mai discută încă despre obiectul venerabilei discipline care este filozofia şi chiar despre obiectul atît de riguroasei discipline care este matematica? Pe măsura pătrunderii mai adînci către esenţa obiectului cercetat, pe măsura disocierilor mai fine ale realităţilor teritoriilor examinate, siguranţa de sine a cercetătorului se restrînge (şi pe plan social şi, mai ales, pe plan individual), semnele de întrebare se înmulţesc, sîmburele către care ne îndreptăm capătă halouri mai difuze, chiar dacă mai atrăgător colorate. Pe măsură ce curba procesului de cunoaştere înaintează, ea îşi relevă mai clar caracterul *asimptotic*, se vede mai limpede *paralelismul ei tensional* cu adevărul absolut.

Nu e nevoie, cred, să reiau aici discuţia mai veche referitoare la întrebarea dacă estetica se ocupă numai cu studiul *artei* sau şi cu studiul *frumosului în genere* şi dacă este o „*filozofie a frumosului*", distinctă de o „*Allgemeine Kunstwissenschaft*": o cunoaştem din orice manual de istorie a esteticii. Apariţia şi dezvoltarea în ultimele decenii a unor discipline umaniste care vizează rigoarea matematicii şi, mai ales, evoluţia artei moderne şi a preocupărilor pentru esteticul ambianţei vieţii noastre de fiecare zi pun, mi se pare, problema obiectului esteticii într-un mod nou.

De aceea, poate, înainte de a răspunde la întrebarea „ce este estetica şi care îi e obiectul de studiu?" ar trebui să încercăm să vedem ce *nu* mai poate fi *astăzi* estetica. Mai pot oare studiile de estetică să se mulţumească cu enunţul unor generalităţi valabile *oricînd* şi *oriunde* sau, ca să îndrăznesc să atac în plin marea autoritate a lui Immanuel Kant, mai putem oare aspira astăzi la elaborarea unor judecăţi estetice

Rev. Filoz., **19**, *4*, p. 485–492, Bucureşti, 1972

care să aibă caracterul de *universalitate*, bazat pe existența unor „*principii a priori*" ale „puterii de judecată"? Mai putem ignora astăzi în cercetarea estetică caracterul *istoric* al judecăților de valoare și realitatea constituirii lor *a posteriori*? Și, dacă nu putem, ce fel de estetică modernă ar fi aceea care ar neglija cercetarea *factorilor determinanți*, care prezidează la *istoricitatea criteriilor de valorizare*? Ce fel de estetică modernă ar fi aceea care, postulînd caracterul *transcendental* al judecății de gust, ar neglija cercetarea amănunțită a *modului de constituire istorică concretă* a „puterii de judecată"? Cu atît mai mult avem obligația „să coborîm" din superbia „transcendentalității" către modestia studierii faptelor — fiecare în parte și ele modeste — relevate de cercetări atît de minuțioase (și admirabile prin minuția lor), ca, de pildă, cele ale lui André Leroi-Gourhan sau Pierre Francastel, pe un plan [1], și ale lui Claude Lévy-Strauss [2], pe alt plan. Antropologia și etnologia ne oferă astăzi atîtea fapte, încît simpla deducție logică, dacă rămîne la nivelul principiilor a priori, apare cel puțin vetustă.

Din motive apropiate, estetica nu mai poate fi astăzi simplu enunț de generalități, cînd imensul „*muzeu imaginar*" (André Malraux) de care dispunem ne pune la îndemînă un material fără cunoașterea căruia (dacă nu mai mult, dar în liniile lui *esențiale*) orice *generalizare*, de autentică factură științifică, este cel puțin neserioasă. Deja Hegel nu se mai putea dispensa, în edificarea monumentalelor lui *Prelegeri de estetică*, de raportarea la un imens bagaj de cunoștințe, referitor la arta de pe toate meridianele, cunoscută în vremea lui. Cum am putea astăzi să avem pretenția de a spune adevăruri pertinente despre artă și fundamentele ei dacă am fi străini de cuceririle istoricilor de artă, și asta în toate domeniile, nu numai în literatură sau în pictură. Aici însă termenul „cunoaștere" cere să ne oprim asupra lui. Firește, este vorba și despre îmbogățirea esteticianului cu un număr mare de date istorice precise referitoare la curente, stiluri, capodopere și la interdependența lor cu celelalte elemente ale mediului sociocultural în care au apărut. Dar este vorba totodată și de „cunoașterea artistică" a lucrărilor la care se referă istoricul. Mi-e greu să cred că se poate face estetică temeinică fără sensibilitate artistică; și mi-e greu să cred că o autentică sensibilitate poetică, să zicem, nu presupune și o sensibilitate muzicală, și una plastică. Sigur, există *înclinații* mai puternice către una sau alta dintre manifestările Artei (cu majusculă). Dar nu pot să acord credit unui exeget de poezie cînd îl știu „surd muzical" sau „orb plastic", nu pot să pun temei pe deducțiile lui teoretice cînd în fața operei de artă rămîne insensibil. Nu pot, prin urmare, să cred într-o estetică „pură", care planează undeva în spații eterate, „nepoluate" de concretețea sunetelor, a culorilor, a formelor, a mișcărilor, a ritmurilor, a timbrelor, amalgamate cu *stările de spirit umane* ale celor ce le receptează adecvat. Cred că nu constituie o îndrăzneală prea mare (și, dacă da, rog să fiu iertat!) afirmația că cine nu frecventează sălile de concert, muzeele și expozițiile, teatrele și cinematografele, cine nu citește poezie și roman —

[1] Mi-ar fi suficient să mă refer pentru argumentare numai la admirabila *Le geste et la parole* (2 vol., 1964—1965) a lui André Leroi-Gourhan sau la *Esthétique et éthnologie* a lui Pierre Francastel în *Ethnologie générale* din *Encyclopédie de la Pléïade* (1968).

[2] Claude Lévy-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958.

și cine nu face toate astea din *pasiune reală* și nu din obligație profesională sau snobism — nu poate avea pretenția să facă teorie estetică autentică. Nu poți fi estetician și să rămîi *insensibil* la o partită de Bach, la un concert de Mozart sau, cel puțin, la o operă de Verdi (nu mă refer la arta de ultimă oră, pentru a evita dezbateri oțioase), nu poți fi estetician rămînînd *placid* în prezența unui Rembrandt sau citindu-l pe Eminescu, nu poți fi estetician asistînd *impasibil* la un spectacol cu *Regele Lear* (al lui Peter Brook de exemplu) sau la un film al lui Chaplin (m-am referit doar la operele care au suportat eroziunea timpului).

Dar simpla delectare artistică nu e suficientă pentru a putea face exegeză. Este necesară cunoașterea operelor în *sinteza existenței* și a *valorizării* lor, în onticitatea și axiologia lor. Astăzi nu mai putem neglija în analizele noastre estetice realitatea structurilor artistice, nu mai putem ignora *specificitatea limbajelor variate* ale artelor, nu mai putem vorbi despre artă fără a cunoaște *imanența* operelor. Nu mă pot declara de acord cu Herbert Read care distinge în activitatea artistică trei stadii, *limitînd* însă cercetarea estetică la două dintre ele. „Activitatea artistică — spune Read — presupune trei etape : prima, simpla percepție a însușirilor materiale... ; a doua, organizarea unor asemenea percepții în forme și sisteme plăcute... ; a treia, care începe atunci cînd o astfel de organizare a percepțiilor este făcută să corespundă unor emoții ori sentimente preexistente. Estetica, sau știința percepției — continuă Read —, nu se ocupă decît de *primele* două procese" [3]. Dar, dacă nu pot fi de acord cu *limitarea*, nu pot să nu observ justețea *accentului*, pus pe necesitatea studiului „organizării percepțiilor în forme și sisteme plăcute". Cercetările structurale ne-au adus în ultima vreme clarificări de mare ajutor în înțelegerea alcătuirii unei opere de artă, în studiul riguros al componentelor ei. A vorbi astăzi, ca estetician, despre comic, de exemplu, neglijînd precizările referitoare la structura comicului, a vorbi despre „povestire" (*récit*) neglijînd studiul pertinent al structurilor unei povestiri, așa cum l-au întreprins, de pildă, cercetătorii grupați în jurul lui Roland Barthes, este ca și cum ai pretinde să fi fizician neglijînd studiile referitoare la structura atomului. Tot așa nu poți ignora perspectiva deschisă de cercetările semiotice, de informatică, de cibernetică. *Nescio-quid*-ul leibnizian al esenței artei, „inefabilul" artistic al atîtor comentatori mai vechi sau mai noi, începe să semene azi din ce în ce mai mult, în lumina cercetărilor despre care am pomenit, cu vechiul „flogistic" al fizicienilor care voiau să explice căldura. *Obiectul esteticii* moderne trebuie să-și precizeze natura *și* în funcție de tot ceea ce disciplinele amintite aduc în cunoașterea fenomenologică a *„obiectului estetic"*.

Dar „punerea între paranteze" a acestui „obiect" nu poate fi decît provizorie. Cunoașterea *imanenței* „obiectului estetic" trebuie să se întregească cu cunoașterea *transcendenței* lui sociale. Iată, pînă și un estetician atît de legat de pozitivitatea lucrării de artă ca Thomas Munro spune : „Estetica este astăzi studiul teoretic al artelor și al tipurilor de conduită și de experiență care se raportează la ea... ; de cîțiva ani estetica e considerată ca o disciplină empirică descriptivă, care are drept scop să înțeleagă artele și activitățile umane raportate aici, precum *creația*,

[3] Herbert Read, *The meaning of Art*, 1939, p. 30.

aprecierea, utilizarea și *evaluarea artei* (sublinierea mea. — *M.B.*). Ea, estetica, se străduiește să culeagă, să critice și să organizeze informațiile asupra acestor fenomene, plecînd de la *toate* sursele posibile, cuprinzînd aici psihologia și psihanaliza, *științele sociale și istoria*" (sublinierea mea. —*M.B.*). Iar arătînd că numai estetica veche pretindea să fie o disciplină normativă, care își propunea să stabilească legile frumosului și ale valorii estetice pornind de la premise metafizice, Thomas Munro precizează că estetica modernă „se străduiește să lumineze problema scărilor de valori, căutînd să afle cum și de ce oamenii evaluează arta așa cum o fac, analizînd motivările și sugerînd în ce mod se poate evalua arta în deplină cunoștință de cauză și într-o manieră mai rațională" [4]. Apreciind aportul unor I.A. Richards și C.K. Ogden și a elevilor lor în analiza semiotică a unor concepte estetice, ca și a unei pleiade de cercetători americani mai tineri aplecați asupra „laturii analitice" a esteticii, Th. Munro socotește însă că fără atenția acordată *sintezei* unor asemenea date dispersate nu se poate ajunge la constituirea unei estetici, „mai vaste și mai solide".

Mi se pare că nu e lipsit de interes să observăm convergența acestor opinii, ale unui venerabil estetician american, cu opinia venerabilului estetician francez care este Etienne Souriau. Într-un studiu relativ recent [5], în care el prezintă cercetarea estetică în Franța în ultimele două decenii, Souriau părăsește o mai veche poziție a lui, cînd pretindea că „estetica este știința formelor" [6], pentru a constata că se simte nevoia unei *fundamentări filozofice* a esteticii în colaborarea dintre sociologi, psihologi, istorici ai artei și artiști, preconizînd „*proximitatea dintre filozofie și reflexia asupra artei*" și schițînd „*patru obiecte principale*" ale cercetării estetice : „studiul operei de artă, al artistului, al contemplatorului și al raporturilor speciale dintre operă și contemplator pe care le definesc categoriile esteticii". În același sens, Guido Morpurgo Tagliabue, propunîndu-și să facă o prezentare a gîndirii esteticii contemporane, constată că o asemenea prezentare ideală ar fi aceea „care ar indica legăturile ideilor dintre ele, ca și ale teoriilor cu experiența estetică și ale experienței estetice cu restul experienței practice" [7].

Iată și Wladislav Tatarkiewicz, în introducerea la monumentala lui istorie a esteticii [8], susține că o examinare a gîndirii estetice presupune studiul unor multiple *dualități* : 1) a frumosului și a artei ; 2) a obiectului și subiectului estetic ; 3) a elementului psihologic și a celui sociologic privind arta și frumosul ; 4) a caracterului descriptiv și prescriptiv al esteticii ; 5) a teoriei artei și a politicii artistice ; 6) a constatării faptelor estetice și a explicării lor ; 7) a esteticii *von oben* și a celei „*von unten*" ; 8) a esteticii artelor și a esteticii literaturii.

Indiferent de disocierile mai puține sau mai numeroase pe care le fac teoreticienii amintiți, fie că sîntem de acord numai cu unele sau cu toate, apare evident că orice abordare contemporană competentă a gîndi-

---

[4] Thomas Munro, *Développements récents de l'esthétique en Amérique*, în „Les études philosophiques", 1964, nr. 3.

[5] Etienne Souriau, *Vingt ans d'esthétique*, în „Revue d'esthétique", 1967, nr. 4.

[6] Idem, *L'avenir de l'esthétique*, 1929, p. 9.

[7] Guido Morpurgo-Tagliabue, *L'esthétique contemporaine*, 1960.

[8] Wladislav Tatarkiewicz, *History of Aesthetics*, Varșovia, 1970.

rii estetice relevă vastitatea şi complexitatea teritoriului de investigaţie al disciplinei noastre. *Obiectul esteticii trebuie privit deci evitînd simplismele şi schematizările.* Dar, spunînd asta, am pus accentul *numai* pe una — chiar dacă importantă! — dintre condiţiile cercetării. E nevoie să mergem însă mai departe.

O disciplină ştiinţifică (cum pretindem că este estetica) îşi dovedeşte dreptul la existenţă diferenţiată în măsura în care poate realiza cunoaşterea *esenţei*, a *legităţilor*, a *categoriilor* şi a *structurii* unui domeniu aparte al existenţei, pe care nici o altă disciplină nu îl explorează, şi totodată în măsura în care cunoaşterea dobîndită dă posibilitate de acţiune, directă sau indirectă, imediată sau îndepărtată, asupra transformărilor specifice domeniului respectiv. Ştiinţele au, fiecare, un grad mai mare sau mai mic de *generalitate*, cuprind adică în cercetarea lor o sferă mai largă sau mai restrînsă de procese şi se *interferează*, în mai mare sau mai mică măsură, cu investigaţia altor ştiinţe în funcţie de gradul de *diferenţiere specifică* a domeniului pe care-l studiază. Dar orice ştiinţă autentică îşi pune sarcina integrării domeniului cercetat, în ansamblul realităţii, sarcina de a depista *interconexiunile* acestui domeniu, cu totalitatea proceselor care se desfăşoară în univers. Orice ştiinţă presupune de aceea o referire, explicită sau implicită, la o concepţie despre lume, orice ştiinţă îşi orientează cercetarea în funcţie de o anumită *poziţie filozofică*. Estetica, disciplină ştiinţifică fiind, are a-şi preciza teritoriul pe care se mişcă slujitorii ei, să-i cunoască hotarele (mai mult sau mai puţin stabile), vecinătăţile şi „căile de comunicaţie" cu restul lumii.

Pentru a putea deci depista întinderea teritoriului său de investigaţie, estetica trebuie să stabilească care este *esenţa* comună obiectelor şi proceselor pe care le studiază. Există oare *ceva* care constituie generalitatea acestor elemente, *ceva* care face ca aceste elemente să aibă o specificitate determinată? Ce este acest „general" — comun unui sonet şi unei sonate, unui dans şi unei sculpturi, unui edificiu şi unei piese de mobilier, unei atitudini şi unui peisaj — care le face să aparţină aceleiaşi zone *ontice* şi să trezească în subiectul care le receptează reacţiuni *axiologice* asemănătoare? Avansez un accent: *valoarea estetică*! În măsura în care „elementele" despre care am vorbit au *valoare estetică*, ele aparţin domeniului esteticii.

Dar dificultatea abia acum se dovedeşte mai mare. Cum determinăm valoarea estetică şi de ce am vorbit, dacă ne referim la valoare, de zona *ontică* a esteticului? Răspunsul cere ample dezvoltări care depăşesc obiectul prezentului eseu[9]. Dar dacă susţinem că valoarea este calitatea pe care o capătă *pentru om* elementele realităţii (obiecte, procese, fapte, stări psihologice) privite prin prisma unei *atitudini* umane (etice, estetice, teoretice, politice, magice-religioase), a unei colectivităţi (gintă, trib, clasă, naţiune, popor), atitudine *determinată de factori sociali*, statuăm că valoarea se constituie în raportul dintre *obiect* (cu două *coordonate ontice*: structura lui materială şi condiţiile sociale care îi provoacă apariţia) şi *subiect* (ca „agent" valorizator, de asemenea avînd două coordonate:

[9] Am încercat să abordez mai detaliat problema valorii estetice în *Cunoaşterea artistică* (1960) şi *Le caractère specifique de la valeur esthétique du quotidien*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales" (série Philosophie et logique), 1964, nr. 1.

una socială şi alta individuală). O primă dificultate majoră a cercetătorului estetician rezultă din necesitatea sesizării continue (în întreaga lui activitate) a acestei *tensiuni dialectice dintre obiect şi subiect.* Nu se poate, cred, face estetică dacă ne instalăm comod în structura sincronă a obiectului studiat, uitînd de obligaţia de a o proiecta în aprecierea diacronică a subiectului valorizator [10]. Dar nici nu merită preţuire acea estetică situată în altă poziţie comodă (chiar mai ieftină decît prima), în care atenţia la „obiect" este absentă şi întreaga concentrare se realizează asupra subiectului.

Pînă aici am vorbit despre dificultăţile rezultate din faptul că studiem o „valoare". Dar mai avem de învins o a doua : Care este caracterul specific al *valorii* estetice? Într-un eseu publicat încă în 1934, Paul Valéry încerca să distingă ceea ce el numea „ordinea practică" de „ordinea lucrurilor estetice". Tot ce este situat în prima „ordine" ar avea un caracter „finit" ; odată „consumate" obiectele acestei „ordine", se încheie ca existenţă dezirabilă pentru om ; cele situate în „ordinea estetică", dimpotrivă, au asupra omului efecte „cu tendinţă infinită", ele solicită continua lor repetare, „ne induc, de la un timp la altul, la întîrzierea în impresiile pe care ni le provoacă, ne invită să le conservăm sau să le înnoim". Şi Paul Valéry încheie : „... Ceea ce numim o « operă de artă » este rezultatul unei acţiuni al cărei scop *finit* este de a provoca cuiva dezvoltări *infinite.* De unde se poate deduce că artistul este o fiinţă *dublă*, căci el compune legile şi mijloacele lumii acţiunii în vederea unui efect, şi anume a produce universul rezonanţei sensibile. Mulţimi de tentative s-au făcut pentru a reduce cele două tendinţe la una dintre ele : estetica nu are alt obiect. Însă problema rămîne întreagă" [11]. Să comparăm aceste consideraţii cu opinia lui Georg Lukács : „Numai cînd subiectul creator este capabil să surprindă raportarea obiectelor faţă de om (faţă de speţa umană) ca fiind determinările lor inerente, proprii şi, de altă parte, să facă să crească organic reacţiile oamenilor faţă de mediul lor dintr-o substanţă acţionînd unitar care le cuprinde pe amîndouă, poate să producă acest echilibru plin de tensiune al subiectivităţii şi obiectivităţii ca o *sinteză estetică nouă* (sublinierea mea — *M.B.*) unitară şi nemijlocită, substanţială şi evocativă... Numai dintr-o viaţă bogată poate să se nască o artă adevărată şi bogată, spunea ocazional Gorki. Această bogăţie nu trebuie, desigur, să se reveleze necondiţionat într-o mobilizare exterioară a vieţii ; *ea trebuie să existe însă vie* (sublinierea mea — *M. B.*) în trăirea lumii, trebuie să se formeze din subiect — ca urmare a proporţionalităţii juste a subiectivităţii şi obiectivităţii — ceva substanţial, pentru ca opera să posede substanţa absolut necesară autenticităţii sale" [12]. Poziţia marxistă a lui Lukács dă o cu totul altă adîncime observaţiei strălucitoare, dar rămasă sporadică la Paul Valéry. „Infinitul" valorii estetice rezultă din „infinitatea", mai riguros spus din *polivalenţa trăirilor subiective* care dau „obiectului estetic" *polisemie*, în funcţie

[10] Aş aminti aici formularea lui J. Starobinski, care spune că prin mijlocirea structurilor artistice sesizăm „expresia unei conştiinţe structurante".

[11] Paul Valéry, *L'infini esthétique*, în *Oeuvres*, vol. II, ed. „Pléïade", p. 1 344.

[12] Georg Lukács, *Omul ca miez şi coajă*, în *Specificul literaturii şi al esteticului*, Bucureşti, 1969 (subl. ns.).

de condițiile mediului socio-cultural în care este valorizat. Această plurivocitate, încărcată de sensuri, distinge valoarea estetică de alte valori, printre altele de cea teoretică, care are obligația univocității, exprimată într-un limbaj *denotativ*, nu *conotativ*, ca cel care comunică valoarea estetică [13].

Pe de altă parte, valoarea artistică (ca specie a valorii estetice) ca *factor de semnificație* ține, cred, de semiologia „comunicării" (Buyssens) și nu de semiologia „semnificației" (Barthes). Cu alte cuvinte arta este fenomen de comunicare, „mesaj intențional, și nu prezență semnificantă pur și simplu" [14].

Dar tocmai de aceea esteticianul trebuie „să trăiască" valoarea pe care o studiază. Tocmai în *tensiunea emoțională* care îl face să stea într-un echilibru mereu pus în discuție, pe creasta unui val semiologic, poate găsi capacitatea de sesizare adecvată a ceea ce constituie *esența* teritoriului specific investigat.

În această lumină, butada lui G. Călinescu, care spunea că „estetica este o disciplină... care s-a născut, inconștient sau nu, din nevoia simțită de o intensă clasă de intelectuali de a vindeca lipsa sensibilității artistice prin judecăți așa-zis *obiective*, adică în fond străine de fenomenul substanțial al emoției" [15], apare în toată incisivitatea ironiei ei. Estetica modernă pe care o face G. Călinescu însuși (chiar încă lipsită de aportul disciplinelor conexe de ultimă actualitate) este eficientă, tocmai pentru că el nu face parte din acea „clasă de intelectuali" lipsită de „sensibilitate artistică".

Dar aici se pune problema „eficienței" disciplinei noastre, a modului în care cunoștințele dobîndite în urma cercetării pot influența ceea ce se află pe teritoriul investigat. Această „eficiență" este, mi se pare, de altă natură decît a disciplinelor științifice cu urmări aplicative. Nu cred că estetica, avînd *obiectul* pe care am încercat să-l schițez, va putea să dea „norme" creatorului de artă și nici măcar creatorului de „obiecte estetice" ambientale. Aici acționează atît factorii obiectivi, care duc la constituirea gusturilor și a idealului estetic al diferitelor epoci, cît și factorul subiectiv al înzestrării artistului, capabil să răspundă „așteptărilor" latente ale conștiinței estetice din diferite epoci istorice. Dar estetica, dacă nu poate fi un „normator" al creației, poate să devină o *„epistemologie" a criticii și a istoriei de artă și o propedeutică a educației estetice*. Studiind *condițiile și modalitățile constituirii valorii estetice*, estetica ar trebui să-l orienteze pe critic (și, poate, pe artist, numai luat ca un critic al propriei lui creații) în aprecierile de valoare pe care acesta are a le rosti în prezența operelor mereu ivite. O critică necunoscătoare a principiilor de valorizare valabile pentru mediul socio-cultural în care activează (și de aceea fără șanse de perenitate a aprecierilor ei) bîjbîie impresionistic și e lipsită de putere de convingere.

---

[13] Pe de altă parte, e bine să ne amintim că sesizarea valorii estetice presupune punerea în vibrație a *omului total* prin incitarea senzorialității, a afectivității, a tensiunilor volitive, a capacităților intelective.

[14] Cf. E. Buysens, *Les Langages et le Discours*, 1943, și R. Barthes, *Eléments de sémiologie*, Paris, 1964.

[15] G. Călinescu, *Principii de estetică*, 1968, p. 9.

Totodată, estetica poate oferi temeiuri consolidate educației estetice, formării unor gusturi de calitate (chiar și artistului considerat drept „consumator" al propriei opere) și constituirii de judecăți de valoare argumentate, consolidării unui ideal estetic conturat.

Statuînd *valoarea* estetică ca obiect central al disciplinei noastre, nu neglijez adevărul că estetica studiază în ansamblul ei atitudinea estetică, adică acea atitudine specifică care îngăduie omului să reflecte, să contemple, să valorizeze și să făurească trăsături ale obiectelor și proceselor din natură, societate și conștiință sau ale creațiilor omenești, trăsături care țin de structurarea lor armonioasă sau expresivă, structurare legată de semnificația umană inclusă acolo. Accentul pus *aici* asupra *valorii* urmărește să sublinieze predominanta *axiologică* a preocupărilor estetice. Totodată acest accent tinde să indice unde s-ar afla caracterul de cercetare fundamentală a esteticii generale, care își va găsi apoi caracterul „aplicativ" în esteticile speciale.

Precizarea obiectului esteticii — legat de înțelegerea, pe de o parte, a valorii în genere (ca relație obiect-subiect) și, pe de altă parte, a valorii *estetice* (ca act axiologic apt de dezvoltări „infinite", antrenînd în actul de valorizare omul total) — este menită să dea disciplinei noastre contururi mai precise. Fără a minimaliza în nici un fel eforturile de interpretare a gîndirii marilor esteticieni (eu însumi am făcut-o chiar aici), precizarea încercată este menită să atragă atenția asupra faptului că riscăm să ne îndepărtăm de obiectul studiului nostru dacă ne concentrăm atenția, aproape cu exclusivitate, asupra hermeneuticii textelor estetice. Vom căpăta însă, ca Anteu, o vigoare nouă în cercetarea întreprinsă dacă ne vom strădui să luăm mereu contactul direct, atingerea nemijlocită cu mama noastră Gea, care este pentru noi valoarea estetică, înțeleasă în toată complexitatea ei.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

SCOPUL OMULUI: OMUL ÎNSUȘI

DE

HENRI WALD

Omul a început să se formeze din clipa în care antropoidul nu a mai fost mulțumit cu ceea ce îi oferea natura. Cultura este ceea ce omul adaugă naturii. Cultura este ansamblul mijloacelor printre care omul utilizează datele materiei pentru a construi operele spiritului. Prin cultură, omul adaugă lumii materiale dimensiunea sa spirituală. Dezvoltîndu-se „între" tendințele materiei și intențiile spiritului, cultura este „mijlocul" care îi permite omului să se opună naturii, să se înalțe deasupra ei, s-o cunoască și s-o domine. Cultura este singurul mediu în care materia poate genera spiritul și spiritul poate regenera materia, în care determinismul se poate transforma în libertate.

Prin materialitatea sa, omul face parte din natură, însă prin spiritualitatea sa el este creator de cultură. De aceea nu cred că se poate vorbi în mod riguros de „cultură materială" și de „cultură spirituală". Orice produs al culturii este în același timp și material, și spiritual. Cultura este totdeauna unitatea contradictorie dintre materie și spirit. Lucrurile exclusiv materiale și stările pur spirituale se află încă „dincoace" de cultură, în natură, sau „dincolo" de cultură, în transcendent... Primele unelte materializează idei și primele idei sînt materializate în sunete și figuri. Firește că există deosebiri între o navă cosmică și o poezie lirică. Dar nu se poate nega nici spiritualitatea primeia, nici materialitatea celeilalte. Ceea ce le diferențiază nu este lipsa uneia din cele două dimensiuni fundamentale ale oricărei creații omenești, ci ponderea lor. Cultura este bidimensională. Spiritul nu poate transforma materia decît materializîndu-se. Cultura este tocmai cîmpul care se întinde și se extinde între spiritul care se materializează și materia care se spiritualizează. Prin cultură, omul umanizează nu numai natura înconjurătoare, dar și natura sa însăși. Prin unealtă, materia realizează idei, iar prin vorbire percepțiile și emoțiile devin idei.

Rev. Filoz., 19 4, p. 493–505, București, 1972

1. MIJLOACELE

Omul este materie care gîndește, iar cultura este gîndire care se materializează. Omul este singura ființă în stare să făurească mijloace de producție și de comunicare. Cultura constă, prin esența și structura ei, în mijloace de producție și de comunicare. Prin unelte oamenii pun natura în slujba omului, iar prin limbaj ei organizează colaborarea socială în luptă cu natura. Piatra necioplită devine unealtă numai din clipa în care începe să fie mînuită în lumina unei idei, iar ideea apare numai din clipa în care omul începe să-și folosească gura nu numai pentru *a consuma natura*, ci și pentru a-și *comunica intențiile*. Prin cultură, viitorul rîvnit începe să participe la munca prezentă.

Limbajul, principalul instrument de comunicare, nu este însă numai expresia ideii, ci și substanța ei. Ideea se formează chiar în procesul de comunicare. Gradul ei de abstracție și de generalitate, valoarea ei de cunoaștere depind de perfecționarea mijloacelor de comunicare. Limbajul oral, prin variația ritmului, intonației, accentului, mimicii, gesturilor, menține ideea în preajma concretului, a individualului, a prezentului, formînd o concepție despre lume preponderent pragmatică și afectivă. Limbajului oral îi corespund desenele rupestre în culori. În sens larg, scrierea a apărut odată cu vorbirea. Cînd au început să vorbească, oamenii au început să și „citească" urmele lăsate de diversele animale. Picturile din peșteri sînt mai degrabă „scrierea" unei vorbiri decît „descrierea" unei împrejurări. O dovedește și forța lor magică. Ele vorbeau mai mult despre proiectul unei acțiuni viitoare decît despre amintirea unei întîmplări trecute.

Sub impulsul nevoii de a comunica în absența vorbitorului și a ascultătorului, scrierea se dezvoltă de la pictograme și ideograme pînă la fonogramele alfabetului, contribuind la abstractizarea gîndirii și la constituirea unei concepții despre lume preponderent rațională. Scrierea alfabetică, prin impersonalizare, uniformizare, liniarizare și secvențializare ireversibilă, duce în mod firesc la constituirea formelor logice ale gîndirii. Vorbirea se rafinează și devine materia cea mai puțin materială și deci cea mai potrivită pentru constituirea teoriilor. În meditația solitară nu mai rămîne din materialitatea vorbirii decît o ușoară vibrație a coardelor vocale, acompaniată de descărcarea unor curenți bioelectrici.

Sporirea capacității de abstractizare a gîndirii, prin trecerea mijloacelor de comunicare de la cele oralo-vizuale în culori la cele în alb și negru pînă la neutralitatea alfabetului, nu trebuie să fie anulată prin trecerea mijloacelor contemporane de comunicare de la scrierea alfabetică la reproducerile în alb și negru, apoi la cele în culori și pînă la televideofonul în culori. Mijloacele vizuale de comunicare trebuie să rămînă subordonate celor orale și îndeosebi scrierii alfabetice. Omul *știe* ce vede, deoarece își spune noțiunea prin care identifică ceea ce îi apare în fața ochilor. Mijloacele de masă ale comunicării — *mass media* — constituie, într-adevăr, un progres în istoria omului numai dacă nu micșorează, ci sporesc libertatea de creație a spiritului uman, numai dacă rămîn „mijloace" subordonate scopurilor umane.

Hipertrofierea mijloacelor audiovizuale în detrimentul lecturii amplifică viața exterioară în paguba celei interioare și înmulțește reflexele spontane în dauna reflecțiilor conștiente. Cartea, dialogul, dezbaterea rămîn principalele modalități de contracarare a tendinței pe care o au mijloacele de comunicare audio-vizuale de a slăbi spiritul critic al culturii contemporane prin coborîrea rațiunii aproape de nivelul sensibilității. Mijloacele audiovizuale de comunicare trebuie să restabilească unitatea dintre sensibilitate și rațiune, amenințată de tehnocrație și nicidecum să anuleze distanța dintre ele, dealtfel în continuă creștere. Altfel societatea umană ar deveni un agregat de roboți, în care gîndirea umană ar fi înlocuită de mașinile „de gîndit".

2. MAȘINILE „DE GÎNDIT"

Cine crede că a gîndi nu înseamnă nimic altceva decît a mînui un anumit sistem de semne poate să creadă că și mașinile vor ajunge să gîndească mai bine decît oamenii. Mașinile au și început să utilizeze diversele sisteme de semne mai repede și mai precis decît oamenii...

Asemenea prevestiri sînt astăzi cu atît mai alarmante, cu cît trăim, într-adevăr, un moment în care oamenii, solicitați mai mult de semnalele care se „percep" decît de semnificațiile care se „pricep", tind să reacționeze față de cultură mai mult prin „reflexe senzoriale" decît prin „reflecții intelectuale". Primejdia ca oamenii să ajungă să gîndească mai prost decît mașinile este deci mai mare decît primejdia ca mașinile să gîndească mai bine decît oamenii...

Nici o mașină nu poate fi altceva decît instrumentul material al spiritului uman. Firește că orice unealtă este mai puternică decît unul sau altul dintre organele omului. Omul a făurit unealta pentru a-și spori puterea asupra naturii. Unealta este însă superioară numai puterii *fizice* a omului. Nici o unealtă nu poate să întreacă puterea *spirituală* a omului. Uneltele pot să amplifice forța materială a oamenilor tocmai pentru că au fost concepute mai întîi de spiritul uman, singurul în stare să reflecte proprietățile și raporturile esențiale și repetitive ale lucrurilor. Superioritatea cuțitului de cremene față de piatra necioplită rezidă în faptul că materializează mai mult spirit omenesc.

Mașinile nu pot să gîndească mai bine decît oamenii, deoarece ele nu pot să imite decît operațiile *fizice* cu ajutorul cărora se desfășoară cugetarea umană. Un „creier electronic" operează nu cu „idei", ci cu semne fizice, sensibile, materiale, cum sînt literele, cifrele, figurile. El nu „modelează" însăși gîndirea, ci doar semnele exterioare prin care se materializează gîndirea. Mai precis, el nu poate prelua decît operațiile asupra semnelor gîndirii elementare, analitice și sintetice. În fața gîndirii inductive și dialectice, el rămîne total neputincios. Nici un creier artificial n-ar fi putut descoperi mașina cu aburi într-o oală în care fierbea apă. Inducția este un „scandal logic" de care numai gîndirea umană este capabilă, deoarece numai ea poate furniza mai multă informație decît primește. Omul nu trebuie să evite scandalul logic al inducției și al gîndirii dialectice, ci să și-l asume. O mașină nu poate fi decît un sistem automat de semne. Joe Larochette observă că „numind «informație» nu ceea ce provoacă un fenomen de conștiință, ci ceea ce declanșează o reac-

ţie a maşinii, inginerii sugerează că maşina « gîndeşte », în vreme ce singura comparaţie posibilă este cu o mişcare reflexă".

Într-o maşină, ca în orice altă unealtă, distanţa dintre semnificant şi semnificaţie este încremenită. Ea nu poate să crească decît în mintea umană, prin energia metaforică a vorbirii. Înţelegerea se află în afara maşinii, în mintea omenească. Maşina nu poate nici să vorbească, nici să scrie, nici să citească, ci doar să emită sunete, să combine litere, cifre sau figuri şi să se autoregleze în funcţie de ce înregistrează. O anumită combinaţie de sunete sau de litere nu devine un raţionament decît în contact cu gîndirea umană. Altfel, sunetele şi literele emise rămîn simple semnale, care nu pot stîrni decît reflexe.

Ni se anunţă că există deja maşini care pot face poezii. Însă poezia nu este o combinaţie automată de semne, ci emoţii, sentimente şi pasiuni profund umane, cristalizate în idei prin intermediul vorbirii. Maşinile nu pot face poezii, pentru că nu suferă cînd se defectează şi nici nu se bucură cînd funcţionează. Superioritatea definitivă a omului faţă de orice maşină constă în capacitatea sa de a-şi transforma experienţa şi neliniştile în idei. Nici o maşină nu va putea vreodată să întrebe şi mai ales să *se* întrebe, să nege şi să creeze. Numai gîndirea umană este în stare să se îndoiască, să conteste şi să conceapă ceva nou. De fapt maşinile nu sînt capabile nici de răspunsuri. Ele nu pot decît să emită nişte semne — sonore sau figurale — pe care numai gîndirea umană le poate aprecia drept răspunsuri. Este semnificativ faptul că maşina nu „răspunde" decît la întrebări *scrise*; cele *orale*, fiind totdeauna încărcate cu atitudinile subiectului faţă de obiectul vizat, sînt prea variate şi nu pot fi standardizate. Gîndirea umană este singura în stare să pună atît lumea, cît şi pe ea însăşi sub semnul întrebării.

Ideile nu pot fi create decît de fiinţe sociale. Trăirile pragmatice şi afective nu devin idei decît în şi prin limbaj. Pentru formarea ideilor nu este suficientă evoluţia materiei vii. Ideile încep să apară numai din clipa în care societatea începe să vorbească în şi prin fiecare om, îngăduindu-i să-şi ridice stările sale sufleteşti la nivelul comunicabil al ideilor.

Eliberînd omul de toate operaţiile elementare care pot fi efectuate automat cu ajutorul semnelor sensibile, maşina permite însă gîndirii să-şi realizeze în mai mare măsură capacitatea ei creatoare. Neputînd fi o „maşină gînditoare", creierul electronic poate fi, totuşi, o utilă „maşină de gîndit". De altfel nici avionul nu este o maşină „zburătoare", ci o maşină „de zburat", chiar dacă nu se află nici un om la bordul lui: de zburat zboară oamenii care îl dirijează, chiar dacă au rămas pe pămînt. Gîndirea se află „dincoace" de intrarea în maşină şi „dincolo" de ieşirea din ea.

Rolul maşinii de gîndit seamănă cu funcţia nomenclatorului din Roma antică. Sclavul care îndeplinea acest rol avea sarcina să şoptească la urechea stăpînului numele celor care veneau să-l viziteze. Sclavul nu ştia decît numele. Ce reprezintă acest nume ştia numai stăpînul...

3. ANTIUMANISMUL

Dezvoltarea electronică a tehnicii în societatea contemporană tinde, dacă este lăsată în voia ei, spre amplificarea vieţii exterioare în dauna celei interioare, ceea ce ar duce la strivirea individualităţii de către aparatul tehnocratic, la exagerarea determinismului social în detrimentul libertăţii individuale şi a responsabilităţii personale, la o neîncredere crescîndă în forţa spirituală a omului. Antiumanismul contemporan este ideologia care eternizează acest moment critic, dar trecător din istoria omului.

Se afirmă din ce în ce mai des că nu oamenii acţionează într-o anumită societate, ci o anumită societate acţionează prin intermediul oamenilor, că nu oamenii vorbesc o anumită limbă, ci o anumită limbă se vorbeşte prin intermediul oamenilor, că nu oamenii gîndesc un anumit sistem de idei, ci un anumit sistem de idei se gîndeşte prin intermediul oamenilor.

Omenirea este invitată să abandoneze iluzia că eul uman ar avea o oarecare libertate de a tatona viitorul cu ajutorul ipotezelor, de a-l anticipa cu ajutorul proiectelor, de a-l transpune în prezent cu ajutorul uneltelor. Se argumentează pe mii de pagini că viitorul este un mit, alimentat de dorinţele noastre, că libertatea este o amăgire, întreţinută de ignorarea necesităţii, că eul este o iluzie. Crezînd că natura va şterge cultura aşa cum şterge marea figurile de nisip trasate pe malul ei, antiumanismul interzice viitorului să ne mai jefuiască prezentul şi nu ne mai permite decît să ne aruncăm într-un entuziasm fără ziua de mîine... Lupta firească împotriva oricărei ideologii dogmatizate se prelungeşte inadmisibil într-o luptă dogmatică împotriva tuturor ideologiilor. Antidogmatismul devine dogmatism antiideologic, dogmatism antiumanist.

După atîtea dezamăgiri, nu e de mirare că savanţii contemporani se străduiesc să sporească exactitatea cunoştinţelor noastre şi prin diminuarea aportului subiectiv care intervine în decursul cunoaşterii.

Deoarece omul nu poate stăpîni *în mod practic* natura dacă nu i se supune *în mod teoretic*, trebuie neapărat cunoscută natura însăşi, aşa cum este ea. Însă, îndată ce a fost cunoscută, natura trebuie supusă omului, iar omul trebuie repus în toate drepturile sale de „scop suprem".

Exactitatea ştiinţifică nu pretinde înlăturarea omului din procesul cunoaşterii, ci doar suspendarea provizorie a stărilor sale afective, a aversiunilor şi a dorinţelor sale, care ar putea tulbura desfăşurarea reflectării.

Omul nu poate cunoaşte decît omeneşte ceea ce există independent de om. Adevărurile sînt cunoştinţe care reflectă adecvat realitatea. Însă cunoştinţele nu există decît în, prin şi pentru om. Omul este acela care cunoaşte şi tot el este acela căruia trebuie să-i servească toate cunoştinţele.

Antiumanismul refuză însă să se întoarcă la aspiraţiile omului şi să restabilească unitatea necesară dintre ştiinţă şi umanism. Dezumanizată, ştiinţa anulează opoziţia creatoare dintre om şi natură, azvîrlindu-l pe om printre celelalte organisme ale naturii. Superioritatea omului asupra naturii este grav ameninţată. De aceea reabilitarea omului este cea mai

urgentă sarcină a zilelor noastre. *Umanitatea* omului rezidă nu în capacitatea lui *naturală* de a se adapta la mediu, ci în capacitatea lui *culturală* de a-l transforma, dîndu-i rosturi omenești... Omul se formează și se manifestă în societate, dar societatea nu anulează libertatea sa de creație, ci, dimpotrivă, o face posibilă și o dezvoltă.

4. SISTEM ȘI SOCIETATE

Cibernetica și teoria informației, lingvistica și teoria comunicației au ajuns în cele din urmă să impună metodologia structurală tuturor științelor despre om.

Era de așteptat ca la un moment dat valabilitatea incontestabilă a analizelor structurale să determine apariția unei noi filozofii. Structuralismul este filozofia unei societăți în care tehnica amenință să scape de sub controlul valorilor, în care relațiile sociale amenință să absoarbă individualitatea umană, în care determinismul amenință să se transforme în fatalitate. Structuralismul, idolatrizînd sistemul în dauna elementelor lui componente și calculul în detrimentul idealurilor, este o filozofie a resemnării în fața dezvoltării tehnobirocratice a capitalismului contemporan. „Epoca noastră — observă Erich Fromm — a găsit un substitut lui Dumnezeu : *calculul impersonal*. Acest nou Dumnezeu s-a transformat în idol căruia toți oamenii pot fi sacrificați" [1].

Structura este un sistem de organizare în care părțile sînt total subordonate întregului și care, de la un anumit stadiu al evoluției, se conservă și se dezvoltă autoreglîndu-se prin retroacțiune. Însă, cu cît sistemele de organizare sînt mai complexe, cu atît mai puțin pot fi reduse elementele componente la relațiile dintre ele și proprietățile părților la însușirile întregului. Cînd elementele sistemului sînt *oameni* — singurele ființe capabile, datorită mijloacelor de producție și de comunicare, să furnizeze mai multă informație decît au primit —, atunci raportul începe să se răstoarne : sistemul devine din ce în ce mai subordonat elementelor. Oamenii nu sînt exemplare similare ale unei specii zoologice, ci unicate diferențiate ale unei comunități sociale. De aceea în ultimele zece mii de ani societatea omenească a trecut prin cinci orînduiri, în vreme ce stupul de albine are aceeași structură. S-a calculat că numărul zestrelor ereditare posibile ale omului este de ordinul $10^{2\,400\,000\,000}$; număr care depășește, probabil, posibilitatea oamenilor de a-l realiza. Deci fiecare dintre noi este o ființă unică și originală nu numai prin istoria sa personală, ci și prin constituția sa biochimică. Nimeni n-a avut și nu va avea vreodată sunetul vocii mele, grafia scrierii mele și felul meu de a gîndi. Spre deosebire de elementele care alcătuiesc o structură naturală, individualitățile umane, prin interogativitatea, negativitatea și creativitatea gîndirii lor, și-au cucerit nu numai libertatea de a înțelege direcția în care evoluează societatea, ci și libertatea de a interveni pentru a o menține în slujba aspirațiilor umane. Trebuie depășit atît egocentrismul primei faze a capitalismului, cît și sociocentrismul ultimei lui faze și construită o orînduire

[1] Erich Fromm, *Espoir et révolution*, Paris, Stock, 1970, p. 70.

în care dezvoltarea societății să ducă la dezvoltarea fiecărei individualități. Orînduirea socialistă, cea mai complexă din istorie, nu se poate dezvolta fără dezvoltarea puterii spirituale a individualităților ei. Societatea socialistă, în care „cîștigarea" existenței va fi înlocuită la un moment dat cu „trăirea" existenței, nu se poate autoregla fără intensificarea vieții sufletești a membrilor ei. Mai mult decît oricare altă orînduire, socialismul progresează nu numai prin trecerea de la îmbogățirea vieții exterioare la îmbogățirea celei interioare, ci și invers. O nouă societate are neapărat nevoie de o nouă mentalitate. Rolul conștiinței este și mai decisiv într-un moment al istoriei în care dezvoltarea electronică a tehnicii amenință să hipertrofieze confortul material în paguba efortului spiritual.

Cibernetica nu poate forma decît supertehnicieni cu o imensă putere cerebrală, dar nu este de resortul ei să formeze oameni capabili să orienteze această putere, să domine tehnica prin înțelepciunea lor, să mențină mijloacele sub controlul scopului suprem al omului : *omul însuși*. „Altfel spus — scrie Georges Friedmann —, în fața ciberneticii, etica, domeniul spiritului, păstrează drepturile sale depline, cu atît mai exigente cu cît tehnica este mai perfectă" [2]. În conducerea orînduirii socialiste, deciziile nu pot fi luate numai pe baza prelucrării matematice a informației senzoriale. Ele trebuie să țină seama și de prelucrarea etică a informației afective. Ca teorie, socialismul s-a constituit prin trecerea de la utopie la știință, dar ca orînduire socialismul se construiește și prin trecerea, fie și intermitentă , de la știință la „utopie"... Fără idealuri, care depășesc rezultatele diverselor analize structurale, n-am fi capabili să transformăm viitorul în prezent și viitorul n-ar fi altceva decît un trecut proiectat. Analiza „sistemică" a societății omenești este necesară, dar nu este și suficientă. Metodologia structurală va fi cu atît mai insuficientă, cu cît societatea umană va fi mai diferențiată în personalități capabile să îndrepte mersul istoriei, să restabilească echilibrul, mereu stricat, dintre om și propriile sale creații.

5. MASĂ ȘI COLECTIVITATE

Lupta pe care au trebuit s-o poarte împotriva individualismului, subiectivismului, spiritualismului și liberalismului i-a obligat pe marxiști să apese cu precădere asupra socialului, a obiectivității adevărurilor, a materialității lumii și a determinismului universal. Însă marxiștii n-au negat niciodată valoarea individualității, a subiectivității, a spiritualității și a libertății în dezvoltarea omului. „Noi considerăm că *în ultimă instanță* condițiile economice sînt acelea care determină dezvoltarea istorică... — precizează Engels în celebra scrisoare către Heinz Starkenburg din 1894. — Oamenii — continuă Engels — își făuresc singuri istoria, dar pînă acum ei nu au făcut acest lucru călăuziți de o voință colectivă, după un plan colectiv, nici chiar în cadrul unei societăți date, precis delimitate. Străduințele lor se încrucișează, și tocmai de aceea în toate societățile de felul acesta domnește *necesitatea*, a cărei completare

[2] Georges Friedmann, *La puissance et la sagesse*, Paris, Gallimard, 1971, p. 178.

şi formă de manifestare este *întîmplarea*" [3]. Necesitatea nu se poate transforma în libertate decît în măsura în care masa se diferenţiază în individualităţi capabile să înţeleagă determinismul şi să colaboreze astfel la dirijarea întîmplărilor. Istoria societăţii este procesul prin care masa se diferenţiază în clase, în naţiuni, în individualităţi din ce în ce mai distincte. Dacă din punct de vedere *genetic* societatea este cauza şi individualitatea este efectul, din punct de vedere *etic* individualitatea este scopul şi societatea mijlocul. Revoluţia socialistă îi eliberează pe toţi de orice asuprire pentru a asigura fiecăruia libertatea de a fi el însuşi. Marxismul cercetează obiectul pentru a-l pune în slujba subiectului, porneşte de la materie pentru a dezvolta spiritul şi urmăreşte perfecţionarea continuă a relaţiilor sociale pentru a spori mereu libertatea fiecăruia. Fericirea umană depinde de dezvoltarea societăţii, dar ea nu apare în „cîmpul social", care se formează „între" oameni, ci în „cîmpul individual", care se formează între aspiraţiile şi realizările fiecărui om în parte. O societate este cu atît mai fericită, cu cît sînt mai fericiţi membrii ei. Viteza istoriei creşte pe măsură ce societatea înaintează de la faza ei de *masă*, în care „eurile" nu s-au desprins încă din „noi" şi unitatea socială n-a depăşit uniformitatea mentală, către faza ei de *colectivitate*, în care unitatea socială se întemeiază pe diversitatea individualităţilor. Existenţa mai multor păreri înlesneşte cunoaşterea şi discuţia este mai favorabilă descoperirilor decît poruncile. Munca în colectiv înseamnă coordonarea competenţelor individuale şi a rezultatelor obţinute.

Dezvoltarea electronică a mijloacelor moderne de producţie şi de comunicare dă omului contemporan posibilitatea să răspîndească orice informaţie imediat şi pe întreaga planetă, dar, dacă scapă de sub controlul oamenilor, aceste mijloace ameninţă societatea contemporană cu dezindividualizarea, cu uniformizarea şi deci cu remasificarea. Radio-televiziunea este, pe de o parte, un puternic mijloc de participare mondială la valorile fundamentale ale culturii şi civilizaţiei, iar pe de altă parte permite triumful confortului asupra efortului, a informaţiei asupra gîndirii, a mediocrităţii asupra originalităţii. Cancelarul universităţii din Chicago declara acum cîţiva ani că vede venind „un timp în care, ca efect al televiziunii, poporul american nu va mai şti nici să citească şi nici să scrie şi va duce o viaţă comparabilă cu a animalelor". Chiar dacă asemenea prevestiri sînt exagerate, trebuie să fim de acord cu sociologul francez Jean Cazeneuve, care susţine că „toate aceste firimituri de cunoaştere, absorbite de auditor la întîmplare, sînt, poate, mai dăunătoare decît utile dacă nu sînt asimilate, reclasate şi prelungite prin meditaţie şi lectură" [4]. Dealtfel succesiunea lor rapidă şi ireversibilă nu îngăduie nici un răgaz meditaţiei şi nu permite întoarcerile înapoi.

Cultivarea audiovizualului în dauna ideilor şi a emoţiilor vremelnice în detrimentul sentimentelor statornice duce la intensificarea vieţii exterioare şi la diminuarea celei lăuntrice, la depersonalizare, la uniformizare, la creşterea entropiei sociale. În loc să înainteze spre o colectivitate alcătuită din *unicate*, societatea alunecă înapoi spre o masă de zerouri

---

[3] K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 477.

[4] Jean Cazeneuve, *Sociologie de la radio-télévision*, Paris, P.U.F., 1965, p. 113.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

care aşteaptă să i se pună în frunte un „1" pentru a căpăta temporar o anume valoare.

Pentru a folosi efectele pozitive ale noilor mijloace de comunicare şi a contracara efectele lor negative, instituţiile de cultură trebuie să fie nu numai centre de difuzare a informaţiei, ci mai ales centre de creaţie. Ele trebuie să trezească originalitatea care doarme în fiecare om, să stimuleze creativitatea fiecăruia. Dezvoltarea multilaterală a orînduirii socialiste implică o dezvoltare fără precedent a conştiinţei umane şi a forţelor de creaţie.

6. NĂDEJDEA

Printre atitudinile profund umane compromise de scientismul contemporan se află şi nădejdea. Preocupat de sporirea obiectivităţii, spiritul ştiinţific suspectează nădejdea de prea multă subiectivitate. Scientismul pretinde chiar teoriilor *despre* om să înlăture orice afecţiune *pentru* om... „Mai mult" a devenit sinonimul lui „mai bine". Obsedat de sporirea *cantităţii* bunurilor de consum, omul contemporan pierde din vedere *calitatea* vieţii pe care trebuie s-o trăiască. Într-o societate tehnocrată în care mijloacele s-au transformat în scopuri, creşterea eficienţei industriale implică descreşterea individualităţii umane. Un aparat tehnobirocratic funcţionează cu atît mai bine, cu cît oamenii sînt reduşi la o serie de elemente a căror „personalitate" poate fi exprimată prin „cartonaşe perforate". Comandamentul etic al unei asemenea societăţi poate fi formulat astfel: trebuie imediat făcut orice lucru care a devenit tehnic posibil! Apare astfel un nou idol, incomparabil mai lacom de sacrificii decît predecesorii săi: *are putere electronică*. Erich Fromm are dreptate cînd afirmă că „a crede sau nu în Dumnezeu este secundar; esenţialul este de a şti dacă se refuză sau nu idolii. Conceptul de alienare este identic cu conceptul biblic de idolatrie. Este supunerea omului la obiectele pe care le creează şi la împrejurările pe care le făureşte". [5] A fi religios înseamnă în ultimă instanţă a te închina propriilor tale creaţii, a sacrifica scopul pe altarul, întotdeauna fals, al unui mijloc. Oare nu a sosit marele moment istoric în care omul a devenit capabil să se închine lui însuşi?... Tocmai pentru că dispunem astăzi de o uriaşă forţă tehnică trebuie să reconsiderăm marile idealuri luate în derîdere în prima jumătate a veacului nostru: individualitatea, subiectivitatea, spiritualitatea şi libertatea personalităţii umane. Lupta împotriva individualismului egoist, subiectivismului solipsist, spiritualismului mistic şi liberalismului anarhic nu trebuie să întunece importanţa decisivă pe care o au individualitatea, subiectivitatea, spiritualitatea şi libertatea omului în dezvoltarea unei culturi şi a unei civilizaţii în care tehnica este dominată de valorile umane şi nu valorile umane de tehnică.

Există o deosebire fundamentală între individualismul obsedat de *a avea* cît mai mult în paguba celorlalţi şi individualismul preocupat de *a fi* cît mai om împreună cu ceilalţi. Societatea socialistă, punînd mijloacele de producţie şi comunicare nu numai în slujba tuturor, ci şi

[5] Erich Fromm, *op. cit.* p. 158.

a fiecăruia, este astăzi singura orînduire capabilă să asigure dezvoltarea deplină a personalităţii umane. Viitorul aparţine societăţii a cărei unitate socială va fi mereu alimentată de diferenţierea individualităţilor ei şi nu stagnată de uniformizarea membrilor ei.

O asemenea societate nu se iveşte spontan, ci trebuie construită conştient. Puterea tehnică de a o realiza există deja; ceea ce lipseşte pe o mare parte a planetei noastre este conştiinţa acestui ideal şi nădejdea că este realizabil.

Nădejdea întovărăşeşte orice intervenţie a omului în mersul lucrurilor. Cu atît mai necesară este nădejdea în transformarea revoluţionară a societăţii. Fără nădejde, omul nu poate transforma posibilitatea în realitate, viitorul în prezent. Nădejdea nu înseamnă nici aşteptare inactivă şi nici încercare de a realiza imposibilul. Nădejdea este o atitudine activă. Ea contribuie la detectarea noului şi la ajutarea lui să se nască. În vreme ce lipsa nădejdii lasă determinismul să se transforme în fatalitate, nădejdea participă la transformarea determinismului în libertate.

Deznădăjduiţii ori se resemnează în faţa realităţii, ori se revoltă anarhic împotriva ei. Nădejdea depăşeşte opoziţia dintre integrarea în confort şi violenţa contestatară, unind exactitatea cunoaşterii cu îndrăzneala acţiunii. Realismul se opune atît fatalismului, cît şi utopismului. Noua societate nu se poate construi decît prin stabilirea unei noi unităţi între viaţa afectivă şi activitatea intelectuală, între tehnică şi valori, între tendinţele societăţii şi năzuinţele oamenilor. Cultivarea unilaterală a capacităţii cerebrale împinge societatea la indiferenţă faţă de oameni, iar pe oameni la depersonalizare şi la depresiune. Trebuie reabilitată nădejdea.

7. NOUL UMANISM

După eşecul atîtor dogme subiectiviste şi voluntariste, ştiinţa contemporană se străduieşte să sporească obiectivitatea cunoştinţelor noastre prin diminuarea aportului subiectiv pe care omul îl aduce în decursul cunoaşterii. Propoziţia „Pămîntul se roteşte în jurul Soarelui" este incontestabil mai obiectivă decît propoziţia „răsare Soarele". Cine mai poate pune astăzi la îndoială că o propoziţie care se referă la un sistem de relaţii între obiecte este mai obiectivă decît o propoziţie care exprimă atitudinea subiectului faţă de obiect? Înainte de toate trebuie cunoscut obiectul ca atare, deoarece subiectul nu poate stăpîni practic obiectul dacă nu i se supune teoretic.

Obiectivitatea ştiinţifică nu pretinde însă înlăturarea subiectului din procesul cunoaşterii, ci doar închiderea provizorie între paranteze a stărilor sale afective, care ar putea tulbura reflectarea. Omul nu poate cunoaşte decît omeneşte ceea ce există independent de om. Obiectul nu poate fi cunoscut de către subiect altfel decît în mod subiectiv. Antropomorfismul este singura modalitate prin care subiectul poate cunoaşte obiectul. Evitabilă în cunoaştere este numai intervenţia inoportună a aversiunilor şi aspiraţiilor celui care cercetează. Prin geneza lor şi prin modalitatea lor de existenţă, adevărurile nu pot fi decît subiective.

Ele nu se pot forma în afara subiectului. Obiectivitatea lor rezidă în faptul că reflectă adecvat obiectul. Însă cunoștința nu există decît în și prin subiect. Subiectul este acela care cunoaște și tot el este acela căruia trebuie să-i slujească toate cunoștințele.

Au apărut însă de la o vreme gînditori care refuză să se mai întoarcă la om și să restabilească unitatea dintre știință și umanism. După ei, omul — ca „eu" creator — este o prejudecată lingvistică a veacurilor trecute, pe cale de dispariție în societatea noastră tehnologică, iar umanismul este o simplă iluzie. Abandonat definitiv între paranteze, omul se transformă încetul cu încetul din subiect în obiect, alunecînd din cultură printre celelalte sisteme de organizare ale naturii. Dezumanizată, tehnica anulează opoziția dintre subiect și obiect, desființînd astfel superioritatea omului asupra naturii. Reabilitarea umanismului devine, așadar, cea mai urgentă sarcină a zilelor noastre.

Astăzi mai mult ca oricînd omul trebuie să rămînă măsura tuturor lucrurilor. Dacă apariția omului a dus la formarea umanismului, astăzi dispariția umanismului pune în primejdie însăși existența omului. Heliocentrismul a învins geocentrismul și nicidecum antropocentrismul. Locul central al omului în lume nu depinde de locul central al Pămîntului în sistemul nostru solar. Forța sa spirituală îl menține ca valoare supremă, în lumina căreia se apreciază totul. A anula dimensiunea spirituală a lumii înseamnă a o împiedica să devină conștientă de sensurile ei posibile.

Dacă este necesar *să cunoaștem* lumea așa cum este ea, este tot atît de necesar să n-o *lăsăm* așa cum este. Lumea n-a fost creată pentru om, dar omul, cunoscîndu-i legile, o poate modela potrivit idealurilor sale.

Idealul omului este însă omul însuși. Și om înseamnă nu numai *societate* umană, ci mai ales *individualitate* umană. Țelul oricărei eliberări sociale este astăzi libertatea individuală. În socialism, libertatea fiecăruia trebuie să se oprească numai în fața libertății celorlalți. Toate creațiile omului sînt mijloace. Numai fericirea sa e scop.

Fiind nevoiți să combată în primul rînd *individualismul* proprietarului particular, marxiștii au insistat mai mult asupra împrejurărilor *sociale* în care se formează și se dezvoltă individualitatea umană. De la o vreme însă, de cînd autotelemecanizarea vieții sociale amenință să dizolve individualitatea umană în anonimatul unor grupuri din ce în ce mai mari și mai subordonate tehnicii, a devenit de o stringentă actualitate demonstrarea nu numai a dimensiunii *sociale* a omului, ci și a contribuției pe care o poate aduce individul la grăbirea progresului social.

Omul este nu numai o ființă socială, ci și una individuală. El este singura ființă individuală tocmai pentru că este singura ființă socială. Individualitatea nu se poate forma decît în și prin societate. Individualitatea este un produs tardiv și superior al dezvoltării sociale. Însă, odată ivită, ea accelerează înaintarea societății.

Distanțarea de natură prin făurirea uneltei și limbajului a dus la constituirea societății, iar apariția prisosului și a răgazului prin perfecționarea uneltei și limbajului a dus la ivirea individualității. Între individualitate și natură exista la început nu numai unealta, ci și mînuitorii ei. Fără această dublă independență relativă față de natură n-are cum să înceapă îndelungatul proces de formare a individualități umane. La

începuturile istoriei, exploatarea omului de către om nu a avut numai efecte negative : reducerea majorității oamenilor la niște „unelte cu glas", ci și efecte pozitive : posibilitatea formării unor individualități în stare să privească dincolo de imediat.

Cîtă vreme productivitatea muncii nu a îngăduit exploatașilor nici un răgaz, individualitățile nu puteau să se ridice decît din rîndurile exploatatorilor. Exploatații au început să beneficieze de răgazul asigurat de prisosul pe care îl realizau mult mai tîrziu, încetul cu încetul și prin luptă.

Pe diferitele trepte ale dezvoltării sociale, oamenii și-au amplificat puterea asupra naturii și a societății tocmai datorită inventatorilor, înțelepților, filozofilor, politicienilor, savanților, care au îmbogățit mijloacele materiale și spirituale necesare procesului de umanizare a mediului. Conștiința unei societăți nu are alt glas decît acela al individualităților ei.

*

Prin dimensiunea lor materială, oamenii sînt supuși necesității, dar prin dimensiunea lor spirituală ei au o anumită libertate și deci responsabilitate față de propriul lor destin. Niciodată în istorie nu a fost mai necesară realizarea rolului creator al omului ca acum, cînd, sub presiunea unor realități sociale care îl înstrăinează pe om de el însuși, tehnica alunecă din ce în ce mai mult de sub controlul spiritului critic uman, transformîndu-se încetul cu încetul din instrument al oamenilor împotriva naturii în instrument al „naturii" împotriva oamenilor. Numai ingeniozitatea inepuizabilă a minților umane este în stare să asigure societății redobîndirea întregii puteri asupra uneltelor sale și rezistența față de forța distrugătoare a unei tehnici dezumanizate. De aceea numai o societate capabilă să realizeze o neîntreruptă diferențiere între membrii ei, o deplină dezvoltare a fiecăruia dintre ei printr-o mereu mai înaltă productivitate a muncii și prin perfecționarea continuă a relațiilor sociale, se poate plasa în avangarda istoriei. Aceasta este menirea socialismului.

Dacă la începuturile lui capitalismul a acordat tuturor „libertate", libertatea de a-și vinde forța de muncă, astăzi îi transformă în simple piese de schimb pentru diversele lui aparate industriale și administrative. Dezindividualizarea este în plină desfășurare. Uniformizarea și deci anularea vieții spirituale sînt din ce în ce mai amenințătoare. Integrarea indivizilor în sisteme de apeluri și de răspunsuri de dinainte programate reduce omul la o singură dimensiune : cantitativă, calculabilă și funcțională. Se înlătură astfel tocmai calitățile prin care oamenii ajung să se deosebească unii de alții : aprecierea, căutarea, fantezia, speranța. Tehnologia nu reține decît ceea ce este comun tuturora : raporturile cantitative, precis calculabile, dintre elementele componente ale sistemului considerat. Mașinile nu „pricep" din limbajul omenesc decît semnele formelor lui logice, prin care oamenii se identifică unii cu alții. Numai minții umane îi sînt accesibile formele limbajului în care sînt cristalizate nu numai cunoștințele identice despre lucruri, ci și atitudinile diferite față de ele.

Omul este o ființă bidimensională și societatea nu înaintează decît în lumina unor idei care scapără între aceste două dimensiuni : cunoașterea realităților și elanul de a le depăși, forța materială a colectivității și

inventivitatea spirituală a individualităților, disciplină și critică, determinism și libertate.

Materialismul dialectic este prin însăși esența lui cea mai umanistă filozofie, deoarece, prin materialismul istoric și socialismul științific, preconizează o societate care, înlăturînd diferențele sociale în favoarea diferențierilor individuale, desăvîrșește umanizarea omului. Colectivizarea mijloacelor de producție nu înseamnă uniformizarea cunoștințelor, ci, dimpotrivă, posibilitatea individualizării lor; societatea înaintează nu numai prin forța producătoare a colectivităților, ci și prin puterea creatoare a individualităților. Prin eliberarea tuturor de orice împilare, prin îndestularea tuturor cu bunurile culturii și civilizației contemporane și prin dezvoltarea conștiinței fiecăruia, orînduirea socialistă izbutește să îmbine un minimum de *presiune* socială cu un maximum de *solidaritate* socială, înlocuind astfel individualismul posesiv al îmbogățirii materiale cu „individualismul" umanist al îmbogățirii spirituale.

CRONICA IDEILOR

LOGICA ACȚIUNII A LUI VON WRIGHT, CA BAZĂ A LOGICII DEONTICE

DE

D. STOIANOVICI

Conceptul de acțiune are, după cum se știe, o poziție proeminentă în științele sociale și în reflecția filozofică despre om, ceea ce justifică interesul pe care-l suscită astăzi clarificarea și precizarea lui, și a conceptelor înrudite, pe calea analizei formale. Logica acțiunii, domeniu de preocupări ce se constituie în timpul din urmă, reprezintă astfel, alături de alte ramuri tinere cum sînt logica normelor, a preferinței și a alegerii, o nouă direcție de lărgire a seminificației pe care o pot avea pentru filozofie cercetările de logică [1].

Mai precis, la Georg Henrik von Wright, al cărui sistem de logică a acțiunii vom încerca să-l prezentăm în linii mari în cele ce urmează, ideea elaborării unei logici a acțiunii se naște în contextul preocupării de a construi o bază conceptuală satisfăcătoare pentru studiul formal al relațiilor dintre norme, adică pentru logica deontică. Lucru firesc, dat fiind că ceea ce prescriu normele juridice, morale ș.a. sînt tocmai acțiuni sau activități umane, individuale sau colective. Este de aceea util să scoatem în evidență deosebirile dintre sistemul de logică a normelor elaborat de von Wright în 1951 [2] — socotit de altfel primul sistem viabil de logică a normelor — unde nu apare încă ideea logicii acțiunii, și sistemul formulat de el mai tîrziu în cartea *Normă și acțiune*, edificat pe baza unei schițe a logicii acțiunii. Reconstrucția a fost întreprinsă, pe de o parte, pornind de la criticile adresate unora din legile logicii deontice avansate în sistemul inițial, iar pe de alta ca rezultat al unei analize riguroase,

---

[1] O trecere în revistă a ramurilor logicii cu pronunțat interes filozofic este făcută de N. Rescher în articolul de sinteză *Recent Developments and Trends in Logic*, publicat în revista „Logique et analyse", dec. 1966.

[2] În studiul intitulat *Deontic Logic*, apărut inițial în revista „Mind". Acest studiu este retipărit în volumul *Contemporary Readings in Logical Theory* (ed. I.M. Copi, J.A. Gould), New York, The MacMillan Co., 1967, la care facem referiri în continuare.

Rev. Filoz., 19, 4, p. 507–520, București, 1972

făcută de el însuşi, a *interpretărilor* pe care le admiteau formulele folosite acolo pentru reprezentarea structurii logice a normelor, interpretări ce ocazionează unele ambiguităţi.

Limbajul formal ce se adoptă pentru a servi la reprezentarea schematică a normelor are ca fundal, firește, o analiză a structurii normei urmărind desprinderea acelor componente ale ei de care pot să depindă relaţiile logice dintre norme. Trei din aceste componente, şi anume caracterul, conţinutul şi condiţia de aplicare, par a fi prezente în toate tipurile de norme. *Caracterul* normei este dat de faptul că ea obligă, permite sau interzice; după acest criteriu normele se clasifică, respectiv, în ordine (porunci), permisii şi prohibiţii. Prin *conţinut* al normei se înţelege *ceea ce* norma porunceşte, permite sau interzice, iar prin *condiţia de aplicare* a normei, condiţia care trebuie îndeplinită pentru ca să existe posibilitatea săvîrşirii *lucrului ce formează conţinutul normei*. Aceste trei componente alcătuiesc laolaltă ceea ce von Wright numeşte nucleul normei (*norm-kernel*), şi cum analiza formală a relaţiilor dintre norme dezvoltată de el ia în considerare doar aceste componente, logica sa deontică este o logică a nucleelor de normă. După cum vom vedea din compararea sistemului vechi de logică deontică al lui von Wright cu sistemul întemeiat pe logica acţiunii, aceasta din urmă trebuie să furnizeze mijloace tocmai pentru o redare adecvată a conţinutului şi condiţiei de aplicare a normelor.

În sistemul din *Deontic Logic* (în cele ce urmează, îl vom desemna, pe scurt, prin 'DL'), categoriile deontice de permisie, obligaţie ş.a. se aplică la *acte generice*, desemnate cu ajutorul literelor A, B, C... sau cu ajutorul expresiilor formate din aceste litere şi din conectorii $\sim$, & v, $\rightarrow$ şi $\leftrightarrow$. Prin acte generice se înţeleg aici categorii de acte sau, cum se mai exprimă von Wright, proprietăţi de acte. Cîntatul, fumatul, furtul ş.a. pot fi luate în acest sens ca exemple de acte generice care se realizează în acte individuale, cum ar fi furtul săvîrşit de cutare individ, în cutare moment. Operatorii deonticii P şi O, care reprezintă, respectiv, categoria deontică a permisiei şi pe aceea a obligaţiei, se aplică, aşadar, la expresii care stau pentru nume de acte generice. Formula PA, bunăoară, are în acest sistem înţelesul: „actul generic (categoria de acte) A este permis(ă)".

Actele desemnate prin expresii compuse din A, B, C... şi simbolurile $\sim$, &, v, $\rightarrow$ şi $\leftrightarrow$ sînt funcţii-de-săvîrşire în raport cu actele desemnate de numele de acte atomare A, B, C... Sensul acestei afirmaţii este cuprins în următorul pasaj: „Săvîrşirea sau nesăvîrşirea unui anumit act (de către un agent) le vom numi valori-de-săvîrşire (pentru acel agent). Un act va fi numit funcţie-de-săvîrşire a anumitor altor acte dacă valoarea-de-săvîrşire a sa pentru orice agent dat depinde în chip unic de valorile-de-săvîrşire ale acestor alte acte pentru acelaşi agent" [3].

Cînd figurează, deci, între nume de acte, simbolurile $\sim$, & etc. sînt interpretate nu prin funcţii de adevăr (ca în logica propoziţională), ci prin funcţii de-săvîrşire. Astfel, de exemplu, dacă A desemnează un act, atunci $\sim$ A desemnează actul care e săvîrşit de agent dacă şi numai dacă acesta nu săvîrşeşte actul A. În mod corespunzător, A & B este actul care e săvîrşit de agent dacă şi numai dacă acesta săvîrşeşte atît

[3] G.H. von Wright, *Deontic Logic*, în vol. cit., p 304.

actul A, cît și actul B. Analog se construiesc și interpretările pentru numele-de-acte în care apar simbolurile v, $\rightarrow$ și $\leftrightarrow$.

Expresiile de formă A, $\sim$ A, A & $\sim$ C, (Av $\sim$ B)$\leftrightarrow$C etc. sînt, prin urmare, reprezentări schematice nu ale unor propoziții, ci ale unor nume de acte. Prefixînd unei asemenea expresii un operator deontic, obținem o expresie deontică atomară, cum ar fi PA, OA & $\sim$ B, PA$\rightarrow$ (BvC)[4] ș.a. Acestea sînt reprezentări schematice ale unor propoziții în care se spune despre anumite acte că sînt permise, obligatorii ș.a.m.d. Expresiile deontice atomare pot fi combinate cu ajutorul simbolurilor $\sim$, & , v, $\rightarrow$, $\leftrightarrow$, pentru a forma expresii deontice moleculare cum ar fi PA & P $\sim$ B, $\sim$P C $\leftrightarrow$ P$\sim$ CvB ș.a. Simbolurile $\sim$, & ..., acolo unde leagă expresii de tip propozițional — cum e cazul cu simbolul & din PA & P$\sim$ B sau cu simbolul $\leftrightarrow$ și cu prima ocurență a lui $\sim$ în expresia $\sim$ PC$\leftrightarrow$P$\sim$CvB — au interpretarea lor obișnuită din logica propozițională, adică sînt tratați ca functori-de-adevăr.

Alte detalii privitoare la sistemul DL nu ne interesează în contextul de față, unde urmărim doar modul în care s-a impus ideea că logica deontică se cere construită pe baza unei logici a acțiunii. Din acest punct de vedere, cum spuneam mai înainte, interesează dificultățile și neajunsurile pe care le prezintă sub aspectul interpretării formulele utilizate în sistemul DL pentru reprezentarea propozițiilor deontice.

Aceste neajunsuri ies bine în evidență în cazul expresiei $\sim$ A. Aceasta poate fi luată, pe de o parte, ca semnificînd ne-făptuirea lucrului a cărui făptuire este simbolizată prin A ; dar poate fi luată, la fel de bine, și ca semnificînd făptuirea a ceva ce are ca rezultat o stare de lucruri opusă celei pe care o produce săvîrșirea actului A. Ilustrînd cu exemplul preferat al lui von Wright : dacă A reprezintă actul de deschidere a unei uși, atunci $\sim$ A poate fi luat fie ca semnificînd simpla ne-făptuire a acestui act, fie ca semnificînd un act ce are drept rezultat starea de lucruri în care ușa este închisă. Și dificultatea nu se oprește aici. Căci — continuă von Wright analiza — să zicem că am optat pentru prima din aceste două interpretări. Ce vom înțelege atunci prin ne-făptuirea lucrului simbolizat prin A? Simplul fapt că A nu este făptuit, sau abținerea agentului în cauză de a făptui lucrul în ipoteza că are posibilitatea să-l facă. Reluînd același exemplu : actul de deschidere a unei uși poate să nu fie săvîrșit de un agent și pentru că ușa este deja deschisă, lipsind astfel (logic) posibilitatea de a o deschide ; dar ne-făptuirea poate avea și înțelesul că agentul, deși are posibilitatea de a deschide ușa, nu o face, adică se abține să o facă.

Trebuie observat că aceste dificultăți nu provin din faptul că simbolurile $\sim$, & , ... au, în (unele din) expresiile deontice din DL două interpretări diferite, așa cum s-a arătat mai înainte. Căci, pe de o parte, poziția unui asemenea simbol în expresie arată de fiecare dată despre care dintre cele două interpretări este vorba. Dificultățile de interpretare apar în fond la nivelul expresiillor ce stau pentru nume-de-acte mole-

[4] În ce privește regulile de formare a expresiilor de acest tip, aici funcționează convenția că un operator deontic ce figurează în fața unui complex molecular de nume de acte acționează asupra întregului complex. În lipsa acestei convenții, ceea ce am redat mai sus prin PA$\rightarrow$(BvC), ar fi trebuit scris sub forma P [A$\rightarrow$(BvC)].

culare, deci înainte de a le aplica acestora operatorii deontici, adică înainte ca simbolurile $\sim$, & etc. să apară cu interpretarea obişnuită din logica propoziţională.

Nimic nu s-ar schimba în bine, în legătură cu aceste dificultăţi, dacă aparatul simbolic ar fi modificat înlocuind simbolurile pentru numele de acte cu simboluri propoziţionale, adică cu simboluri interpretabile ca propoziţii ce descriu stări de lucruri. Să considerăm expresia „Pp", unde p poate fi înlocuit cu o propoziţie. „Lectura corectă a lui « Pp » este « este permis că p », unde 'p' reprezintă o stare de lucruri arbitrară. Dar aceasta e o formă de exprimare neobişnuită şi nefirească, necesitînd la rîndul ei explicitări. Un mod de a o explicita este acela de a spune că ea înseamnă « este permis să se acţioneze în aşa fel încît starea de lucruri că p are loc (*comes about*) ca rezultat al acţiunii »..... ". Dar în acest fel nu e specificat decît *rezultatul* acţiunii permise, nu şi situaţia în care are loc acţiunea, deci nu şi natura acţiunii normate. „Acţiunea permisă va fi diferită, în funcţie de natura situaţiei în care se acţionează. Dacă *p* este şi s-ar menţine în lipsa agentului, acţiunea permisă este de a lăsa ca *p* să continue. Dacă *p* este, dar ar dispărea în lipsa (intervenţiei) agentului, acţiunea permisă este de a împiedica dispariţia lui *p*. Dacă *p* nu este dar s-ar produce în lipsa (intervenţiei) agentului, acţiunea permisă este de a lăsa ca *p* să se producă. Iar dacă *p* nu este şi nu s-ar produce în lipsa (intervenţiei) agentului, permisiunea este de a nu lăsa pe *p* să rămînă absent. S-ar putea spune deci că formula „Pp" din „vechiul sistem" conţine într-o formă disimulată nu mai puţin de patru tipuri diferite de permisiune" [5].

Se vede astfel că indiferent dacă formulele la care se aplică operatorii deontici sînt construite din simboluri pentru nume de acte (generice) sau din simboluri ce stau pentru propoziţii (pentru descrieri de stări de lucruri), aceste formule rămîn inadecvate pentru exprimarea trăsăturilor logice ale acţiunii, deci şi pentru exprimarea conţinutului normelor care prescriu acţiuni. Acţiunea este insuficient specificată prin indicarea rezultatului ei. Ceea ce se pierde din vedere în acest caz este felul schimbării produse prin acţiune care duce la acest rezultat. Un aparat adecvat pentru o logică a normelor trebuie să posede deci mijloace pentru descrierea diferitelor schimbări care conduc la un rezultat specificat prin descrierea unei stări de fapt, precum şi pentru a indica dacă aceste schimbări sînt produse de acţiunea sau abţinerea de la acţiune a agentului. Spre deosebire de sistemul DL, al cărui limbaj consta din acela al logicii propoziţionale (eventual cu simboluri pentru nume de acte în locul celor propoziţionale), îmbogăţit cu constantele deontice P şi O, un sistem mai adecvat de logică deontică, în concepţia dezvoltată de von Wright în cartea *Normă şi acţiune*, pe baza consideraţiilor rezumate în cele de mai sus, trebuie să aibă ca substructură, pe lîngă logica propoziţională, încă două straturi : o logică a schimbării şi, edificată cu ajutorul ei, o logică a acţiunii.

★

[5] G. H. von Wright, *The Logic of Action — a Sketch*, în N. Rescher (ed.), *The Logic of Decision and Action*, Univ. of Pittsburgh Press, 1966, p. 134—135.

Pentru felul cum e construită de către von Wright „logica schimbării" [6] este important să fie înțeleasă distincția pe care o face el între propoziții *individuale* și propoziții *generice*. Căci variabilele p, q, r cu care se operează aici (și mai departe în logica acțiunii și în logica deontică bazată pe ea) iau ca argumente exclusiv propoziții generice. Distincția nu e fixată prin definiții propriu-zise. Pentru propoziția individuală este caracteristic că are o valoare de adevăr unic determinată. Propoziția că Franța are mai puțini locuitori decît Anglia nu este de acest fel : ea este adevărată în prezent, dar a fost o vreme cînd era falsă. O asemenea propoziție are o valoare de adevăr determinată doar cînd e asociată cu o *ocazie*, cu o localizare spațiotemporală (sau doar temporală, cînd cea spațială este fixă). O a doua stipulație privitoare la variabilele p, q, r... este aceea că ele sînt considerate în limbajul logicii schimbării drept reprezentări schematice doar ale propozițiilor care descriu *stări de lucruri* generice (nu și ale celor ce descriu evenimente sau procese).

O schimbare poate fi descrisă ca o pereche ordonată de două stări de lucruri ce au loc în două ocazii succesive în timp. Evenimentul deschiderii unei anumite ferestre, să zicem, constă în trecerea de la starea de lucruri în care fereastra este închisă la starea, din ocazia temporală următoare, în care fereastra este deschisă. Limbajul necesar pentru analiza formală a schimbării astfel înțelese se obține adăugînd la limbajul logicii propoziționale clasice (cu cele două restricții privind interpretarea variabilelor propoziționale) conectorul T, în dreapta și în stînga căruia vor figura expresii propoziționale. Conectorul T se poate citi aproximativ prin cuvintele „și apoi". Astfel dacă p și q descriu două stări de lucruri generice, pTq descrie evenimentul ce constă în trecerea de la prima stare la cea de-a doua sau, cum se mai exprimă autorul, trecerea de la o lume p (lume în care e prezentă trăsătura p) la o lume q. Simbolul T flancat de expresii propoziționale formează T-expresii atomare. Prin T-expresii, în genere, se înțeleg T-expresii atomare și cele formate din ele cu ajutorul negației, conjuncției, disjuncției, implicației și echivalenței materiale. (Evident, conectorii propoziționali au aici semnificația lor obișnuită, întrucît T-expresiile sînt reprezentări schematice ale unor *propoziții*, anume ale propozițiilor care descriu *schimbări generice*.)

Pentru logica T-expresiilor există un procedeu de decizie în care rolul central îl joacă conceptul de T-expresie elementară. Prin T-expresie elementară se înțelege o T-expresie atomară avînd în stînga lui T o variabilă propozițională cu sau fără simbolul negației în față, iar în dreapta aceeași variabilă cu sau fără negație. Pentru o variabilă dată p, se vede că există în total patru asemenea expresii : pTp, pT ~ p, ~ pTp și ~pT~p. Ele descriu cele patru schimbări elementare (posibile în raport cu o stare de lucruri generică p) :pTp faptul că lumea rămîne neschimbată în trăsătura p de-a lungul celor două ocazii ; pT ~ p, dispariția trăsăturii p în ocazia a doua ; ~ pTp apariția trăsăturii p în ocazia a doua ; iar ~ pT ~ p faptul că lumea rămîne neschimbată în trăsătura generică ~ p în cele două ocazii succesive. O scurtă reflecție asupra semnificației celor patru schimbări elementare arată că ele sînt mutual exclusive și colectiv exhaustive. Von Wright explică, mai departe, cum orice T-ex-

[6] „Logica schimbării" este dezvoltată în capitolul al II-lea al cărții *Norm and Action*.

presie poate fi transformată într-o disjuncție de conjuncții de T-expresii elementare construite din variabilele ce apar în ea, fiind deci o funcție-de-adevăr în raport cu acestea. În vederea determinării valorii ei de adevăr, pentru fiecare distribuție de valori de adevăr asupra T-expresiilor elementare se pot folosi tabelele de adevăr. Singura particularitate pe care o prezintă aceste tabele, comparativ cu cele din calculul propozițional obișnuit, este cea care decurge din faptul că cele patru T-expresii elementare ce corespund unei litere propoziționale date sînt mutual exclusive și laolaltă exhaustive. Ele nu pot primi deci toate valoarea „fals" și niciodată două dintre ele nu pot avea împreună valoarea „adevăr".

Prezentată axiomatic, „logica schimbării" cuprinde, pe lîngă axiomele calculului propozițional, următoarele patru axiome specifice:

A_1 (pvq T r v s) $\leftrightarrow$ (pTr) v (pTs) v (qTr) v (qTs);

A_2 (pT q &)(pTs) $\rightarrow$ (pTq & s)&

A_3 p $\leftrightarrow$ (pTqv $\sim$ q) &

A_4 $\sim$ (pTq & $\sim$ q).

Regulile de derivare sînt substituția, detașarea și schimbul reciproc al expresiilor demonstrabil echivalente [7].

Iată două exemple simple de tautologie, respectiv contradicție în „logica schimbării: pT $\sim$ pv pTp v $\sim$ pTp v $\sim$ pT $\sim$ p este o tautologie; pTp & pT $\sim$ p este o expresie contradictorie.

★

Un eveniment, adică o transformare a unei stări de lucruri p într-o stare de lucruri q, poate avea loc cu sau fără intervenția unui agent uman (individual sau colectiv). Din acest motiv specificarea unui eveniment nu este suficientă pentru descrierea unui act. Date fiind o stare de lucruri p și starea de lucruri q în care ea se transformă în ocazia temporal următoare, se poate descrie în două feluri actul care a produs evenimentul pTq (dacă acest eveniment *este* rezultatul unui act): fie menționînd explicit că agentul subînțeles a făcut, în mod activ sau pasiv, să aibă loc q, fie juxtapunînd descrierea stării de lucruri create în prezența intervenției agentului și a celei care s-ar fi înregistrat în absența acestuia. Vom putea avea astfel două limbaje pentru logica acțiunii, ambele construite pe baza limbajului logicii schimbării, dar deosebite între ele prin modul de specificare a acțiunii în raport cu o schimbare dată. Primul este dezvoltat de von Wright în *Normă și acțiune*, iar cel de-al doilea mai tîrziu, în studiul deja citat, intitulat *Logica acțiunii—o schiță*.

Pentru fiecare dintre cele patru schimbări elementare pTp, pT $\sim$ p, $\sim$ pTp și $\sim$pT $\sim$p, în raport cu o stare de lucruri dată p, se poate lua în considerare actul al cărui rezultat este respectiva schimbare. Introducînd pentru reprezentarea acțiunii simbolul d, cele patru acte corespunzătoare pot fi descrise prin d (pTp), d (pT $\sim$ p), d ($\sim$ pTp) și, respectiv, d($\sim$ pT $\sim$ p). Săvîrșirea lui p sau, cum se mai poate spune, actul de transformare a unei lumi $\sim$ p într-o lume p este descrisă de formula d ($\sim$ pTp). Actul descris de d (pT $\sim$ p) ar putea fi numit, în schimb, „desființarea lui p" („*the destroying of p*"). Pentru săvîrșirea celor două acte se cer

[7] Cf. G. H. von Wright, *The Logic of Action — A Sketch*, op. cit., p. 122.

întrunite condiții diferite. Actul d(~ pTp) nu poate fi săvîrșit decît dacă în prima din cele două ocazii succesive are loc ~ p și dacă, în al doilea rînd, schimbarea ~ pTp nu se produce de la sine în a doua ocazie. De exemplu, pentru un agent nu este logic posibil să deschidă o ușă decît dacă ușa este închisă și dacă (în ocazia următoare) nu se deschide independent de acțiunea agentului (de pildă, fiind acționată de un mecanism). În schimb, actul d (pT ~ p) presupune (în prima din cele două ocazii) o lume p care (în ocazia următoare) nu se transformă independent de agent într-o lume ~ p.

Formula d (pTp) descrie actul ce are drept rezultat că în cele două ocazii succesive lumea rămîne neschimbată sub aspectul trăsăturii p. Un asemenea act se poate săvîrși numai dacă în prima ocazie are loc p și dacă, în lipsa agentului, în ocazia a doua p s-ar transforma în ~ p. Săvîrșirea actului d (pTp) înseamnă deci „păstrarea lui p". În sfîrșit, actul d (~ pT ~ p), numit „suprimarea lui p", înseamnă că agentul menține lumea neschimbată în trăsătura ~ p, de-a lungul trecerii de la prima ocazie la a doua, ceea ce presupune că în prima ocazie avem o lume ~ p care în ocazia următoare s-ar schimba, în lipsa agentului, într-o lume p [8].

Formulele d (pTp), d (pT ~ p), d (~pTp) și d (~ pT ~ p) constituie descrieri schematice ale celor patru tipuri de *acte elementare*, corespunzătoare celor patru tipuri de schimbări elementare. Trebuie observat că ele sînt scheme de propoziții : înlocuind litera p cu o propoziție specifică obținem din oricare dintre cele patru scheme cîte o descriere a unei acțiuni (săvîrșită de un agent nespecificat în două ocazii succesive nespecificate). Lucrul acesta este foarte important cînd se pune problema interpretării formulelor de logica acțiunii construite din formule elementare și conectori propoziționali.

Pentru o descriere completă a comportării unui agent în mijlocul unei lumi în schimbare, este nevoie, pe lîngă conceptul de *act*, și de conceptul de *abținere* (în original : *forbearance*). După cum unele stări de lucruri sînt rezultate ale unor acte, există stări de lucruri ce pot fi socotite drept rezultate ale abținerii (unui anumit agent de a acționa). Abținerea, în accepția cu care e folosită în cartea lui von Wright, este definită de el astfel : „Un agent, într-o ocazie dată, se abține să facă un anumit lucru dacă și numai dacă el *poate face* acel lucru, dar în fapt *nu-l face*" [9]. N-ar fi greu de găsit exemple de norme prescriptive care interzic, obligă sau permit abțineri, și reprezentarea simbolică a conținutului lor nu se poate face folosind doar conectorii propoziționali și formulele ce exprimă acte. De aceea alături de operatorul d pentru acte se introduce și operatorul

[8] Actul d (~ pT ~ p) nu este socotit imposibil pentru un agent dacă lumea ~ p din prima ocazie ar rămîne neschimbată din punctul de vedere al acestei trăsături, ca urmare a acțiunii *unui alt agent*; analog pentru celelalte trei tipuri de acte.

[9] G. H. von Wright, *Norm and Action*, p. 45. După cum se vede din definiție, termenul *forbearance* acoperă aici nu doar situațiile cînd un agent nu face un lucru pe care e înclinat să-l facă; acesta e doar un caz special, desemnat în engleză prin cuvîntul *abstain*. În acest sens, traducerea lui *forbearance* prin „abținere" nu e întru totul satisfăcătoare. Astfel, în limba română este impropriu să spunem despre cineva care stă în fața unui raft cu cărți și are posibilitatea de a scoate din acest raft orice carte dorește, că s-a abținut să scoată din raft cartea lui von Wright *Normă și acțiune* (care se găsește acolo), dacă el nu a simțit dorința să o scoată sau dacă nici nu știe că ea se găsește în raft. Totuși în accepția dată de von Wright termenului *forbearance*, acesta se potrivește și pentru o situație cum e cea descrisă. Nu am găsit însă un termen potrivit în limba română pentru acest sens foarte slab al „abținerii".

corelativ f pentru abţineri, care se prefixează, de asemenea, la formule ale logicii schimbării. Analog celor patru tipuri de acte elementare, se pot descrie, cu ajutorul operatorului f, tipurile elementare de abţinere : f (pTp), f (pT ~ p), f (~ pTp), f (~ pT ~ p). Prima formulă redă schematic tipul de comportare (a agentului subînţeles) care ar putea fi numit „abţinere de a păstra pe p" (sau, ceea ce e totuna, „a lăsa ca p să dispară") şi are drept condiţii logice de realizare (1) ca starea descrisă de p să fie prezentă în prima din cele două ocazii succesive şi (2) ca această stare să facă loc, în ocazia următoare, stării ~ p, dacă un agent nu imprimă schimbării cursul descris de pTp. Rezultatul abţinerii descrise de f (pTp) va fi, cum e lesne de văzut, pT ~ p.

Este de asemenea evident, prin analogie cu cele spuse privitor la f (pTp), ce condiţii presupun, din punct de vedere logic, celelalte trei tipuri de abţineri elementare : f (pT ~ p), adică *abţinerea de a desfiinţa* starea descrisă de p, f(~ pTp), adică *abţinerea de a face* ca p, şi f(~ pT ~ p) — *abţinerea de a suprima* starea de lucruri descrisă de p.

În cadrul dezvoltărilor tehnice care urmează, vom întîlni conceptul de abţinere elementară corespondentă cu un act elementar. Un act şi o abţinere elementare vor fi numite corespondente dacă descripţia-de-schimbare din propoziţia care descrie pe unul din ele este aceeaşi cu descripţia-de-schimbare din propoziţia care descrie pe celălalt. Astfel, d (pT ~ p) şi f (pT ~ p) sînt corespondente etc. Evident, condiţiile logice pentru un act şi o abţinere corespondente sînt aceleaşi. Astfel, pentru d (pT ~ p) şi f (pT ~ p) condiţiile comune sînt că are loc p şi că în ocazia următoare p se menţine dacă acţiunea nu dă alt curs evenimentelor. Merită reţinut, de asemenea, în acest context, faptul, pe care-l impune analiza conceptelor de act şi abţinere, că, în raport cu un act şi o abţinere corespondente, capacităţile (*abilities*) unui agent sînt reciproce, în sensul că dacă el e în stare să efectueze ceva prin acţiunea sa, atunci e în stare şi să se abţină să efectueze acel lucru, şi reciproc. În schimb, capacităţile agentului în raport cu acte şi/sau abţineri de tipuri diferite, dar relative la o aceeaşi stare de lucruri, *nu* sînt reciproce, ci, dimpotrivă, logic independente între ele. Astfel, exemplifică autorul, faptul că un agent poate prin acţiunea sa să desfiinţeze o stare de lucruri ce există şi nu dispare de la sine, nu garantează că el poate să şi producă această stare de lucruri dacă ea nu există şi nu se iveşte independent de acţiunea lui [10].

Descrierile schematice ale actelor şi abţinerilor elementare sînt numite *d-expresii*, *respectiv f-expresii*, elementare. Litera *d* urmată de o *T-expresie* oarecare formează o *d-expresie* atomară, iar litera *f* urmată de o *T-expresie* formează o *f-expresie* atomară. Prin *df-expresii* în general se înţeleg *d-expresiile* şi *f-expresiile* atomare şi expresiile compuse din ele şi din conectori propoziţionali. „În general vorbind, o *df*-expresie descrie o anumită (manieră de) acţiune a *unuia* şi *aceluiaşi* agent nespecificat în *una şi aceeaşi ocazie nespecificată*" [11].

Înainte de a trece la o expunere sumară a logicii df-expresiilor, care este tocmai fragmentul de logica acţiunii construit de von Wright ca infrastructură pentru noul său sistem de logică deontică din *Normă şi acţiune*, este util să privim şi cealaltă variantă de limbaj destinată analizei

[10] *Ibidem*, p. 53—54.
[11] *Ibidem*, p. 56.

formale a acțiunii, oferită de el cu cîțiva ani mai tîrziu [12]. Compararea celor două limbaje poate să arunce o nouă lumină asupra acelei sume de elemente care trebuie adăugate limbajului schimbării pentru a obține mijloacele logice necesare specificării acțiunii.

Ce anume trebuie adăugat la descrierea stării lumii în momentul terminării unei acțiuni pentru ca să putem determina în ce a constat acțiunea? Este suficient, arată von Wright, să mai știm în plus care a fost starea lumii în momentul începerii acțiunii (pentru a avea specificată schimbarea care s-a produs) și, în al doilea rînd, starea pe care ar avea-o lumea dacă n-ar fi fost în ea agentul, în intervalul considerat. Cu referire la acest din urmă constituent, von Wright face observația interesantă că orice descriere a unei acțiuni cuprinde în ea, în formă disimulată, un enunț condițional contrafactual.

Limbajul alternativ pentru logica acțiunii nu mai conține simbolurile d și f, pentru act, respectiv, abținere. Natura acțiunii va apărea suficient specificată, inclusiv sub aspectul contrastului dintre act și abținere, adăugînd la informația privind starea lumii în momentul de început al acțiunii, comparația dintre starea ei în momentul terminării acțiunii și starea în care s-ar fi aflat lumea în același moment dacă n-ar fi existat acțiunea. Pentru reprezentarea schematică a acestei comparații vor servi expresiile construite cu ajutorul unui conector binar sui-generis, I, flancat de descrieri de stări de lucruri. „Descrierea din stînga lui I, într-o expresie de forma —I—, este asertată ca adevărată despre o lume în care se află un anumit agent, iar cea din dreapta lui I, ca fiind adevărată despre lumea care ar fi fost dacă din lumea care este am înlătura (mintal) agentul" [13].

Forma generală a unei descrieri de acțiune este acum „—T (—I—)", unde primul loc liber îl ocupă descrierea stării de lucruri în momentul în care începe acțiunea. „O descriere avînd această formă generală spune că lumea se găsește inițial într-o anumită stare *iar apoi* într-o anumită a doua stare (nu neapărat distinctă—*D.S.*), *în loc* să se afle într-o anumită terță stare (nu neapărat distinctă de prima și/sau a doua — *D. S.*). Date fiind cele trei stări, putem prin compararea lor să ne dăm seama de rolul agentului în contextul acestor transformări" [14]. De exemplu, expresia următoare : $\sim$ p & qT (p& $\sim$ qI $\sim$ p& $\sim$ q) descrie acțiunea care constă în aceea că agentul nespecificat face p (produce starea de lucruri descrisă de 'p') și se abține să păstreze (altfel spus : lasă să dispară) starea de lucruri descrisă de 'q'. Conform explicației din ultimul pasaj citat, lectura expresiei noastre ar fi : lumea este inițial în starea $\sim$ p & q, iar apoi în starea p& $\sim$q în loc de $\sim$p& $\sim$q [15].

---

[12] Vezi *The logic of Action — A Sketch.*

[13] *Ibidem*, p. 124.

[14] *Ibidem*, p. 125.

[15] Putem observa aici că pentru această lectură a expresiei luate ca ilustrare și, în genere, pentru o lectură univocă a TI-expresiilor trebuie să presupunem că domeniul pe care-l parcurg variabilele propoziționale din aceste expresii cuprinde doar stări de lucruri a căror producere, respectiv anihilare etc. stă în putința presupusului agent. Dacă n-ar fi așa, atunci în exemplul nostru faptul că inițial lumea prezenta trăsătura q, pe care în ocazia următoare a pierdut-o și pe care ar fi pierdut-o și în lipsa agentului n-ar fi suficient pentru a spune că dispariția lui q este rezultatul abținerii agentului de a împiedica dispariția sa.

Logica acțiunii (sau cel puțin o porțiune a ei) poate fi construită ca o logică a TI-expresiilor. Nu vom da aici alte detalii cu privire la această variantă a logicii acțiunii, ci vom reveni la prima, unde ea este construită ca o logică a *df*-expresiilor.

★

Pentru descoperirea relațiilor logice între *df*-expresii va fi folosit procedeul formelor normale disjunctive perfecte (f.n.d.p.). O f.n.d.p. în logica acțiunii este o disjuncție avînd ca membri conjuncții de *d*-expresii și/sau *f*-expresii elementare și/sau de negații de asemenea expresii elementare, fiecare din aceste conjuncții trebuind să conțină — fără repetiții — toate variabilele propoziționale din cuprinsul expresiei. În cadrul unei f.n.d.p. de acest fel, operatorii *d* și *f* nu figurează decît în fața T-expresiilor elementare. Evident, atunci, că ceea ce este specific în procedeul de obținere a f.n.d.p., în comparativ cu logica propozițională obișnuită, logica acțiunii, sînt transformările prin care cei doi operatori sînt eliminați din toate pozițiile unde stau în fața unor T-expresii ce nu sînt elementare. Se pune, deci, problema de a transforma orice d-expresie și orice f-expresie atomare în compuși moleculari de d-expresii, respectiv f-expresii elementare. În fond, problema se reduce la operarea unei atare transformări asupra d-expresiilor și a f-expresiilor atomare în care simbolurile *d* și *f* stau în fața unei disjuncții sau a unei conjuncții. Pentru că în „logica schimbării" a fost deja descris și justificat un procedeu prin care o T-expresie oarecare se poate aduce la ceea ce von Wright numește *formă normală pozitivă*, adică o disjuncție de conjuncții de T-expresii elementare. (Caracteristica exprimată de specificarea „pozitivă" constă în aceea că conjuncțiile care alcătuiesc disjuncția nu conțin negații de T-expresii elementare. Într-adevăr, este ușor de văzut că o negație a unei T-expresii elementare este echivalentă și deci poate fi înlocuită prin, disjuncția celorlalte trei T-expresii elementare care se pot forma cu aceeași variabilă. Astfel, de pildă, $\sim$ ($\sim$ pTp) echivalează cu pTpvpT $\sim$ p v $\sim$ $\sim$ pT $\sim$ p).

Rămîne de stabilit, prin urmare, dacă operatorii *d* și *f* sînt distributivi în vreun fel față de conjuncție și față de disjuncție. Pentru operatorul *d* este ușor de văzut că este distributiv atît față de disjuncție, cît și față de conjuncție. Bunăoară, a săvîrși actul care constă în a păstra pe *p* sau în a-l anihila, adică actul d (pTp v qT $\sim$ q) înseamnă în fond a săvîrși actul de a păstra pe p și/sau actul de a-l anihila pe q, adică d(pTp) v d (qT $\sim$ q). La fel de intuitivă este și proprietatea de distributivitate a lui *d* față de conjuncție.

Operatorul *f* nu este distributiv în orice condiții față de disjuncție. Dacă stările de lucruri descrise de membrii disjuncției nu sînt mutual exclusive, atunci a te abține să săvîrșești starea de lucruri descrisă de acea disjuncție pare a echivala cu a te abține să săvîrșești pe fiecare dintre stările de lucruri descrise de membrii disjuncției. A afirma, să zicem, că agentul se abține să dea cutărui prieten al său un telefon sau să-i trimită o telegramă pare echivalent cu a afirma că el se abține de la ambele aceste acte. În schimb, dacă stările de lucruri descrise de membrii disjuncției sînt mutual exclusive — ceea ce și este cazul dacă T-expresia în fața căreia stă 'f' este în f.n.d.p. —, atunci 'f' este distributiv față de o

asemenea disjuncție. Schimbările descrise de membrii unei asemenea disjuncții fiind mutual exclusive — explică von Wright — a spune că agentul se abține să producă pe una sau pe alta e tot una cu a spune că el se abține să producă pe una sau se abține să producă pe alta, ocazia însăși neîngăduind (logic) abținerea de la amîndouă. Astfel, să zicem, f(pTp v pT ~ p) echivalează cu f(pTp) v f (pT ~ p), agentul neputînd să se abțină, în situația cînd p are loc, atît de la menținerea lui p, cît și de la anihilarea lui (în ipoteza, firește, că 'p' descrie o stare de lucruri pe care el poate să o mențină atunci cînd are loc *și* poate, de asemenea, să o anihileze, dacă dorește).

În fine, von Wright arată că operatorul *f* este *disjunctiv* distributiv cînd figurează înaintea unei conjuncții care este ceea ce el numește o descriere-de-schimbare (concept construit prin analogie cu conceptul mai familiar de descriere-de-stare), adică o conjuncție de *n* T-expresii elementare construite cu *n* variabile propoziționale diferite. De exemplu, f (~ pTp & qTq), adică a te abține de a produce starea ce constă din apariția lui p și menținerea lui *q*, echivalează cu f (~ pTp) v f (qTq), adică cu a te abține de a produce pe *p* sau a te abține de a păstra pe *q*. Într-adevăr, dacă are loc una dintre aceste abțineri, atunci schimbarea descrisă de ~ pTp & qTq nu se va produce, și anume tocmai ca urmare a abținerii agentului.

Proprietățile de distributivitate de care se bucură, în felul arătat, cei doi operatori specifici ai logicii acțiunii, îngăduie ca orice *d*- sau *f*-expresie atomară, iar prin aceasta, evident, și o *d*- sau *f*-expresie oarecare, să poată fi reprezentată ca o funcție-de-adevăr de d- sau f-expresii elementare. Cu ajutorul tabelelor de adevăr se poate decide astfel ce valoare are o d- sau f-expresie dată pentru diferitele distribuții posibile de valori de adevăr asupra *d*- și/sau *f*-expresiilor elementare care apar în forma ei normală disjunctivă perfectă (aceste *d*- și *f*-expresii elementare sînt numite *df-constituenții* respectivei *df*-expresii). În considerarea diferitelor distribuții posibile ale valorilor de adevăr asupra *df*-constituenților unei expresii se ține seama de faptul că toate cele opt acte și abțineri elementare corespunzătoare unei stări de lucruri date sînt mutual exclusive ; ca atare expresiile elementare care desemnează pe oricare două din ele nu pot căpăta ambele valoarea *adevăr* [16].

Pe de altă parte, în construirea tabelelor de adevăr pentru analiza *df*-expresiilor trebuie ținut seama că cele opt *df*-expresii elementare ce descriu actele și abținerile elementare posibile nu pot primi toate valoarea *fals*, pentru că cele opt acte și abțineri elementare sînt *laolaltă exhaustive*, dacă se stipulează că stările de lucruri care pot servi ca interpretări ale variabilelor din *df*-expresiile analizate nu sînt stări de lucruri oarecare ci fac parte toate din categoria acelora în raport cu care

[16] Exclusivitatea mutuală a celor opt acte și abțineri elementare corespunzătoare unei stări de lucruri date rezultă din faptul că (a) un act și o abținere elementare corespondente, de pildă, d (pT~p) și f (pT~p) sînt mutual exclusive ; în exemplul de aici, un agent nu poate în același timp să anihileze pe *p* și să se abțină de a-l anihila ; (b) oricare două dintre cele patru acte elementare corespunzătoare unei stări de lucruri date sînt mutual exclusive, căci, după cum este ușor de văzut, nici o ocazie nu oferă (logic) posibilitatea pentru ambele ; (c) în fine, oricare două dintre cele patru abțineri elementare sînt mutual exclusive, din același motiv ca în cazul actelor.

agentul poate să săvîrşească oricare din cele patru acte elementare — pe fiecare, se înţelege, într-o ocazie potrivită. Această stipulaţie este necesară, căci „numai cu condiţia că agentul *poate* produce *şi* suprima *şi* desfiinţa *şi* păstra o stare de lucruri dată, se poate spune că în mod necesar, în orice ocazie dată, el va produce *sau* se va abţine să producă, va suprima *sau* se va abţine să suprime, va desfiinţa *sau* se va abţine să desfiinţeze, va păstra *sau* se va abţine să păstreze această stare de lucruri" [17].

Vor fi numite *df*-tautologii, adică tautologii ale logicii acţiunii, acele *df*-expresii care iau valoarea *adevăr* pentru toate distribuţiile de valori de adevăr (compatibile cu cele două condiţii adineauri enunţate) asupra *df*-constituenţilor. În mod corespunzător se defineşte conceptul *df-contradicţiei*.

Pentru ilustrarea acestei tehnici de analiză, să considerăm schema de raţionament:

$$\sim d\,(pTp \,\&\, qT \sim q) \rightarrow f\,(rT \sim r)$$

$$d\,(rT \sim r)$$

$$\therefore\ d\,(qT \sim q).$$

Pentru a stabili validitatea ei, putem cerceta dacă e sau nu tautologică formula condiţională

$$\{[\sim d\,(pTp \,\&\, qT \sim q) \rightarrow f\,(rT \sim r)] \,\&\, d\,(rT \sim r)\} \rightarrow d\,(qT \sim q)$$

ce are ca antecedent conjuncţia celor două formule corespunzătoare premiselor şi drept consecvent formula corespunzătoare concluziei.

Profitînd de distributivitatea operatorului *d* faţă de conjuncţie, putem înlocui în antecedent pe d (pTp & qT∼q) prin d (pTp) & d (qT ∼ ∼ q), obţinînd formula:

$$\{[\sim (d\,(pTp) \,\&\, d\,(qT \sim q)) \rightarrow f\,(rT \sim r)] \,\&\, d\,(rT \sim r)\} \rightarrow d\,(qT \sim q),$$

echivalentă cu formula iniţială, dar alcătuită doar din *df*-expresii elementare legate prin conectorii propoziţionali. Caracterul ei tautologic se poate acum stabili prin obişnuitul procedeu de analiză a valorii de adevăr. În construirea tabelului se va ţine seama, după cum s-a arătat, de caracterul mutual exclusiv al oricăror două acte sau abţineri elementare relative la o aceeaşi stare de lucruri. În cazul de faţă, aceasta vizează expresiile elementare d(rT ∼ r) şi f(rT ∼ r), care nu pot lua împreună valoarea *adevăr* (deşi pot lua împreună valoarea fals). Cealaltă restricţie, ţinînd de caracterul laolaltă exhaustiv al celor opt acte şi abţineri elementare relative la o stare de lucruri dată, nu se aplică în exemplul nostru, pentru că în raport cu nici una dintre cele trei stări de lucruri reprezen-

[17] *Norm and Action*, p. 58.

tate schematic prin 'p', 'q' și 'r' nu apar în formulă toate cele opt df-expresii elementare prin care s-ar desemna actele și abținerile respective.

Iată acest tabel, unde, pentru a economisi spațiu, vom desemna prin 'α' expresia $\sim (d\,(pTp) \& d\,(qT \sim q)) \rightarrow f\,(rT \sim r)$, prin '$\beta$' conjuncția acestei expresii cu $d\,(rT \sim r)$, iar prin 'γ' întreaga formulă pe care o analizăm.

d(pTp),	d(qT∼q),	d(rT∼r),	f(rT∼r)	d(pTp)&d(qT∼q)	α	β	γ
1	1	1	0	1	1	1	1
1	1	0	1	1	1	0	1
1	1	0	0	1	1	0	1
1	0	1	0	0	0	0	1
1	0	0	1	0	1	0	1
1	0	0	0	0	0	0	1
0	1	1	0	0	0	0	1
0	1	0	1	0	1	0	1
0	1	0	0	0	0	0	1
0	0	1	0	0	0	0	1
0	0	0	1	0	1	0	1
0	0	0	0	0	0	0	1

De altfel, în exemplul de față se putea aplica și un procedeu prescurtat de decizie, dat fiind că consecventul formulei este o expresie atomară și deci falsificabilă printr-o singură interpretare. Totul revine, așadar, la a arăta că în această interpretare este fals și antecedentul, ceea ce nu prezintă nici o dificultate.

★

Logica deontică se poate construi acum adăugînd la limbajul logicii acțiunii simbolurile O și P, care desemnează caracterele de normă „este obligatoriu", respectiv „este permis". *df*-expresiile sînt cele care servesc aici la redarea conținuturilor normelor, adică a actelor și abținerilor care, în sistemul normativ subînțeles, sînt reglementate prin obligații, permisiuni sau interdicții.

Comparînd expresiile care reprezentau schematic conținuturile de normă în sistemul DL cu *df*-expresiile, se poate vedea în ce fel acestea din urmă înlătură neajunsurile pe care le ocaziona interpretarea celor dintîi. Ambiguitățile de felul celor relevate mai înainte în legătură cu interpretarea expresiei $\sim$ A ca ne-făptuire a actului A nu mai grevează asupra negației unui conținut de normă dacă acesta este exprimat în limbajul logicii acțiunii. Abținerea de a săvîrși actul elementar $d(\sim \sim pTp)$ este exprimată inechivoc prin $f(\sim pTp)$, ambele corespunzînd condiției $\sim pT \sim p$. În schimb, a nega în sens obișnuit (propoziția care enunță că agentul săvîrșește) actul $d\,(\sim pTp)$ înseamnă a accepta adevărul propoziției exprimate de disjuncția celorlalte *df*-expresii elementare posibile în raport cu starea de lucruri p, adică : $d\,(pTp)$ v $d\,(pT \sim p)$ $vd(\sim pT \sim p)$ vf (pTp) vf $(pT \sim p)$ $vf(\sim pTp)$ vf $(\sim pT \sim p)$. Avem astfel două concepte de negație a lui $d\,(\sim pTp)$: primul mai riguros, exprimat de abținerea elementară corespondentă, celălalt mai larg, unde abținerea apare doar ca una din alternativele posibile.

Cele două concepte de negaţie, ilustrate aici pe cazul unui act elementar, se extind la acte oarecare, fiind numite de von Wright, prima — negaţie internă, cea de-a doua — negaţie externă. (Lăsăm de o parte aici tehnica construirii negaţiilor internă şi externă pentru df-expresii altele decît cele elementare, expusă de autor în ultimele secţiuni ale capitolului consacrat logicii acţiunii). Pornind de aici se bifurcă în mod corespunzător şi conceptele de compatibilitate (respectiv, incompatibilitate) şi de consecinţă pentru domeniul propoziţiilor ce descriu acţiunea. Cum conceptele de obligaţie, prohibiţie şi permisiune se aplică la domeniul acţiunii, se vede în ce sens logica normelor, care se interesează în mod specific de ele, capătă o bază mai adecvată printr-un simbolism care pune în evidenţă articulaţii ale acţiunii ce rămîn neexprimate într-un sistem construit prin adăugarea operatorilor deontici direct la limbajul logicii propoziţionale.

Sistemul propus în *Normă şi acţiune* constituie, după cum o spune însuşi autorul său, doar un fragment al unei logici generale a acţiunii care s-ar putea construi lărgind orizontul analizei în diferite direcţii: (a) luînd în studiu şi alte tipuri de schimbări (produse de acţiuni) decît cele ce constau în trecerea de la o stare de lucruri la o altă stare de lucruri; (b) operînd nu cu supoziţia unui singur agent, ci admiţînd mai mulţi; (c) luînd în considerare nu un singur cuplu de ocazii succesive, ci segmente de acţiune mai întinse [18].

[18] Această din urmă posibilitate a fost explorată parţial de von Wright în studiul *The Logic of Action—a Sketch.*

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

LIBERA CUGETARE ŞI ATEISMUL ÎN SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ (II)

DE

PETRU LUCACIU

VII

O formă mai avansată de ateism în perioada ultimelor decenii ale secolului al XIX-lea era ateismul promovat de mişcarea muncitorească, de presa socialistă. Desfăşurînd o largă activitate pentru răspîndirea marxismului şi a altor teorii socialiste, de combatere a ideologiei burgheze şi a feluritelor concepţii retrograde, organizaţiile şi presa socialistă acordă un loc de seamă, pe de o parte, răspîndirii cunoştinţelor ştiinţifice despre natură şi societate, iar pe de altă parte dezvoltării criticii credinţelor religiei. „Scopul nostru — scria „Contemporanul" în primul său număr din 1881 — e de a face cunoscut publicului român cum priveşte ştiinţa contemporană lumea. Voim să aducem în ţara noastră discuţiunea asupra marilor teorii ştiinţifice la ordinea zilei la popoarele civilizate din Apus. Credem folositoare pentru patria noastră împrăştierea cît mai mare a cunoştinţelor cîştigate în privinţa lumii". Aplicînd această linie directoare, printr-o suită de articole ca: *Minunile ştiinţei*, *Ce ştim despre lume*, *Despre darvinism*, *Originea fiinţelor vieţuitoare* şi altele, această publicaţie depunea eforturi susţinute pentru a înfăţişa un tablou materialist asupra lumii, argumenta veşnicia şi indestructibilitatea materiei, unitatea dintre materie şi mişcare, obiectivitatea spaţiului şi timpului, originea materială a vieţii şi a fenomenelor psihice. Pe baza argumentării cu date ştiinţifice, „Contemporanul", „Revista socială", „Critica socială", „Literatură şi ştiinţă" precum şi alte publicaţii socialiste, publicau articole filozofice materialiste, analizau fenomenele vieţii româneşti şi trăgeau concluzii pe care le îndreptau împotriva denaturărilor mistice, împotriva dogmelor tradiţionale religioase. Pe vremea aceea, toate formele de activitate educativă şi de cercetare a fenomenelor româneşti aveau drept corolar, aş zice nelipsit, dezvăluirea inconsistenţei dogmelor religiei şi a speculaţiilor teologice cu privire la existenţa lui Dumnezeu

Rev. Filoz., **19**, *4*, p. 521–533, Bucureşti, 1972

şi a unor legi impuse de el Universului, cu privire la considerarea sufletului ca ceva supranatural, respingerea ideii despre supremaţia liberului-arbitru, a mitului despre mîntuire şi despre credinţa într-o viaţă viitoare. Tuturor acestor dogme, legende şi mituri le erau opuse explicaţii raţionaliste, ştiinţifice, materialiste.

O contribuţie excepţională la activitatea socialiştilor români în domeniul criticii gîndirii religioase, pe temeiul aportului raţionalismului, al ştiinţelor umaniste şi artelor, au adus-o Iosif Nădejde, Anton Bacalbaşa, Constantin Dobrogeanu-Gherea, Raicu Ionescu-Rion, Ştefan Stîncă ş.a. Dar, în acea perioadă, teoreticianul unanim recunoscut al gîndirii marxiste din România era Constantin Dobrogeanu-Gherea.

Întemeindu-se pe datele oferite de cercetările din domeniul istoriei religiei, propagandiştii socialişti arătau că religia nu este un fenomen veşnic şi universal, că ideea de Dumnezeu n-a apărut odată cu omenirea, ci mai tîrziu, izvorînd din nevoia omului de a-şi explica fenomenele naturii; acolo unde mintea omului primitiv n-a putut răspunde în mod natural, adică ştiinţific, ea a plăsmuit şi a introdus forţe supranaturale, după chipul şi asemănarea omului, „... adică omul, necunoscînd altă fiinţă mai mare şi mai puternică decît sine, ideile ce şi-a făcut de Dumnezeu nu puteau fi altele decît cele ce-şi făcuse de însuşi fiinţa sa. Au născut în minte pe Dumnezeu după chipul şi asemănarea lor, i-au dat însă însuşiri mai mari şi mai multe decît omului". Folosindu-se de scrierile filozofului Vasile Conta, publicaţiile socialiste subliniau că ideile religioase s-au modificat treptat, formele lor rudimentare au fost înlocuite de altele mai rafinate. Datorită dezvoltării raţiunii şi cunoaşterii, oamenii au găsit cu timpul răspunsuri la foarte multe din întrebările pe care şi le puneau despre viaţa lor şi despre lumea din afară, astfel că spiritul divin a fost izgonit aproape din toate domeniile.

Cum se face totuşi că persistă încă religia? La această întrebare ei răspundeau că fenomenul se datoreşte activităţii castelor şi claselor dominante exploatatoare, interesate să menţină poporul în întunericul neştiinţei şi al credinţei. „Cei de sus îşi zic: treburile noastre şi ale clasei din care facem parte merg foarte bine, poporul prost munceşte pentru noi şi rabdă, e bine dar, să-l ţinem în această stare; dacă îi vom da ştiinţă, are să ridice capul, să deschidă ochii! ... Pe cînd aşa îi orb; tace şi se supune".

Printre socialiştii vremii, cel care s-a ocupat mai mult de problemele luptei împotriva concepţiilor religioase a fost Ion Nădejde. În activitatea lui s-a manifestat nu numai latura pozitivă a activităţii generale a socialiştilor pe acest tărîm, dar şi limitele ei. În concepţia de atunci, problema religiei era considerată ca o problemă particulară a fiecărui om în raport cu partidul clasei muncitoare. Adică partidul, după opinia lor, trebuia să rămînă indiferent faţă de existenţa sau inexistenţa unor preocupări religioase la membrii săi; fiecare membru al partidului era liber să practice sau nu cultul pe care îl dorea. Cum s-a mai spus, aceasta nu era o trăsătură specifică socialiştilor din ţara noastră, ci o concepţie dominantă şi oficializată în mişcarea socialistă internaţională a epocii. Karl Kautsky şi alţi teoreticieni susţineau, în numele libertăţii de conştiinţă, că partidele socialiste nu trebuie să-şi facă o problemă din faptul că membrii lor practică sau nu vreo religie, în ce măsură şi cu ce scopuri o practică.

Linia aceasta s-a statornicit ca o replică la proclamaţiile ateiste extremiste şi zgomotoase ale anarhismului de tip bakuninist.

Poziţia duplicitară a burgheziei faţă de religie a fost adînc analizată şi de Raicu Ionescu-Rion într-un studiu, intitulat *Religia, familia, proprietatea*, publicat în revista „Critica socială" (1893). Cunoscîndu-l în traducere franceză, Engels a apreciat acest articol ca fiind „admirabil". Din examinarea şi din fixarea cîtorva momente ale desfăşurării revoluţiei burgheze din Franţa de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, Ionescu-Rion încerca să explice motivele renunţării rapide de către burghezie la ideologia ateistă şi alunecarea ei, spre conciliere cu biserica. „Pînă ajunse atotputernică, burghezia era împotriva religiei, pentru că era şi împotriva marilor averi ale clerului; cînd ajunse stăpînă, ea schimbă foaia". Burghezia se folosise de materialism şi de ateism pentru atragerea maselor populare şi preluarea măcar a unei părţi din imensa avuţie a bisericii, dar odată ajunsă la putere şi văzîndu-se în faţa unor grave nemulţumiri sociale, ea s-a grăbit să-şi alieze atît ideologia, cît şi sistemul instituţional religios.

Supunînd criticii morala religioasă şi, în special, morala creştină, socialiştii subliniau că această morală nu a eliberat nici pe sclav din sclavie, nici pe iobag din iobăgie şi nici pe muncitor de exploatarea capitalistă. Prin urmare, conchideau ei, morala creştină nu este o morală adecvată nevoilor sociale acute, cerinţelor vitale ale oamenilor, năzuinţelor celor mai arzătoare ale maselor populare. Ideologia religioasă a fost şi a rămas un opiu pentru popor. Deşteptarea maselor din somnul religios este parte inseparabilă a luptei pentru eliberarea de exploatare şi asuprire, problemă derivată a marii sarcini de prefacere revoluţionară a societăţii. Pentru dezvoltarea argumentării esenţei şi rolului conştiinţei religioase, socialiştii români se foloseau mai ales de lucrarea lui Engels *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, dar şi de alte scrieri marxiste.

Ceea ce caracteriza în mod esenţial concepţia ateistă a socialiştilor de la noi este faptul că ei preconizau drept condiţie esenţială a emancipării oamenilor de sub dominaţia religiei, emanciparea economică-socială. În centrul atenţiei lor a stat eliberarea oamenilor de exploatare şi asuprire, considerînd că *pasul hotărîtor spre îmbrăţişarea de către mase a unei concepţii ştiinţifice, a unei concepţii nereligioase, îl reprezintă revoluţia socialistă.*

VIII

Deosebit de însemnată, pentru înţelegerea evoluţiei liberei cugetări şi a ateismului în România, este situaţia care s-a creat în ajunul primului război mondial.

Cei mai de seamă gînditori continuau să dezvolte o linie raţionalistă de tip neokantian cu puternică tentă scientistă. Printre ei se numără, în afară de T. Maiorescu ş.a. din vechea generaţie, cărturari mai tineri ca A. D. Xenopol, C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu şi I. Petrovici. Exponenţii acestei orientări tindeau, sub presiunea creşterii rolului ştiinţelor pozitive, să-şi fundamenteze filozofia pe un mod de gîndire evoluţionist, ceea ce pe unii i-a apropiat de soluţia materialistă a proble-

melor fundamentale ale filozofiei şi de rezolvarea raţionalistă a numeroase probleme specifice societăţii româneşti.

Sub impulsul imperioaselor necesităţi ale dezvoltării economiei şi culturii ştiinţifice româneşti, din înţelegerea profundă a faptului că civilizarea României însemna în practică industrializarea ei, numeroşi naturalişti cercetau bogăţiile naturale ale solului şi subsolului ţării şi indicau posibilităţile de valorificare a lor, iar o pleiadă întreagă de economişti în frunte cu P. S. Aurelian şi D. Marţian, cărora li s-au alăturat oameni politici, literaţi şi artişti, susţineau posibilitatea, necesitatea şi urgenţa creării unei industrii moderne pe meleagurile patriei noastre.

În acelaşi timp, *a căpătat o dezvoltare tot mai largă un curent de gîndire ateist militant.* El a fost promovat de două categorii de forţe sociale : naturaliştii din vechea generaţie care îşi continuau activitatea ateistă, precum şi naturaliştii din noua generaţie, influenţaţi, într-un fel sau altul, de gîndirea marxistă — Victor Babeş, N. Leon, M. Bujor, Gr. Antipa, D. Voinov ; de altă parte, militanţii socialişti şi intelectualitatea umanistă progresistă apropiată mai mult sau mai puţin de ideile mişcării muncitoreşti.

Între naturalişti, de o parte, şi adepţii concepţiilor fixiste, creaţioniste, de altă parte, s-a desfăşurat între anii 1902 şi 1909 o polemică ascuţită. Trebuie menţionat că lucrurile nu s-au mărginit doar la o dezbatere critică între savanţi, ci au cuprins o sferă mai largă a opiniei publice, ceea ce a contribuit la *formarea şi organizarea unei însemnate mişcări a liber-cugetătorilor din România.* E drept că mişcarea a fost stimulată şi de un fenomen extern. În vremea aceea a luat fiinţă în Occident, sub patronajul lui Häeckel, „Asociaţia moniştilor". Încurajată de ea, dar determinată de condiţiile specifice de la noi, a luat naştere mişcarea liber-cugetătorilor din România, o mişcare de masă, cu organizaţii la Bucureşti, Iaşi, Ploieşti şi Craiova, care a ţinut cîteva congrese şi nenumărate întruniri publice, avînd o publicaţie proprie, de înaltă ţinută, intitulată „Raţiunea". Propagandei ateiste i s-a alăturat şi „Revista ideii", scoasă de Panait Muşoiu. Principala revendicare a acestei mişcări a fost laicizarea instrucţiei publice. Socialişti şi nesocialişti s-au unit pe aceeaşi platformă a revendicării scoaterii religiei din învăţămînt. Numeroşi savanţi, profesori, intelectuali au intrat în această mişcare şi au susţinut-o.

Savanţii progresişti se încadrează cu pasiune şi curaj în lupta împotriva mistificărilor idealist-religioase. Datoria omului de ştiinţă, susţinea biologul N. Leon, este nu de a ascunde adevărul, ci de a-l spune deschis, chiar dacă acesta loveşte în credinţele supranaturale, căci este timpul ca oamenii de ştiinţă, liber-gînditorii să ducă o acţiune sistematică împotriva credinţelor supranaturale care apasă omenirea de mii de ani. Pentru atitudinea ateistă militantă a lui N. Leon este grăitoare polemica purtată cu fiziologul N. Paulescu, precursor în descoperirea insulinei, care încerca să-l introducă pe Dumnezeu în ştiinţele naturii. În această polemică intervine, în 1906, şi Dimitrie Voinov, un alt naturalist-materialist de seamă al epocii. Referindu-se la scrierile lui Paulescu, savantul D. Voinov spunea că noţiunile „suflet" şi „Dumnezeu" n-au răsărit din lucrările experimentale ale acestuia, ci au fost luate de-a gata din biblie şi din filozofia scolastică şi, în loc să fie fundamentale pentru

ştiinţă, ele exprimă, dimpotrivă, opţiunile lui ideologice şi filozofice opuse ştiinţei.

Printre cei care au combătut religia şi spiritualismul cu argumente naturalist-ştiinţifice se numără şi sociologul şi pedagogul C. Dimitrescu-Iaşi (1849 — 1923). Acesta abordează într-un spirit critic, destul de ascuţit, problemele moralei religioase. El susţinea că morala religioasă a fost folosită ca instrument de dominare socială. „ ... Preoţii diferitelor religiuni — scria el — s-au asociat totdeauna cu cei mai puternici dîndu-le sprijinul lor moral asupra conştiinţelor mulţimii". C. Dimitrescu-Iaşi dezvăluie rolul nefast al moralei religioase, care propovăduieşte resemnarea ca „izvor al servituţii" şi condamnă pe oameni la inactivitate.

Tradiţiile ateiste ale „Contemporanului" şi ale celorlalte publicaţii socialiste din secolul al XIX-lea sînt continuate şi dezvoltate de organizaţiile şi presa socialistă din primele două decenii ale secolului al XX-lea. Publicaţii ca „România muncitoare" (1902 — 1914), „Adevărul" (1903—1912), desfăşoară o activitate de demascare a cîrdăşiei dintre statul burghezo-moşieresc şi biserică. Presa socialistă iniţiază o campanie susţinută împotriva amestecului bisericii în şcoală, militează pentru despărţirea bisericii de stat şi a şcolii de biserică. Şcoala are cu totul altă misiune decît să propage religia. Ea trebuie să sădească în mintea tineretului idei realiste, ştiinţifice despre viaţă, să semene încredere în forţele lui, în capacitatea de a-şi făuri aici, pe pămînt, o viaţă mai bună. „Şcoala este chemată a ne înarma cu armele ştiinţei adevărate, spre lupta susţinerii vieţii noastre în lumea aceasta. Grija pentru lumea cea nevăzută o lăsăm bisericilor. Biserica pentru ceruri, însă şcoala pentru pămînt". Ziarul „România muncitoare", exprimînd punctul de vedere al Partidului Social-Democrat cu privire la raporturile dintre biserică şi stat, cerea să se suprime alocaţiile din buget pentru culte, reclama imediata despărţire a bisericii de stat. „Biserica să fie întreţinută din contribuţiile benevole ale drept-credincioşilor. Constituţia care garantează libertatea cuvîntului trebuie să garanteze şi cultul oamenilor pentru artă şi pentru ştiinţă, iar nu să le impună birul din care se întreţine biserica de stat".

Atmosfera spirituală generală era de aşa natură încît unul dintre zgomotoşii promotori de mai tîrziu ai misticismului, anume N. Crainic, avea să scrie despre această perioadă : „Învăţaţii noştri dinainte de război, cu excepţia genialului creştin, care a fost doctorul N. Paulescu, şi a domnului S. Mehedinţi, chiar cînd n-au practicat ateismul ostentativ, au rămas opaci faţă de sensul supranatural al bisericii. În genere, învăţaţii români au fost victimele ideii că ştiinţa pozitivă exclude posibilitatea credinţei într-o ordine supranaturală". Este o recunoaştere clară a spiritului ştiinţific şi de liberă cugetare care a dominat în mediul intelectual românesc în epoca anterioară primului război mondial, recunoaştere făcută de un fost student al acelor vremuri.

Cu toate acestea, *guvernele de atunci nu au introdus în practică nici despărţirea bisericii de stat, nici scoaterea religiei din învăţămînt, deşi s-au luat unele măsuri pentru a limita influenţa bisericii asupra statului şi s-a redus numărul orelor de învăţămînt consacrate religiei, sporindu-se totodată numărul de ore afectat disciplinelor tehnice-ştiinţifice şi de cultură clasică.*

Ideile ateismului şi ale liberei cugetări din sfera ştiinţelor naturale, din cercurile învăţaţilor umanişti şi ale creaţiei literar-artistice, potenţate şi de activitatea tot mai susţinută a militanţilor mişcării socialiste, au pătruns şi în conştiinţa satelor româneşti. O bună şi ştiinţifică istorie a mişcării liberei cugetări de la începutul secolului al XX-lea, lucrare care ne lipseşte încă, ar dovedi că răscoalele ţărăneşti, ce au culminat cu neuitatul 1907, precum şi bătăliile de clasă ale muncitorimii de prin tîrguri şi oraşe au fost stimulate între altele de spiritul libertăţii de gîndire, de orientările eliberării conştiinţei umane de ceaţa misticismului dominant. Istoria despre care ziceam că ne lipseşte ar scoate la iveală, de asemenea, *într-o formă realmente ştiinţifică* şi o *altă particularitate*, proprie conştiinţei sociale româneşti din aceste vremuri. Este vorba despre faptul că în Transilvania şi în alte regiuni ideologia religioasă, deşi retrogradă în esenţa ei, *a jucat un rol pozitiv*, progresist, constituind unul din suporturile ideologice ale unităţii de neam, de limbă, de cultură a tuturor românilor, contribuind la dezvoltarea luptelor de eliberare naţională (mişcarea memorandistă, răscoala din Bihor ş.a.) şi la pregătirea spiritelor pentru desăvîrşirea procesului istoric de unire într-un singur stat, unitar şi independent, a poporului român. Este în această perioadă istorică un proces dialectic real, vast şi extrem de semnificativ care nu a fost cercetat în amploarea şi cu profunzimea necesară, deşi fără cunoaşterea lui ştiinţifică (iar nu unilaterală şi chiar denaturată) nu pot fi înţelese de către actualele şi viitoarele generaţii multe şi spinoase probleme şi situaţii.

Între timp, participarea României la războaiele balcanice (1912 — 1913) şi dezlănţuirea primului război mondial (1914—1918) au aruncat pe un plan cu totul secundar chestiunile referitoare la opoziţia dintre ştiinţă şi religie, ca şi activitatea pentru soluţionarea democratică a acestor nevoi generale.

IX

Intervalul dintre cele două războaie mondiale se caracterizează printr-o înăsprire a opoziţiilor dintre ştiinţă şi religie, dintre ateism şi misticism. Clasele sociale dominante nu au uitat „lecţia" din epoca anterioară. Totodată, gîndirea ştiinţifică, materialistă îşi sporise puterea de convingere în rîndurile maselor. Purtătorii de cuvînt ai guvernanţilor români au intervenit prin tot felul de mijloace ca să nu se mai repete situaţia de înflorire a consecinţelor ateiste ale spiritului ştiinţific, raţionalist şi materialist, temîndu-se că acesta ar putea aduce grave prejudicii intereselor lor, pe care le includeau în interesele naţionale mai generale. După înfăptuirea unităţii de stat, în decembrie 1918, se puneau, între altele, grele şi complexe sarcini de consolidare şi de dezvoltare a unităţii spirituale româneşti. Dar feluritele grupări au înţeles în moduri foarte diferite această sarcină. Aşa se explică între altele că un *savant* ca V. Pârvan cerea : „Dematerializarea fără cruţare, spiritualizare cu orice preţ" ! — lozincă lansată de el în prelegerile universitare de la Cluj. Înfăptuirea practică a acestei chemări s-a petrecut în două direcţii principale : reluarea de către extremiştii mistici, în forme noi, a filozofiei iraţionaliste şi

mistice; exaltarea reminiscențelor obscurantiste din conștiința populară; intensificarea speculației metafizice teologice prin discurs filozofic, poezie și artă, ca și prin alte forme de cultură. Cu asemenea activitate s-a ocupat grupul de intelectuali din jurul revistei „Gîndirea" (1921—1944), și al ziarului „Cuvîntul", profesorii de filozofie religioasă ca N. Crainic, Nae Ionescu, M. Ștefănescu, V. Băncilă, precum și unii literați. Achizițiile unor asemenea orientări au fost imediat transferate de grupările de dreapta în planul luptelor de clasă și al luptelor politice, fiind proclamate suport intelectual al grupărilor fasciste și profasciste. Nae Ionescu a formulat cum nu se poate mai clar, în anul 1926, programul curentului mistic: „Propriu-zis, deocamdată noi nu facem decît să lichidăm raționalismul; nu raționalismul adevărat cu care misticismul a trăit întotdeauna în cea mai rodnică pace; ci raționalismul cartezian, care este o răsturnare și, mai departe, o falsificare prin unilateralitate a celui adevărat. Îl lichidăm: în filozofie prin noile curente antiintelectualiste, care în partea lor constructivă sînt doar biete gînduri de milogi spirituali fără vlagă, fără disciplină și fără curaj ...; în politică, prin punerea sub observație a regimului parlamentar și democratic...; în artă unde Cocteau ... Picasso, Brîncuși sau Kokoschka disociază toate unitățile conceptuale ale artei, încercînd sinteze originale în propriul acestui plan al realității; în viața religioasă prin atacurile repetate și concentrice împotriva protestantismului, această desanctificare săracă și mioapă a cerului ... Dar, de aici și pînă la misticismul constituit, capabil de realizări precise în ordinea spirituală, mai va! căci Bergson nu este, ca esență, încă un Platon; Picasso nu este Fra Angelico; și nici Max Scheler un San Juan de la Cruz sau Ioan Scărariul".

Ortodoxism medieval, neaoșism, tradiționalism mistic-bizantin, rasism, spiritualism absolut, setea de aventură, disperarea, mitul sîngelui, arhangheli și catapetesme — aceștia sînt termenii declamați în gura mare, declinați în toate felurile de promotorii „noii spiritualități românești", concomitent cu calomnierea rațiunii, a științei, a culturii realiste, a filozofiei materialiste și a celei materialist-dialectice. A existat și încercarea lui Blaga de a construi un sistem filozofic iraționalist, în centrul lui fiind pusă „realitatea misterului", imposibil de atins cu mijloace raționale, logice; el poate fi doar sesizat și potențat pînă la un anumit grad pe cale extralogică, antirațională sau irațională, permițînd să se obțină niște „adevăruri transfigurate" de tipul dogmelor creștine. Limitarea principială a capacității umane de potențare și variere a misterului s-ar datora „frînelor transcendente", introduse în mod deliberat în realitatea ontologică de Marele Anonim, adică Dumnezeu. Elementele iraționale, de același tip cu realitățile ontologice ale misterului, numite de el „categorii abisale" și întrunite în „matrice stilistică" produc feluritele stiluri din cultura universală. Matricea stilistică a culturii române ar fi „spațiul mioritic" ancestral și inconștient, care imprimă acestei culturi trăsături ca alternanța unduitoare, înțelepciunea divină, sfințenia ortodoxistă, dorul și doina etc. Această filozofie a găsit ecou pentru că specula două date fundamentale: imposibilitatea de a ajunge vreodată la cunoașterea tuturor proceselor, „tainelor" lumii și exacerbarea unor reminiscențe fatalist-mistice din conștiința populară românească.

Cu un asemenea bagaj intelectual, grupările cele mai reacționare, denaturînd adevărata fizionomie spirituală a poporului român, au desfășurat o activitate susținută pentru a demonstra că esența originară și fundamentală a poporului nostru ar constitui-o religia, sentimentul mistic, practicile obscurantiste străvechi. În numele „necesității apărării religiei ortodoxe creștine și a crucii lui Hristos" față de „primejdia comunismului ateu", grupările de dreapta au recurs la tot felul de metode și de mijloace pentru terorizarea necredincioșilor de la arderea în piețele publice a operelor unor scriitori și savanți de renume mondial, ca Mihail Sadoveanu, pînă la declanșarea unui delir anticultural și a unui misticism monstruos după tipicul celor din Germania hitleristă. Savanți și mari personalități ca Nicolae Iorga, Virgil Madgearu, Armand Călinescu au fost asasinați în numele aceleiași „noi spiritualități mistice ortodoxbizantine", fără a mai vorbi de masacrarea altor numeroși militanți pentru libertate, democrație, raționalism, știință și cultură.

Era firesc ca asemenea acțiuni de tip fascist să trezească repulsie și dispreț în rîndurile opiniei publice largi românești.

În primul rînd, este de observat că spiritualismul mistic irațional-ist de felul celui menționat a fost respins pînă și de un filozof conservator cum era C. Rădulescu-Motru, fără să mai vorbim de raționaliști ca P. P. Negulescu, Mircea Florian, Al. Posescu, N. Bagdasar, Dan Bădărău, sau de mari creatori de artă ca George Enescu, Mihail Sadoveanu, Tudor Arghezi, Liviu Rebreanu, Ion Minulescu, N. N. Tonitza ș.a. Dintre ei, D. D. Roșca, care se afla la Paris între anii 1926 și 1927, a supus unui examen critic filozofia neotomistă, publicînd un șir de articole în revista „Viața românească".

În al doilea rînd, se constată că gîndirea rațională reprezintă curentul cel mai larg și mai cuprinzător. Savanți români de reputație mondială ca V. Babeș, I. Constacuzino, E. Racoviță, C.I. Parhon, Gh. Marinescu, Dragomir Hurmuzescu, G. Atanasiu, Gh. Țițeica, se pronunță fiecare în felul său, împotriva misticismului. Este semnificativ faptul că eminentul bacteriolog Victor Babeș și-a încheiat cariera cu o interesantă conferință publică intitulată *Știință și credință*, iar renumitul neurolog Gh. Marinescu a prezentat la Academia Română în anul 1923 și a dat publicității, între altele, o lucrare îndreptată împotriva practicilor spiritiste, oculte, după ce mai întîi a studiat literatura referitoare la aceste aberații și după ce a participat, în scopul studiului, la un însemnat număr de asemenea „ședințe". Sociologi, economiști și oameni politici ca D. Gusti, V. Madgearu, P. Andrei, M. Ralea, N. Titulescu, istorici de prestigiu ca N. Iorga, teoreticieni ai culturii și artei ca E. Lovinescu, G. Ibrăileanu, George Călinescu, Tudor Vianu, și mulți, mulți alți intelectuali de frunte iau atitudine mai mult sau mai puțin deschisă, după împrejurări, împotriva direcției mistice. Pentru răspîndirea cunoștințelor în rîndurile maselor populare au fost editate publicații ca „Gazeta matematică", seria de broșuri *Cunoștințe folositoare*, condusă de profesorul I. Simionescu, s-au organizat conferințe publice în cadrul ateneelor populare și al căminelor culturale. Ele au circumscris o frumoasă și rodnică activitate de formare și de menținere a spiritului rațional în conștiința publică românească.

Cu toate marile deosebiri dintre concepțiile, preocupările și interesele acestor mari savanți și oameni de cultură, putem discerne unele elemente

în stare să configureze o direcţie unitară, raţionalistă şi realistă. Printre acestea notăm promovarea valorilor raţiunii, dezvoltarea şi afirmarea valorilor ştiinţei, apărarea artei şi a culturii realiste moderne, respingerea denaturărilor bizantiniste şi a aberaţiilor rasiste, apărarea democraţiei, a libertăţilor şi a independenţei poporului român. Tot ceea ce a produs geniul românesc mai valoros în domeniul vieţii spirituale, al instituţiilor specifice civilizaţiei contemporane şi în sfera vieţii tehnice-materiale poartă amprenta gîndirii ştiinţifice, antimistice. Aceste trăsături se înscriu în aria largă a liberei cugetări.

În al treilea rînd, pe poziţii consecvente materialiste şi ateiste s-au situat în această perioadă intelectualii marxişti şi o parte a intelectualităţii democratice. Printre ei se numără P. Constantinescu-Iaşi, Octav Băncilă, Al. Dobrogeanu-Gherea, Ilie Moscovici, L. D. Pătrăşcanu, N. D. Cocea, C. Stere, Teodorescu-Branişte, G. Costa-Foru, Ilie Cristea, Al. Sahia, M. R. Paraschivescu, Popescu Doreanu, L. Rădăceanu la care se adaugă numeroşi medici, ingineri, profesori etc. Această categorie de intelectuali a militat cu înflăcărare împotriva exacerbării obscurantismului mistic, s-a opus deschis concepţiilor religioase, a răspîndit ideile materialismului şi ateismului. Eforturile se îndreptau atît în direcţia dezvăluirii bazelor gnoseologice ale gîndirii religioase, cît şi în direcţia lămuririi temeiurilor social-politice, de clasă, ale misticismului, clarificînd în acelaşi timp în ce fel noile variante spiritualiste dau argumente ideologice forţelor de dreapta, fasciste, legionare şi hitleriste din România. Reviste şi publicaţii ca „Lupta de clasă", „Mişcarea socială", „Cultura proletară", „Scînteia", „Şantier", „Reporter", „Cuvîntul liber", „Era nouă", „Korunk", „Viaţa românească", „Independenţa economică", „Societatea de mîine" au dus campanii susţinute împotriva ideologiei mistice, promovînd, atît cît îngăduiau împrejurările date, gîndirea materialistă despre lume şi societate. Activitatea publicistică era însoţită de acţiuni ale maselor muncitoare de la oraşe şi sate mobilizate şi organizate de Partidul Comunist Român şi de alte organizaţii de masă cu caracter progresist, antifascist. S-au constituit asociaţii ca „Prietenii naturii", „Liga drepturilor omului", „Liga contra prejudecăţilor", organizaţii şi cercuri culturale, artistice şi ştiinţifice ale elevilor şi studenţilor.

În perioada anilor 1933—1937 a existat un moment de oarecare libertate şi tocmai atunci s-au dezvoltat cu putere crescîndă luptele pentru apărarea drepturilor şi libertăţilor democratice, precum şi orientările antimistice. Numai măsurile teroriste guvernamentale au împiedicat ca aceste mişcări să se transforme într-o mişcare generală a maselor populare.

Este, credem, instructivă prezentarea unui aspect caracteristic din acea vreme.

Între anii 1934 şi 1935 au apărut în presa românească mai multe articole şi studii sub un titlu cvasicomun *Reabilitarea spiritualităţii*. Printre acestea, cele mai semnificative sînt materialele semnate de C. Rădulescu-Motru, Mircea Eliade şi Miron Radu Paraschivescu. Pentru publicul cult din România numele acestor autori era legat de susţinerea a trei accepţii diferite ale termenului „reabilitare a spiritualităţii".

C. Rădulescu-Motru porneşte de la ideea de largă notorietate că secolul al XIX-lea ar fi fost dominat de ştiinţă, de raţionalism, de con-

cepția materialistă despre lume, dominație care ar fi însemnat înăbușirea spiritului, aruncarea pe un plan secundar a speculației metafizice. După autor, momentul principal, hotărîtor în această direcție l-ar fi constituit apariția marxismului, deoarece concepția marxistă ar considera spiritul un simplu reflex pasiv al organizării economice. Pentru gîndirea marxistă, susținea el, „există o singură realitate permanentă și constantă, aceea a lumii materiale. În mijlocul acestei lumi materiale spiritul omenesc se zbate să trăiască și să cunoască. Trăiește cît timp materia înconjurătoare îi permite adaptarea; cunoaște atît cît poate să-și oglindească mai credincios din ceea ce se petrece în jurul său. Spiritul nu adaugă, nici nu schimbă ceva din fondul lumii materiale". Sîntem, firește, în prezența unei interpretări simpliste a materialismului dialectic, deoarece cum știe o lume întreagă, încă în prima teză asupra lui Feuerbach, Marx atrage atenția că slăbiciunea vechiului materialism era neputința lui intrinsecă de a rezolva raporturile complexe, diverse și unitare, dintre materie și spirit în favoarea primordialității lumii materiale pe toate planurile. Filozoful român se folosește apoi de o anumită interpretare speculativă a relației de indeterminare formulată de W. Heisenberg, a teoriei relativității a lui A. Einstein, precum și de ideea „duratei creatoare" din filozofia lui H. Bergson, pentru a afirma că „atotputernicul dogmatism al materiei este pe cale să fie înlăturat. Materia se spiritualizează cu cît cercetarea științifică se adîncește mai mult asupra ei. Ultimele ei elemente aproape că nu se mai deosebesc, pentru omul de știință pozitivă, de ultimele acte ale spiritului... Prăpastia dintre spirit și materie, de care atîția s-au speriat altă dată, astăzi s-a dovedit fără realitate. Postulatul vechi că în actul cunoașterii spiritul omenesc are numai rolul de oglindă pasivă se dovedește greșit, în locul lui cîștigă teren postulatul corelației dintre obiect și subiect pe baza căruia se ajunge la teoria unității lumii materiale cu lumea spirituală... Aceste semne destul de caracteristice ne vin din cîmpul oamenilor de știință pură în favoarea spiritualității". De aici urmează concluzia că „materia este, nici mai reală, nici mai puțin reală decît spiritul; ea este o realitate redusă la cîteva date senzoriale, pe cînd spiritul este o realitate înzestrată bogat cu toate datele senzoriale; în fond, materia și spiritul se îmbină cu aceeași realitate formînd două aspecte ale experienței". (Nu este aici cazul și nici locul să comentăm aceste afirmații contradictorii în sine, deoarece scopul nostru se rezumă la a înfățișa poziția filozofului în contextul ideologic al epocii.)

O altă concepție asupra spiritualității a fost formulată în opoziție (e drept, nu ireductibilă) cu concepția raționalismului scientist prezentată mai sus. Ea poate fi ilustrată prin șirul lung de articole ale lui Mircea Eliade care reproduc cu fidelitate concepția despre lume a întregului curent spiritualist-mistic ortodoxist. După el, spiritualitatea înseamnă „trăire a absolutului", „actualizare a spiritului pur" sau ceea ce este tot una: „Voim să biruiască valorile ce nu sînt izvorîte nici din economia politică nici din tehnică, nici din parlamentarism, ci valorile pur spirituale, absurd de spirituale, valorile creștinismului... Drumul către ființă începe printr-o mare căutare de sine ce sfîrșește dincolo de sine, în Dumnezeu (*soteria*) sau în istorie (*sympathia*)... Deci, caută-te pe tine însuți, dar realizînd-o te recunoști dincolo de tine (dragostea, mistica, istoria). Caută-te pe tine însuți, cu sinceritate, cu îndrăzneală, și vei vedea că

tu eşti în altă parte decît în tine; te vei găsi sub umbra lui Dumnezeu sau adînc îngropat alături de morţii tăi". Şi acest autor proclamă secolul al XIX-lea ca „cel mai primar şi mai steril din cîte au existat în istoria gîndirii", numai pentru că în decursul lui au biruit ştiinţa, raţiunea, materialismul.

În sfîrşit, cea de-a treia accepţie a spiritualităţii o găsim expusă, relativ sintetic, de publicistul Miron Radu Paraschivescu. Dintre numeroasele replici date de acesta declamaţiilor pe tema în discuţie, notăm doar articolele: *Accepţia spiritualităţii*, *Reabilitarea spiritualităţii* şi *Fascism şi spiritualitate*, toate publicate în revista „Cuvîntul liber". Mai ales în acest din urmă articol, Miron Radu Paraschivescu îşi propune să explice conceptul de spiritualitate, dar nu pentru magisterii şi discipolii căutători de absoluturi divine, căci ei se voiau oricum refractari *ab initio* explicărilor raţionale, ci „pentru publicul pe care spiritualismul lor de paradă îl induce în eroare". Explicarea este realizată în lumina opoziţiei milenare dintre materialism şi idealism. Cum disputa dintre concepţia materialistă şi cea spiritualistă despre lume este veche şi larg cunoscută, Miron Radu Paraschivescu mărturisea că, fără să aducă ceva nou în privinţa ei, va încerca doar „adecvarea acestei discuţii la momentul istoric actual". Or, tocmai adecvarea dezbaterii milenare la epoca respectivă conferă valoare efortului depus de acest intelectual marxist. „A aplica metoda spiritualistă în cercetarea fenomenelor, însemnează, după afirmaţia reprezentanţilor ei, că viaţa spirituală se explică prin legile spiritului. Ce este această viaţă spirituală? Este gîndire, este complex de fenomene psihice, logice, filozofice. Nimeni nu s-ar gîndi să nege această viaţă. Ea există într-atîta cît se manifestă, cît îşi afirmă prezenţa, tradusă mai ales prin cuvînt. Desigur că ea are ample repercusiuni şi în viaţa cealaltă, mai puţin imaterială, mai puţin spirituală, în actele sociale şi în unele manifestări fizice, individuale. Lucrul acesta nu-l pot nega spiritualiştii... Dar, în aceeaşi măsură, se poate afirma, cu putinţa de control a ştiinţelor pozitive, că viaţa socială nu e exclusiv a spiritului, că în aceeaşi măsură ea însemnează desfăşurare, creştere, transformare în domeniul materiei, al ştiinţelor naturale, al economiei. Recunoscîndu-se deci viaţa spirituală în social, se recunoaşte implicit raportul existent între ceea ce în social nu e spirit şi între acesta din urmă: raportul dintre economic şi spiritual, dintre materie şi gîndire". Dar, adevărata problemă a disputei din gîndirea universală nu este aici, ci „în aşezarea pe care diversele şcoli filozofice o fac cu aceste elemente — în preponderenţa pe care ele o atribuie fie materiei, fie spiritului". Filozofia care se întemeiază pe ideea primatului spiritului este tot atît de veche ca şi cealaltă şi are ea însăşi o justificare istorică. „Gîndirea întregii lumi scăpată din robia evului mediu, din *ancilla teologiae*, prin Renaştere, se bucura de o libertate care multe veacuri îi fusese interzisă. Conflictele sociale şi economice erau prea mult mascate (mai cu seamă sub haina religiei), pentru ca filozofii timpului să caute a se ocupa de ele; de-abia începeau să se distrugă idolii theismului. Hegel descindea cu metoda relevată de Heraclit şi amplificată de el, a dialecticii cu trei faze: teză-antiteză-sinteză, aplicată la funcţiile spiritului. Locul zeităţii, al Dumnezeului atotputernic şi asupritor (prin mîna seniorului) din evul mediu era luat de ideea absolută. În concepţia lui Hegel, toată lumea şi toate manifestările vieţii materiale nu erau decît

reflexul mersului dialectic al acestei idei omnipotente. Cu sciziunea elevilor lui în «stînga» și «dreapta» hegeliană problema se punea pe alt plan. Printr-o necesitate firească se năștea întrebarea și îndoiala față de această idee. Ludwig Feuerbach a fost primul care a enunțat acea frază menită să rămînă celebră. Referindu-se la felul de a gîndi, el a spus: «într-un fel se gîndește într-o colibă și altfel într-un palat». Ce înseamnă aceasta? O negare a spiritului? Dimpotrivă. Și nici o subjugare a lui. Înseamnă un raport între materie și spirit, între condițiile de viață și modul de a gîndi. Și, în ordine logică, condițiile de viață sînt de natură economică. Pentru rezolvarea lor, spiritul uman e supus unei activități de investigație, de cercetări, care-i nasc noi și nelimitate atribute, agilități, subtilități care se pot manifesta sub forme variate în cu totul alte domenii decît cel economic. Dar mai cu seamă se dezvoltă *latura socială* a spiritului uman, ceea ce l-a făcut pe Aristotel să enunțe cunoscuta propoziție. Ce a adus Marx e știut: metoda de cercetare materialist-dialectică a evoluției popoarelor în decursul istoriei s-a dovedit infailibilă. Aplicată oricărei manifestări vitale, ea dă dezlegarea justă, înțelegerea adîncă a fenomenelor. Și această putință de largă înțelegere se datorește tocmai adevărului pe care doctrina materialistă îl conține—într-atît cît ea nu e o dogmă rigidă și nici o metodă unilaterală. Fiindcă metoda materialistă se aplică la toate formele de viață; nu înlătură nimic, nu alege din viață ceea ce i-ar putea servi spre susținere, ignorînd ceea ce, aparent, poate fi considerat opus ei. Și nici nu coboară, nu reduce amploarea fenomenelor, fiindcă am spus-o, această metodă nu e un tipar în care totul e strîns pînă la acomodare. E o concepție, e o îmbrățișare, cu ochii gîndului, a lumii întregi. Marxismul nu ignorează și nici nu reduce la zero valori ca Heiddeger, Husserl, Bergson, numai că, prin această optică, ei își găsesc o justificare, o explicare, își au locul și momentul apariției istoric determinat. (Și aici e nevoie de o nouă paranteză: nu determinism mecanicist, irațional, forță oarbă, ci un complex de raporturi între evoluția forțelor economice și cele ale gîndirii, influențare reciprocă și numai de aici determinism.) În aceeași măsură spiritualismul practicat astăzi în majoritatea țărilor lumii de către o anumită pătură a intelectualilor își are o justificare, o explicare în cadrul materialismului dialectic. Și acest lucru nu-i poate face decît irascibili pe domnii spiritualiști, fiindcă se simt subordonați, înglobați marxismului (deși am arătat în ce măsură nu sînt). Sînt subordonați într-atîta cît există un raport între ei și social. Și tocmai aceasta este ceea ce spiritualiștii neagă: raportarea la social. Socotind chiar că această susținere e făcută dezinteresat, dintr-un spirit pur «filozofic», ne întrebăm dacă ea nu servește unei mișcări sociale. Și răspunsul îl putem obține privind situația filozofiei spiritualiste și a celei materialiste în ceasul de față în diferite țări... Dată fiind autonomia spiritului pe care spiritualismul o pretinde ar trebui să asistăm la cel puțin o egală îngăduire a acestor filozofii în toate părțile lumii. Dar am afirmat: spiritualismul e filozofia de bază a fascismului. Neadmițînd influența socialului în viața spirituală, ea repetă istoria struțului cu capul în nisip. Asta în cel mai fericit caz. Și fascismul se interesează, culege această doctrină metafizică, idealistă, iraționalistă, care nu-l stinghерește cîtuși de puțin, o prezintă maselor înșelate drept primul adevăr filozofic, o investește cu puteri discreționare în materie de... spirit; *ancilla teologiae*

a evului mediu se repetă evoluat, pe alt plan, în spiritualismul secolului actual".

Suma-sumarum: trei linii fundamentale despre spiritualitate şi căile „reabilitării" ei. Ele reflectă, între altele, starea liberei cugetări şi a ateismului în România din ajunul celui de-al doilea război mondial. Ceea ce mai trebuie spus este faptul că *toate trei orientările au fost, ca să zicem aşa, „experimentate" de poporul român, adică ele au fost supuse verificării în viaţă.* Spiritualitatea de factură scientistă, gen C. Rădulescu-Motru, s-a întruchipat în regimul dictatorial profascist (1938—1940) al fostului rege Carol al II-lea, soldat cu ciopîrţirea teritoriului României, cu anularea rezultatelor luptelor de secole pentru făurirea statului naţional unitar; spiritualismul mistic ortodoxist şi-a găsit întruchiparea în dictatura militaro-legionară de tip hitlerist, care a semănat moarte şi jale în ţară prin acţiunile de exterminare întreprinse şi prin războiul dezastruos, purtat de clica dictatorului Antonescu, alături de Germania hitleristă (1941—1944); în schimb, verificarea practică a spiritualităţii materialist-dialectice s-a dovedit singura eliberatoare, o uriaşă forţă ce a propulsat România spre înaltul nivel al civilizaţiei contemporane.

CONSULTAŢII

STRUCTURĂ ŞI SISTEM (II)

DE

ION TUDOSESCU

Materialismul dialectic, detaşîndu-se de limitările de ordin metodologic sau ideologic ale interpretărilor structuraliste amintite, formulează criterii proprii de definire a conceptelor cu care acestea operează, conferindu-le o perspectivă teoretică şi metodologică adecvate spiritului ştiinţific şi umanist care animă ştiinţa contemporană.

a. CONCEPTUL DE STRUCTURĂ

Pentru structuralişti, în accepţia curentă a termenului, *structura* este mai mult o *construcţie logică*, un operator, o *matrice* de cercetare, o *metodă* de analiză ştiinţific-pozitivă şi nu un *concept* cu semnificaţie reală, independentă de subiect, o *schemă*, un *model* al obiectului. În acest sens, Roland Barthes apreciază structuralismul ca pe un *constructivism*, în care, în compunerea structurii, realul este îmbogăţit cu un adaos de inteligibilitate provocat de cercetător. Din acest motiv, structura apare ca un *simulacru* dirijat al obiectului, care nu are, în parte, un corespondent obiectiv, ci este mai degrabă un ansamblu de reguli de cercetare a obiectului, codificate de cercetător. De aceea structuralismul este nu atît o concepţie asupra structurilor reale, ci cu precădere o *tehnică de cercetare*, o *activitate operaţională* [1].

Într-o concepţie materialist-dialectică asupra structurii, concepţie care exclude extrapolările, funcţia metodologică a unui concept nu exclude pe cea explicativă. Conceptul de structură este deopotrivă : a) o *schemă*, un *model* al realului ; *integrativitate*, *omogenitate*, *complex de relaţii*, *întreg* în raport cu elementele componente, cărora li se suprapune prin relaţii de subordonare (deci este *sistem*) ; b) o *metodă* de cercetare, de *analiză*

[1] Roland Barthes, *L'activité structuraliste*, în „Les lettres nouvelles", février 1963, p. 73.

Rev. Filoz., 19, 4, p. 535–544, Bucureşti, 1972

și *sinteză*, de *integrare* a domeniilor de obiecte (din natură, societate, gîndire) care fac obiectul cercetării, în vederea sesizării comunului, a generalului, a unității în diversitate, a esențelor.

Prin corelarea conceptului de structură cu structurile reale, care la rîndul lor sînt concepute ca sisteme de elemente, materialismul dialectic aduce o corectură de fond structuralismului, incluzînd conceptului de structură și o *dimensiune diacronică*. În această direcție este apreciată de marxism sinteza dintre sincronic și diacronic, dintre cauzalitate (geneză) și structură, pe care o propune structuralismul genetic.

Introducînd o perspectivă determinist-cauzală în definirea structurilor, materialismul dialectic înlătură elementele de formalism pe care le-au generat în metodologia structurală interpretările structuraliste constituite pe temelia teoretică a psihologiei gestaltiste și, ulterior, a structuralismului lingvistic, inițiat de F. de Saussure. Prin refuzul de a accepta explicațiile cauzale, structuralismul nu-și propune și nu are acces la semnificații, la valoare. Din această cauză, unii structuraliști—Michel Foucault de exemplu — refuză umanismul și ideologia, discursul științific fiind redus la o analiză conceptuală strict formală. Absolutizarea sincroniei îi privează pe structuraliști și de capacitatea de prospectare a viitorului, de posibilitatea unei proiecții futurologice, element specific al activității cognitive și practice a oamenilor.

Coroborînd sincronicul cu diacronicul, explicația materialist-dialectică a conceptului de structură valorifică una dintre semnificațiile mai vechi date termenului de structură, și anume aspectul de *organizare* (aranjare a elementelor în întreg). Acest aspect apropie termenul de structură de cel de structuralitate. Structuralitatea exprimă capacitatea obiectelor și a fenomenelor de *a se organiza* succesiv și nelimitat în sisteme structurate complex prin relații de subordonare și de coordonare, iar termenul de structură corespunde termenului de *formă* de organizare (o anumită modalitate concretă de structurare, de obiectivare a structuralității). Putem vorbi astfel de *forme de organizare* a materiei, structurile fiind în acest caz *secțiuni spațio-temporale, momente (stări) de stabilitate, determinări calitative, puncte nodale în procesualitatea infinită a structurării universului*.

Conceptul de structură reflectă astfel sintetic proprietățile structurilor obiective. Metodologic, ca imagine a obiectului, acest concept poate face abstracție de istoricitatea structurilor reale, de geneza și dezvoltarea lor (oferind doar o perspectivă sincronică, atemporală asupra lucrurilor), dar din punct de vedere teoretic nu se poate dispensa de diacronie (temporalitate, cauzalitate) fără a se afecta semnificația obiectivă pe care o exprimă și a cărei transformare o mijlocește din punct de vedere metodologic.

Rezultă o fructuoasă modalitate de analiză structurală, în care echilibrul structurilor este integrat în procesualitatea lor, fapt care oferă o *perspectivă dialectică* în analiza conceptului de structură, reclamată — după cum am văzut — și de mulți cercetători contemporani nemarxiști, printre care reprezentanții de seamă ai holismului și ai structuralismului genetic.

Desăvîrșirea acestei perspective dialectice în abordarea structurilor se realizează însă în marxism, în primul rînd în cadrul materialismului

istoric. Într-adevăr, întreaga concepţie marxist-leninistă asupra istoriei se întemeiază pe o metodă de *analiză structural-dialectică*. Totalitatea laturilor vieţii sociale, etajate de Marx în cadrul *formaţiunii social-economice*, este concepută ca un ansamblu (sistem) de structuri materiale şi ideologice, din rîndul cărora hotărîtoare în determinarea fizionomiei şi a procesualităţii fiecărei orînduiri sociale sînt structurile economice (definite ca relaţii, raporturi de producţie). În funcţie de natura structurilor economice se constituie şi se dezvoltă structurile sociale, politice şi ideologice, astfel încît *sistemul social* în ansamblu este un eşafodaj complex de structuri care se constituie şi se dezvoltă, influenţîndu-se unele pe altele, în baza acţiunii principiului determinismului materialist-dialectic [2].

Se justifică astfel pe deplin de ce concepţia marxistă despre societate este invocată de mulţi teoreticieni contemporani (după cum am arătat şi de Claude Lévi-Strauss în prefaţa sa la lucrarea *Tropice triste*) ca premisă teoretică şi metodologică a structuralismului, a unui stru turalism însă neunilateral, *dialectic*, şi nu a unuia metafizic, aistoric, de tipul celui care a izvorît în gîndirea teoretică a secolului nostru din extrapolarea conceptelor de *structură* (în sens exclusiv de omogenitate, echilibru, atemporalitate) şi de *funcţie*. Modelul structuralist dialectic marxist include în sfera conceptelor analizei structurale şi conceptele de *istoricitate* şi *cauzalitate*. Acesta este, pe scurt, scheletul teoretic pe care se întemeiază *principiul unităţii dintre sincronic şi diacronic* în determinarea structurilor, promovat astăzi de numeroşi apărători ai dialecticii (marxişti şi nemarxişti) în domeniile filozofiei naturii, filozofiei sociale, epistemologiei şi antropologiei.

b. CONCEPTUL DE SISTEM

Definirea materialist-dialectică a conceptului de *sistem* a beneficiat, după cum am văzut, de contribuţiile holismului şi ale teoriei generale a sistemelor şi deopotrivă de sugestiile date de înseşi interpretările structuraliste mai vechi şi mai noi. Dacă în definirea conceptului de structură se insistă îndeosebi asupra *relaţiilor*, conceptul de sistem reţine îndeosebi imaginea de *totalitate*, de *integrativitate* pe care o conferă relaţiile unui complex de elemente.

În viziunea holistă asupra structurii, termenul de *structură* este asociat intim cu cel de *sistem* (conceput ca întreg în strînsă dependenţă cu părţile). De aceea gîndirea holistă nu este doar o metodologie, ci şi o concepţie, iar efortul către sinteză pe plan teoretic nu este numai o operaţie gramaticală, sintactică, un ansamblu operaţional de procedee, de calcule abstracte, matematice, ci o problemă epistemologică, o modalitate de cunoaştere a realului. Există chiar un corespondent între principiul holismului şi tendinţa de omogenizare a structurilor reale. Corespunzător acestei tendinţe, Smuts postulează, de exemplu, legea creşterii capacităţii de integrare a sistemelor pe măsura trecerii de la nivele simple la nivele complexe de organizare a materiei.

---

[2] Vezi K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 8—9.

Ceea ce s-ar putea reproşa holismului este tendinţa de a căuta neapărat o structură unică a universului (luîndu-se ca model de sinteză construcţiile panholiste, în bună măsură speculative, cum ar fi cele ale lui Teilhard de Chardin sau Pietro Ubaldi). De panholism sînt susceptibile şi sistemele holiste ale lui Jean Smuts şi O. Spann. Acesta din urmă, din nevoia unui integralism absolut, situează omul în centrul universului, ca chintesenţă a desăvîrşirii sistemului unic.

Credem de aceea că nu către un asemenea panholism evoluează gîndirea ştiinţifică actuală în efortul ei de sinteză; conceptul de sistem, corelat cu cel de structură, poate oferi un fundament pentru elaborarea unei metode generale de cunoaştere şi nu pentru construirea speculativă a unei schematici a universului. Tocmai în acest sens, după cum am arătat, au evoluat cercetările în domeniul *teoriei generale a sistemelor* (Bertalanffy) sau al *teoriei generale a integrării* (Jones).

În perspectiva acestor interpretări, *sistemul* trebuie conceput ca o totalitate omogenă, în care elementele se întrepătrund atît între ele, cît şi cu întregul. Spre deosebire de concepţiile mecaniciste care reduceau sistemul la un *agregat* mecanic de elemente, în care acestea îşi păstrează integritatea calitativă, întregul fiind doar o *alcătuire sumativă*, viziunea dialectică insistă asupra *integrativităţii* în caracterizarea sistemelor. Într-un sistem integrativ, elementele îşi pierd individualitatea, fiecare parte căpătînd însuşiri proprii totalităţii, individualitatea este atributul întregului şi nu al elementelor componente.

Concepţia dialectică asupra sistemelor respinge atît interpretările holiste extreme, care dizolvă toate părţile în întreg, acesta fiind redus la un ansamblu de relaţii, cît şi interpretările mecanicist-atomiste care reduc întregul la elemente. Ştiinţa contemporană a dovedit necesitatea unei *sinteze între parte şi întreg*, element şi sistem, suporturi (lucruri) şi raporturi (interacţiuni). Absolutizarea unui aspect sau a celuilalt conduce la reprezentări unilaterale asupra imaginii unitare a universului. Accentuarea elementelor facilitează absolutizarea discontinuităţii (=atomism), iar accentuarea interacţiunii împinge către o imagine exclusiv de continuitate (=energetism, fenomenologism) asupra structurilor materiale. Cunoaşterea ştiinţifică a ajuns astăzi la o imagine *unitar-contradictorie* asupra structurii materiei, orice obiect sau sistem material fiind considerat ca avînd o natură dublă, continuu-discontinuă.

Totalitatea nu se reduce la element, dar nu poate face abstracţie de determinările acestuia. Aspectul de continuitate în descrierea structurală nu poate elimina discretul, discontinuul. De aceea *este acceptabilă ideea de a revalorifica accepţia clasică a termenului de structură*, prin care se înţelege *modul de organizare internă*, de asociere a elementelor unui *întreg organizat*, caracterizat atît prin dimensiunile fiecărui element component, cît şi prin aranjarea unuia faţă de celălalt, corelarea lor în întreg. Trebuie să facem însă menţiunea că ceea ce se defineşte aici prin structură este mai degrabă o definire a sistemului, şi tocmai în acest sens propunem reevaluarea sensului clasic dat termenului de structură, provenit din latinescul *structura*.

În raport cu interpretările structuraliste provenite din gestaltism, care elimină total părţile din caracterizarea întregului (împingînd imaginea structurii la un relaţionism extrem), holismul, mai ales în varian-

tele sale contemporane, propune o sinteză între parte şi întreg, în această direcţie ajungîndu-se şi la o sinteză între sincronic şi diacronic în definirea sistemelor, în raport cu care efortul către sinteză include de asemenea perspectiva cauzală.

Evaluarea părţilor în caracterizarea întregului sugerează existenţa a două tipuri de *relaţii* în configurarea sistemelor : a) *relaţii de subordonare*, care privesc raportul dintre întreg şi parte, dintre sistem şi elementele componente ; b) *relaţii de coordonare*, care privesc fie raporturile dintre elemente în cadrul sistemului (acestea solicitînd o analiză structurală), fie raporturile dintre sisteme în context sau dintre elemente ale unor sisteme diferite (acestea solicitînd o analiză funcţională).

Din împletirea acestor două tipuri de relaţii rezultă atît *relativitatea conceptelor de întreg şi parte* (fiecare parte fiind simultan întreg în raport cu sisteme de referinţă subiacente şi, invers, fiecare întreg fiind totodată parte în raport cu sisteme de referinţă suprapuse), cît şi *sinteza dintre raporturi structurale şi raporturi funcţionale în caracterizarea sistemelor*. La care, dacă adăugăm imaginea dialectică asupra structurilor, rezultă că într-o teorie generală a sistemelor cu valoare gnoseologică principial-exhaustivă sînt deopotrivă de necesare operaţional conceptele de *structură*, *funcţie şi cauzalitate*.

În perspectiva unităţii relaţiilor de subordonare şi de coordonare dintre întreg şi parte este proiectată de asemenea o semnificaţie dialectică asupra sistemelor, în concordanţă cu *teza infinităţii lumii*. Orice parte fiind întreg (datorită subordonării altor elemente) şi orice întreg fiind parte (datorită integrării sale unui context supraordonat) sau aflat în relaţii de dependenţă funcţională cu alte întreguri, rezultă că, contrar înţelegerii mecaniciste, *orice sistem este deschis*. În consecinţă, existenţa însăşi ne apare ca un ansamblu ordonat de universuri deschise, din care se încheagă imaginea universului ca un tot omogen şi totodată eterogen. Prin evidenţierea acestei deschideri a sistemelor se creează premisa sintezei a patru principii şi totodată atribute ale existenţei, în fundamentarea cărora *conceptul dialectic de sistem* ocupă un loc central : principiul *structuralităţii*, principiul *infinităţii*, principiul *conexiunii universale* şi principiul *unităţii lumii*.

Notăm că, la fel ca în cazul metodologiei structurale de analiză, marxismul are meritul istoric de a fi pus premisele unei viziuni dialectice asupra sistemelor, aplicată magistral îndeosebi la studiul vieţii sociale. Aşa, de exemplu, Marx a aplicat dialectica sistemelor nu numai la cercetarea de ansamblu a fizionomiei vieţii sociale, în speţă — după cum am arătat — prin utilizarea conceptului de *formaţiune social-economică*, ci şi la cercetarea naturii umane. Prin definirea omului ca raport social (deci omul este conceput ca sistem şi nu ca o pură entitate individuală) [3], Marx exclude atît *biologismul*, care izolează omul ca entitate naturală de contextul de interacţiuni *în* şi *prin* care se structurează, cît şi *sociologismul* (relaţionismul extrem), care, în analiza fenomenelor sociale, rupe raporturile de suporturi, relaţiile sociale de oamenii reali, vii. În acest sens, Marx şi Engels întemeiază o antropologie ştiinţifică în care esenţa

[3] Cf.K. Marx, *Teze despre Feuerbach*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, ed. a 3-a, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 374—375.

umană este explicată atît prin premise sociale („activitatea productivă a oamenilor"), cît şi prin premise biologice („existenţa indivizilor umani vii")[4].

Sînt deci suficiente raţiuni pentru aprecierea marxismului ca o premisă teoretică şi metodologică a teoriei generale actuale a sistemelor, teorie în care efortul către sinteză se întemeiază pe conceperea structurilor ca întreg. Ceea ce înseamnă că o metodologie structurală cuprinzătoare trebuie să coreleze conceptele de structură şi sistem, singura modalitate de a înlătura atît limitele structuralismului, cît şi ale holismului din metodologia ştiinţei.

c. CONCEPTUL DE FUNCŢIE. UNITATEA DINTRE STRUCTURĂ ŞI FUNCŢIE ÎN CUNOAŞTERE

Analiza structurală, indiferent de pe poziţiile cărei concepţii filozofice sau direcţii de interpretare structurală îşi întemeiază demersul cunoaşterii, utilizează deopotrivă, alături de conceptul de structură, şi conceptul de funcţie.

Teoria dialectică a sistemelor operează cu două tipuri de interacţiuni: *structurale* şi *funcţionale*. Relaţiile structurale conferă omogenitate şi integrativitate sistemului, iar relaţiile funcţionale sînt raporturi de condiţionare reciprocă a elementelor în sistem sau a sistemelor în context. În această perspectivă, *funcţia* ne apare ca un *atribut* (sau complex de proprietăţi) esenţial al unui sistem (sau subsistem), *care se exercită în condiţiile raportării sale la alte sisteme* (sau elemente ale acestora).

Distincţia dintre structură şi funcţie şi, respectiv, dintre relaţiile funcţionale şi cele structurale este *relativă*, deoarece ambele sînt raporturi ale determinismului sistemelor, care se împletesc reciproc. Astfel, întrucît structura se constituie prin intermediul raporturilor funcţionale, funcţia are rolul de a integra (coordona) elementele în sistem sau sistemul în context, exprimînd *relaţii de acţiune* (prin intermediul cărora se realizează trecerea de la potenţare la actualizare) în diacronia structurală.

Definit ca modalitate a determinismului sistemelor, *determinismul structural* (în viziune dialectică) include atît raporturi de *simultaneitate condiţională*, cît şi raporturi de *succesiune cauzală* între stările unui eveniment, determinism în care se realizează o unitate între sincronic şi diacronic, în timp ce *determinismul funcţional* include numai relaţii de *simultaneitate condiţională*, determinism exclusiv sincronic (atemporal, acauzal). În această perspectivă, determinismul structural include, după cum am arătat, atît raporturi de *coordonare*, cît şi raporturi de *subordonare* (imanenţa unei structuri, specificitatea ei fiind date tocmai de sinteza acestor două tipuri de raporturi), în timp ce determinismul funcţional are în vedere numai raporturi de coordonare. Înseamnă că determinismul structural este deopotrivă şi cauzal, şi funcţional, iar cel funcţional poate fi conceput ca o modalitate a celui structural, dar totodată necauzal.

---

[4] Cf. K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 21—22.

Această dublă, dar totodată unitară determinare (structurală şi funcţională) a fenomenelor a fost pusă în evidenţă de nenumăraţi structuralişti, indiferent dacă în ce priveşte diacronia structurilor şi implicit temeiul cauzal al acestora sînt încă nenumărate controverse. De aceea adesea analiza structurală este însoţită de o analiză funcţională. Dacă primul tip de analiză (structurală), îndeosebi în perspectiva diacronică, pe lîngă implicaţii metodologice prezintă şi aspecte fundamental-teoretice (are o valoare explicativă în privinţa dezvăluirii esenţei şi calităţii fenomenelor), cel de-al doilea tip de analiză (cel funcţional), folosind cu precădere relaţii matematice care fac total abstracţie de structurile reale, nu are valoare explicativă, dar, în schimb, prezintă o sporită capacitate operaţională şi, corespunzător, conferă cunoaşterii ştiinţifice o pronunţată finalitate practică nemijlocită. Aşa se şi explică înclinaţia multor structuralişti pentru *funcţionalism*.

Acest tip de analiză, tocmai pentru că face abstracţie de cîmpul fenomenal al realităţii, deşi are o mai mare putere de investigare decît explicaţia structurală şi cuprinde un cerc larg de fenomene, nu poate întemeia un raţionament postdictic şi predictic şi, în consecinţă, nu-i sînt accesibile esenţa şi perspectiva fenomenelor.

În schimb, explicaţia structurală (avem în vedere o explicaţie structuralist-dialectică), operînd cu relaţii cauzale, vizează nemijlocit esenţa şi oferă posibilitatea postdicţiei şi predicţiei. Chiar în ipoteza conceptualistă (exclusiv sincronică), explicaţia structurală este superioară celei funcţionale, întrucît mijloceşte cunoaşterea formei, aspect fără care conţinutul rămîne totdeauna inaccesibil. Iată de ce a pierde din vedere unul sau altul dintre cele două tipuri de explicaţie (structural-cauzal sau funcţional) înseamnă a prejudicia cunoaşterea umană *aprehensiv* sau *comprehensiv*.

De aceea, contrar funcţionalismului sociologic american, profesat îndeosebi de reprezentanţii săi tradiţionali în frunte cu T. Parsons, într-o explicaţie deterministă asupra societăţii atît pe plan teoretic, cît şi metodologic, pentru a se evita unilateralitatea, trebuie să se ia în consideraţie, deopotrivă, atît relaţiile cauzale, cît şi cele funcţionale ; determinismul social integrează atît determinismul cauzal cît şi determinismul funcţional. Ambele determinisme sînt modele explicative ale aceluiaşi mecanism unic de determinare a fenomenelor sociale.

d. PREMISELE METODOLOGIEI STRUCTURAL-DIALECTICE

Din controversele actuale în problemele structuralismului rezultă conturarea a două sensuri ale conceptului de structură :

a) un sens are în vedere *structuri reale*, care se pot defini drept secţiuni spaţio-temporale în devenirea existenţei, stări de echilibru în procesualitatea materiei sau ideii, modalităţi concrete de manifestare a structuralităţii (proprietate generală a universului natural şi social) ;

b) celălalt sens are în vedere *conceptul, ideea de structură*, concepută ca dimensiune logică a istoricului, simbol, model, schemă raţională (la nivelul intelectului) a structurilor reale (obiective).

Punctarea acestor două sensuri reclamă din punct de vedere *metodologic* următoarele *consecințe* pentru cercetarea științifică :

1) în *analiza structurilor reale* nu ne putem dispensa de *principiul determinismului cauzal*, prin intermediul căruia se desfășoară geneza și istoricitatea fenomenelor, trecerea structurilor succesiv una într-alta, de la simplu la complex, de la inferior la superior. În ordine istorică, structurile se află în raporturi de subordonare, fiecare nivel de structuri manifestîndu-se ca stare discretă în procesualitatea universului, ca palier al unei arhitectonici ce se clădește continuu. Determinismul cauzal prezintă în raport cu analiza structurării universului nu numai o funcție explicativă (evidențiază geneza, esența fenomenelor), ci și una predictică (permite anticiparea cognitivă a diacroniei viitoare a evenimentelor), oferind astfel premise metodologice pentru previziuni și prognoze ;

2) în analiza structurilor la nivel conceptual predomină *metoda structural-funcțională*. Ne interesează relațiile de coordonare inter- și intra-structuri la nivel orizontal. Dacă determinismul cauzal vizează diacronia structurilor, analiza structurală și determinismul funcțional pun în valoare sincronismul, interacțiunile care corelează elementele unei mulțimi în sistem, interacțiuni decupate din istoria reală, scoase din dimensiunea lor genetică, temporală. Aici structura poate fi concepută ca dat *invariant*, ca *arhetip*, ca *schemă* fără semnificație reală, golită de conținut ;

3) într-o concepție structuralistă cuprinzătoare, materialist-dialectică, care ia în considerație ambele sensuri ale termenului de structură (ontologic și logic), metoda determinist-cauzală este la fel de importantă ca și metoda structural-funcțională în analiza domeniului de obiecte cuprins în ideile și conceptele noastre. Între aceste două metode intervin *raporturi de convergență*, similare celor dintre metodele istorică și logică. Prima metodă mijlocește cercetarea diacroniei structurale reale, iar a doua sincronismul acestora, realizîndu-se o sinteză spațio-temporală, continuu-discontinuă („cuantico-ondulatorie"), structural-genetică a fenomenelor.

Dacă avem în vedere disocierea noțiunilor de *structură-concept* și *structură-obiect*, în cazul structurii-concept se poate opera eliptic, exclusiv cu metodologia analizei structurale (în manieră structuralistă), iar în cazul structurii-obiect se operează, de regulă, cu principiul cauzalității. Dar, întrucît unitatea cauză-funcție pe plan epistemologic se întemeiază ontic pe împletirea mișcării și echilibrului structurilor (sincronicului și diacronicului) în determinarea concretului obiectiv, iar în planul gnoseologic se instituie unitatea dialectică între logic și istoric, în domeniul metodologiei nu se poate extrapola una dintre metode nici în analiza conceptului de structură și nici (cu atît mai mult) în investigarea structurilor reale.

Rezultă că termenul de structură prezintă din punct de vedere epistemologic o dublă accepție. Pe de o parte, ca noțiune, este un instrument de cunoaștere (construit de structuralism în scopul cercetării fenomenelor ca totalități, ca sisteme omogene), iar pe de altă parte relevă *forma (modul) de organizare*, de constituire și aranjare a elementelor neomogene în sistem, de *geneză a structurilor*, de *trecere* a acestora una

într-alta. Ambele accepţii sînt necesare de avut în vedere în metodologia ştiinţei, pentru a se asigura discursului atît valenţe operaţionale, cît şi explicativ-previzionale.

★

Unitatea dintre principiul cauzalităţii şi metoda structurală nu mai apare astfel ca o complementaritate a două metode absolut distincte de cercetare, ci ca sinteză a două specii ale aceleiaşi metodologii structural-dialectice, la fel cum structura şi geneza, sincronicul şi diacronicul nu sînt dimensiuni complementare, ci se află în raporturi de unitate-contradictorie. Conceptul de cauzalitate intervine ca un concept de bază în definirea conceptului de structură, iar principiul cauzalităţii ca un punct de sprijin în fundamentarea metodologiei structurale (evident însă că este vorba de o metodologie structural-dialectică).

Pentru a sublinia valoarea euristică a accepţiilor dialectice date de marxism conceptului de structură (izvorîte din sinteza dintre analiza structural-funcţională şi metodologia determinist cauzală)*, semnalăm, printre altele, importanţa metodologică a structuralismului dialectic pentru filozofia naturii şi pentru diferite domenii teoretice ale ştiinţelor fundamentale ale naturii.

De o viziune structuralist-dialectică are nevoie, de exemplu, fizica contemporană pentru a întreprinde o explicaţie unitar-dialectică asupra tabloului universului. În lumina unei atari explicaţii, nivelele fizice de organizare a materiei trebuie concepute ca desfăşurare (geneză şi dezvoltare) a unor structuri în care se întrepătrund intim continuul şi discontinuul, cîmpul şi substanţa atît structural, cît şi spaţio-temporal.

Dacă anterior, în istoria fizicii, imaginea unitară a universului era principial unilaterală (fie că se absolutizau stările discrete, fie mediile continuului în explicarea structurii universului), în fizica ultimului deceniu se pune din ce în ce mai mult problema unificării definitive a tuturor cîmpurilor şi particulelor, astfel încît, după cum remarca D. D. Ivanenko, „fizica s-a apropiat de o nouă etapă atomică-cuantică-relativistă în cunoaşterea materiei" [5]. La un asemenea efort au trudit mari fizicieni ai secolului nostru, ca Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg, Vavilov, Schrödinger, Pauli, Dirac, Born, de Broglie, Fock, Blohinţev, Terleţki, Janossy, Yukawa etc.

Dintr-o asemenea sinteză teoretică, la care participă toate marile cuceriri teoretice ale fizicii secolului nostru (teoria relativităţii, teoria cuantică a cîmpului, teoria nivelelor etc.), rezultă nu numai argumente hotărîtoare în favoarea concepţiei structuralist-dialectice despre unitatea continuului şi discontinuului, sincronicului şi diacronicului în structura materiei, ci şi un preţios punct de sprijin pentru înflorirea concepţiei materialist-dialectice despre unitatea lumii, concepţiei care se fundamentează atît pe principiul unităţii lumii, cît şi pe principiul cauzalităţii.

---

* Promovate în epistemologie de gnoseologia materialismului dialectic şi de diferite alte interpretări dialectice în domeniile sociologiei, logicii şi metodologiei cunoaşterii, dintre care amintim îndeosebi contribuţia constructivismului genetic al lui Jean Piaget şi idoneismul lui F. Gonseth.

[5] Cf. D. D. Ivanenko, *Ideile fundamentale ale teoriei relativităţii generale*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1960, p. 463.

Şi mai importantă ne apare metodologia structural-dialectică pentru ştiinţele sociale. În ştiinţele naturii (în fizică, în biologie) şi pînă acum s-a operat cu o metodologie structural-cauzală, structurilor acordîndu-li-se de obicei un statut ontic şi o perspectivă diacronică. Nu acelaşi lucru s-a petrecut în ştiinţele despre om, îndeosebi datorită antropologiei şi lingvisticii sau chiar psihologiei structuraliste. Or, după cum rezultă din modelul structural marxist asupra sistemului social, fără întemeierea analizelor sociologice pe principiul cauzalităţii, ştiinţele umane nu sînt de conceput. Importanţa principiului cauzalităţii în analiza structurilor sociale decurge nu numai din valoarea sa explicativă (permite dezvăluirea esenţei fenomenelor sociale), ci şi din funcţia sa predictivă. Se ştie că previziunea în domeniul socialului nu este deloc o operaţie neglijabilă a cunoaşterii, mai ales în actuala epocă istorică, ci o condiţie teoretică indispensabilă a acţiunii eficiente în vederea realizării continue a condiţiei umane. Şi sociologii nemarxişti de prestigiu au căzut aproape unanim de acord că fără utilizarea cauzalităţii ca principiu de cunoaştere nu este de conceput întemeierea previziunilor ştiinţifice. De fapt, cu precădere pe acest teren (al principiului cauzalităţii, a cărui forţă cognitiv-metodologică este pusă deosebit în valoare de capacitatea sa previzională), este apreciat sistemul marxist-leninist de explicare a vieţii sociale.

Dealtfel, mulţi structuralişti contemporani (Lévi-Strauss, Lacan, Jacobson) sau holişti (Smuts, Bertalanffy, Jones), precum şi sociologi (Sorokin, Gurvitch, Toynbee, Parsons, Merton), nemaivorbind de reprezentanţi ai structuralismului genetic (Piaget, Goldmann, de Gandillac), în măsura în care îşi pun probleme privitoare la perspectiva istorică a omenirii, a culturii, limbajului etc. analizate retrospectiv şi prospectiv, ajung la afirmaţii care confirmă valoarea teoretică şi metodologică a principiilor diacroniei şi determinismului cauzal în cercetarea sociologică.

Dacă adăugăm şi unele deschideri spre diacronie şi structuralitate pe care structuralismul matematic (Bourbaki) le implică, nemaivorbind de permanenţa ideii de cauzalitate în concepţiile despre structură ale unor teoreticieni de seamă ai filozofiei ştiinţei (ca Russell, Gonseth, Bachelard), ne apare mai clar conturată concluzia că *structuralismul contemporan s-a apropiat de o sinteză dialectică, structural-cauzală*. În cadrul unei teorii dialectice a sistemelor, conceptele de *structură* şi *funcţie* oferă temeiuri metodologice pentru o viziune integralist-totalizatoare a universului, prilejuind cunoaşterii o mare forţă de cuprindere *(comprehensiune)*, iar conceptele de *cauzalitate* şi *istoricitate*, prin puterea de pătrundere *(aprehensiune)* postdictică şi predictică pe care o prilejuiesc, asigură cunoaşterii *accesul către semnificaţii şi sensuri*. De aceea, metodologia structural-funcţională, corelată cu cea determinist-cauzală, conferă discursului ştiinţific contemporan atît o dimensiune *operaţională*, cît şi una *umană*.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Destinul filozofiei lui P. P. NEGULESCU

Inițiind acțiunea de valorificare a operei filozofice a lui P. P. Negulescu, Editura științifică publică în anul 1967 *Pagini alese* din scrierile lui, iar Editura Academiei R.S. România publică două volume de *Scrieri inedite* (*Problema cunoașterii*, în anul 1969 și *Destinul omenirii*, vol. V, în 1971), toate însoțite de ample studii introductive cu privire la viața și opera filozofului.

Ni se pare îndreptățit acest efort de punere în circulație a unor lucrări care, deși scrise în coordonatele climatului filozofic european, poartă totuși amprenta structurii psihice, a stilului, a culturii, într-un cuvînt, a spiritualității specifice, a realității economice și sociale a țării noastre. Aceasta cu atît mai mult, cu cît numeroase lucrări ale lui P. P. Negulescu au rămas doar litografiate sub forma cursului.

Volumul II din *Scrieri inedite*, care a văzut lumina tiparului de curînd, apare sub îngrijirea și cu un studiu introductiv al lui N. Gogoneață. Volumul încheie de altfel ultima etapă teoretică și concomitent de viață a filozofului român, cuprinzînd concluziile amplei sale lucrări *Destinul omenirii*, din care primele patru volume au fost editate de autor în anii 1938–1944.

În condițiile de neliniște și de insecuritate intelectuală ce au premers celui de-al doilea război mondial, în care, după cum afirma Negulescu, „oamenii par mai doritori să lovească decît să înțeleagă și mai grăbiți să distrugă decît să construiască"[1], P.P.Negulescu se angajează cu toate resursele sale spirituale într-o amplă întreprindere de descifrare a destinului umanității. Și dacă în problemele de filozofie a naturii nu este captivat de problematica filozofiei contemporane, sursele sale de informare rămînînd în general filozofia anterioară lui, în domeniul filozofiei sociale, deși nu de pe poziția cea mai avansată teoretică, el respinge ca nefundate (din punct de vedere teoretic) și dăunătoare (din punct de vedere practic) curente reacționare contemporane ca: iraționalismul, misticismul, fascismul. *Destinul omenirii* își impunea caracterul său de actualitate prin adiacența la problemele momentului.

Filozoful român reușește să dea un răspuns realist unora dintre problemele ridicate de evoluția societății. Astfel el receptează și transfigurează pe plan filozofic viața social-politică a vremii, încercînd chiar, deși cu anumite limite, să-i găsească un sens, să-i indice o direcție. Din concepția sa social-politică, pe care o expune cu oarecare rețineri față de tendințele sistematizatoare din filozofia epocii, transpare poziția activă, angajarea lui fără rezerve în disputele teoretice contemporane.

Negulescu își asumă răspunderea, după cum va afirma în *Prefața* la primul volum al *Destinului omenirii*, să „întărească sufle-

[1] P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. I, 1938 p. 5.

teşte lumea deznădăjduită, arătîndu-i că drumul pe care trebuie să-l ia ca să ajungă la o soartă mai bună, nu numai că nu este inpracticabil, dar nu este nici măcar prea greu" [2].

Evident, drumul nu era „prea greu" pentru că Negulescu rămîne totuşi, în tratarea fenomenelor sociale în general, un idealist, neputînd pătrunde pînă la cauzele fundamentale, primordiale ale acestor fenomene. Factorul economic este subapreciat, rolul său fiind limitat în raport cu factorii : metafizic, ştiinţific şi moral. Deşi trăieşte epoca dezvoltării marxismului în ţara noastră, Negulescu se delimitează de această doctrină şi, în unele privinţe, printr-o tendinţă simplificatoare a ei, o respinge.

„Trebuie să remarcăm totuşi — subliniază N. Gogoneaţă — prezenţa în cadrul concepţiei generale idealiste asupra vieţii sociale, a unor idei şi explicaţii materialiste, altoite pe o poziţie socială care include atitudini progresiste. Ideea însăşi a progresului social, a determinismului social, luarea în consideraţie a factorilor sociali şi economici (rolul uneltelor, al diviziunii muncii în dezvoltarea istoriei) constituie argumente în acest sens" [3].

Prin sublinierea cu pertinenţă şi aplicaţie a esenţei progresului social îndeosebi a celui etic, Negulescu s-a opus, prin nobilele idealuri umane ce le degajează concepţia sa, iraţionalismului, misticismului şi antiumanismului fascist. În acea perioadă de adînci prefaceri şi cu bogate semnificaţii sociale, prin teoria sa asupra progresului, prin încrederea în puterea de convingere a raţiunii, el îndemna la generozitate şi altruism, la aşezarea societăţii pe baze mai statornice, care să stimuleze dezvoltarea capacităţilor afective şi intelectuale ale oamenilor. Pune în evidenţă şi argumentează faptul — contestat de mulţi în această perioadă — că progresul este o realitate individuală şi colectivă, că „omenirea nu numai că n-a decăzut fără încetare, dar, dimpotrivă, a progresat necontenit, trecînd de la o imperfecţiune iniţială, care o punea pe acelaşi plan cu animalele, la o stare ce este, desigur, departe de a fi perfectă, dar e totuşi indiscutabil superioară, ca nivel sufletesc mai ales, aceleia în care se găsea la început" [4].

Progresul este tratat ca tendinţă nu totdeauna vizibilă, dar la intervale mai mari incontestabilă, a rezultatelor produse de activităţile individuale ale oamenilor în direcţia nu constantă şi invariabilă, dar totuşi predominantă, a unei îmbunătăţiri treptate a condiţiilor în care se desfăşoară viaţa lor.

Cele patru volume ale *Destinului omenirii*, la care ne-am referit, se ocupă de aspecte psihologice şi etice ale crizei contemporane, de direcţiile de activitate ale omenirii, de problema progresului în lumina concepţiilor teoretice şi a faptelor pozitive, de aspectul subiectiv al progresului şi de factorii săi dinamizatori. Volumul al V-lea elucidează probleme privind mecanismul şi condiţiile progresului uman, amplitudinea şi ritmul progresului în istoria omenirii, cultura şi civilizaţia ca modalităţi ale progresului, viitorul omenirii. Acest volum apare „ca o contribuţie importantă la elaborarea unor probleme de teorie socială, în special de teoria culturii, şi totodată ca un mesaj de înaltă valoare umanistă, care afirmă încrederea creatoare a omului în progresul său continuu, în capacitatea sa de a atinge perfecţiunea în societatea viitorului" [5].

Negulescu conturează, cu erudiţia ce îi este proprie, în capitolul *Amplitudinea şi ritmul progresului*, coordonatele naturale şi sociale în care umanitatea progresează. De menţionat că în acest capitol tratează problema progresului în planul ontologic, tratarea conceptuală a acestuia făcînd obiectul primului volum. Progresul în antichitate, în evul mediu, în timpurile moderne este ilustrat, astfel, printr-o vastă incursiune istorică în aceste perioade şi prin nenumărate exemple. Foloseşte date din biologie, antropologie şi etnologie, pentru a demonstra eforturile permanente ale oamenilor primitivi de a

[2] P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. I, p. 7.

[3] N. Gogoneaţă, *Studiu introductiv la „Scrieri inedite"*, vol. II, p. 17.

[4] P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. III, p. 266.

[5] N. Gogoneaţă, *Studiu introductiv* la *Scrieri inedite*, vol. II.

supune mediul natural și de a crea acel mediu artificial, societatea, care la el este sinonim cu civilizația și cultura. Subliniază, mai departe, că la originea progresului omenirii primitive au stat descoperirile involuntare, întîmplătoare, care, repetate, au ușurat posibilitățile sale de adaptare la condițiile grele impuse de mediul biotic. „Așa a trebuit să ia naștere, la început, prima idee, încă vagă, a întrebuințării unor obiecte ce puteau ușura satisfacerea nevoilor vieții, într-un chip sau într-altul, adică a unor « unelte » și a unor « arme » capabile să mărească puterea de rezistență și puterea de acțiune a corpului lor propriu" [6]. Utilizînd aceste „arme", oamenii primitivi au început să le „lucreze" spre a le da forme mai potrivite cu ceea ce urmăreau. Negulescu reconstituie pe această bază *momentele principale ale dezvoltării oamenilor* primitivi, momente legate de „inventarea" uneltelor din piatră, a arcului, a roții etc.

Adoptînd ideea că omul primitiv este un „solitar", Negulescu subliniază totuși că el „se asociază ocazional, sub presiunea unor nevoi excepționale, mai imperioase și mai urgente" [7]. Prin asociere, oamenii primitivi se constituie în grupe, și aceasta numai atunci „cînd din simpli vînători ai animalelor pe care le descopereau întîmplător s-au transformat în păstori, ce întreținеau în jurul lor turme de ierbivore domesticite, și din simpli culegători ai roadelor spontane ale vegetației naturale din regiunile lor s-au transformat în agricultori ce produceau ei înșiși roadele de acest fel" [8].

Reluînd ideea, expresă în volumele anterioare, că epoca modernă cunoaște un *ritm de dezvoltare mai alert*, datorită unui complex de cauze, „din care cele dintîi, în ordinea practică, au fost introducerea treptată a regimului democratic în structura politică a statelor și a mașinismului în structura lor economică" [9], el dezvăluie consecințele acestor cauze în progresul continuu al maselor. Poziția lui răspunde de fapt nevoii resimțite de acea parte a burgheziei române care era interesată în dezvoltarea industriei, a comerțului, a transportului etc., dar, prin oglindirea cerințelor obiective ale progresului societății românești în acea vreme, corespunde în parte și intereselor maselor populare [10].

În volumul la care ne referim, autorul tratează nu numai democrația ca factor al progresului, ci și problema democrației în general, apreciind că cea mai bună definiție a democrației este cea dată de Rousseau: „regimul politic în care cetățenii, supunîndu-se legilor, se supun propriei lor voințe, întrucît ei fac legile cărora li se supun". Se cuvine menționat faptul că Negulescu, în multe lucrări, de pe platforma burgheziei radicale, va ataca direct democrația burgheză din România, a cărei criză îi părea firească pînă la un punct, nu tot atît de firească părîndu-i însă și necesitatea renunțării la ea. El dezvăluie, cu toate acestea, limitele acestei democrații burgheze, schițîndu-i cu această ocazie perspectivele de dezvoltare, perspectivele pe care, în mod iluminist, le leagă în primul rînd de instruire, de dezvoltarea în genere a fondului moral și intelectual al maselor populare.

Credincios tezei iluministe, care revine ca un lait-motiv în mai toate scrierile sale, că mai necesară este o reformă a structurii sufletești a oamenilor decît a instituțiilor, el demască totuși caracterul formal al acestor instituții. În România — spune el — există *instituții necesare* bunei funcționări a vieții sociale, dar ele nu-și exercită corect funcțiile. „Avem, de pildă, o lege a responsabilității ministeriale, care nu era... s-a aplicat ea vreodată? Din nefericire nu, deși acuzările fățișe pe care opinia *publică* le-a adus de atîtea ori, atîtor miniștri, ar fi trebuit să se aplice destul de des și cu destulă asprime. Tot așa, avem o lege a controlului averilor. S-a aplicat? din nefericire nu, deși niciodată nu s-a ridicat în contra atîtor oameni politici, atîtea și atîtea bănuieli, — sau chiar acuzări fățișe... Avem regimul constituțional. Dar cum s-a aplicat? Falsitatea alegerilor, dependența parlamentelor de guvern (s-a mers

[6] *Ibidem*, p. 145.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*, p. 149—150.
[9] *Ibidem*, p. 267.

[10] Vezi și *Oameni și instituții* (text inedit), „Revista de filozofie", nr. 10/1967.

pînă la demisiile în alb luate înainte de validare ale parlamentarilor aleşi)..., pentru că aşa cer interesele particulare ale celor ce ne conduc" [11].

Întrebîndu-se de unde poate veni îndreptarea, el va susţine (idealismul nu-l va conduce la altă concluzie) că în mod cert nu de la schimbarea instituţiilor (respectiv destructurarea orînduirii burgheze), pentru că dacă oamenii rămîn aceiaşi, ei vor găsi mijlocul să ocolească şi noile legiuri, pentru ca să-şi satisfacă mai departe interesele lor meschine. Dar, deşi nu ajunge la ideea necesităţii destructurării şi respectiv a restructurării pe cale revoluţionară a societăţii burgheze, prin vederile sale largi, prin poziţia sa militantă împotriva celor ce limitau drepturile şi libertăţile umane, împotriva celor ce promovau o politică de angajare a României în cel de-al doilea război mondial, el ţine, aşa cum remarca D. Gusti, „legătura cu actualitatea vieţii naţionale şi cu necesităţile ei de cultură [12]".

Nu vrem să subestimăm valoarea teoretică a părţii a IX-a din volumul la care ne referim, *Problema morţii şi a posibilităţii de a o întîrzia*, care degajează idei importante, bazate pe surse informaţionale bogate, considerăm însă că trebuie să subliniem pregnant aportul filozofului în abordarea problemelor *culturii* şi *civilizaţiei*, ca modalităţi primordiale ale progresului. Dacă în *Geneza formelor culturii* el urmăreşte ceea ce titlul sugerează, aici simte nevoia să analizeze conţinutul conceptelor respective, dată fiind denaturarea sensului lor într-o serie de teorii contemporane lui şi de orientare iraţionalistă, decadentă.

Completînd în această perspectivă definiţia dată anterior progresului, el arată că acesta constă „într-o îmbunătăţire treptată a condiţiilor de existenţă a omenirii, prin mijloacele pe care i le pune la dispoziţie înaintarea ei, mai mult sau mai puţin continuă, în « cultură » şi « civilizaţie »". Negulescu respinge, în această privinţă, atît interpretarea noţiunii de civilizaţie dată de Spengler, care o concepea ca o simplă tehnică materială, lipsită de aderenţe în sufletul omului, cît şi interpretarea noţiunii de cultură ca sumă a produselor sufleteşti ale popoarelor. Incursiunea ce o face în istoria umanităţii îl duce la afirmaţia că noţiunea de „civilizaţie" nu are un sens exclusiv material, tot aşa cum „cultura" are un înţeles legat de activitatea practică şi nu numai, în exclusivitate, sufletesc (spiritual).

Concomitent cu respingerea poziţiei lui Spengler, pe care o analizează mai pe larg în volumul al doilea al *Destinului...*, aici (în volumul V) el subliniază ecoul pe care l-a avut concepţia acestuia în ţara noastră, în special în lucrarea lui S. Mehedinţi — cunoscutul geograf — intitulată *Coordonate etnografice, civilizaţia şi cultura*. Urmărind, de exemplu, evoluţia produsă în cultură şi civilizaţie în decursul istoriei, Negulescu reliefează ideea — influenţa lui H. Spencer este evidentă şi prin premisă şi prin limbaj — că agregatele sociale s-au format avînd la bază legături afective, „deprinderea oamenilor de a trăi împreună" [13]. Însuşi progresul social în ansamblu este reprezentat ca o modificare treptată a structurii sufleteşti a oamenilor, de unde rezultă că fenomenul decisiv pentru progresul social, ca şi pentru cel individual, este de natură psihologică: capacitatea indivizilor de a înţelege şi de a răspunde la experienţele şi acţiunile celorlalţi indivizi.

Postulînd că progresul moral este adevărata măsură a celui social, Negulescu se ocupă şi de *modul* în care se *modifică natura* morală a oamenilor, deci de factorii care contribuie la ridicarea sentimentelor umane de la egoism la altruism. Un prim factor este considerat a fi „simpatia", dar nu un factor fundamental, întrucît, oricît ar trăi oamenii împreună — spune el — , ea se face simţită numai datorită „inteligenţei". Ca atare, factorul fundamental al progresului este de natură intelectuală. El este reflexul fondului „adînc sufletesc", „nemulţumirea" de care

[11] *Ibidem*, p. 1 136.

[12] *Răspunsul D-lui Gusti la discursul de recepţie a lui P.P.Negulescu*, în P.P. Negulescu, *Conflictul generaţiilor şi factorii progresului*, Bucureşti, 1941, p. 41.

[13] P. P. Negulescu, *Scrieri inedite*, vol. II, p. 509.

depinde în principal progresiva împlinire morală a oamenilor şi, ca urmare a acesteia (a progresului moral), trecerea de la forme inferioare de organizare socială la forme superioare, cu un grad mai mare de moralitate, cu un mai sensibil coeficient de solidaritate umană.

Volumul se încheie, de altfel legitim pentru un discurs filozofic preocupat de destinul uman, cu problema „viitorul omenirii", în legătură cu care Negulescu îşi reafirmă în final poziţia sa optimistă.

Trei chestiuni fac obiectul acestei părţi : a) dificultăţi şi îndoieli în prevederea viitorului ; b) perspective, şi c) spre o lume mai bună.

El tratează cu referiri insistente la unele lucrări de circulaţie[14] dimensiunile antropologice ale omului, pentru a evidenţia dificultatea — nu imposibilitatea — anticipării statutului existenţial şi gnoseologic al umanităţii.

Avînd ca punct de plecare modalităţile de dezvoltare ale trecutului, el afirmă că şi în viitor vor acţiona aceiaşi factori care au determinat îmbunătăţirea treptată a condiţiilor de existenţă a omenirii şi, pe baza acţiunii lor, se pot face predicţii asupra „efectelor finale" ce le-ar putea produce.

Pentru ca o societate să progreseze trebuie neapărat — spune Negulescu — ca activitatea să se îndrepte în mod constant într-o direcţie anumită, pe care o determină pentru fiecare caz — potrivit cu locul, cu timpul şi împrejurările — legile naturale ale dezvoltării societăţii şi că o anumită direcţie poate duce la progres sau regres, după cum este conformă sau nu cu direcţia naturală a evoluţiei sociale. În principiu, nici-o limită nu se poate pune dezvoltării viitoare ; valoarea definitivă a schimbărilor realizate rămîne să o hotărască experienţa, întrucît ea are ultimul cuvînt.

Dacă în volumele anterioare Negulescu se opreşte la orînduirea burgheză ca etapă ultimă şi definitivă, a cărei părăsire ar echivala cu o „întoarcere la forme de viaţă şi de producţie pe care omenirea le-a părăsit de mult, fiindcă nu răspundeau aspiraţiilor ei mai înalte[15]", în volumul al V-lea, deşi nu în mod expres, se întrezăreşte o perspectivă mai puţin limitativă ; sensul dezvoltării indică o „lume mai bună", nu „cea mai bună", întrucît „progresul omenirii va trebui, condamnat de însăşi desfăşurarea lui naturală şi de efectele ei inevitabile, să nu se oprească niciodată —, atîta timp, firește cît va dura existenţa speciei noastre, care nu e nelimitată[16]".

Ca urmare a dezvoltării intelectuale şi morale a oamenilor, „problema organizării din punct de vedere politic, social şi economic, a grupărilor mari în care vor trăi, îşi va schimba orientarea tradiţională" ... „oamenii... nu vor mai cunoaşte în marea lor majoritate pornirile antisociale de mai înainte, ci vor fi stăpîniţi, dimpotrivă, de dorinţa de a-şi face unii altora tot binele posibil, ajutîndu-se reciproc să-şi satisfacă mai repede şi mai uşor cerinţele firești ale vieţii... împărţirea mai raţională a sarcinilor, în munca comună de producere a tot ce reclamă existenţa fiinţei omeneşti în general"[17].

Prin poziţia sa, prin dispoziţia de spirit pe care o creează cititorului, Negulescu îl stimulează în a descifra semnele unei lumi în continuă devenire, realizînd acest lucru nu în mod speculativ, ci pe calea „datelor obiective", peste care, după cum afirma, „se îngrămădesc atîtea şi atîtea dificultăţi"... „ajungînd la bătrîneţe fără să-şi fi putut încheia lucrările[18]".

Ioana Smirnov

---

[14] H. Spencer, *Les bases de la morale évolutioniste*, G. Tarde, *La criminalité comparée*, Gustave le Bon, *L'évolution actuelle du monde*, A. Carrel, *Omul acest necunoscut*, H. G. Wells, La *découverte de l'avenir*, N. Petrescu, *Primitivii* ş.a.

[15] P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. II, p. 132.

[16] *Op. cit.*, vol. V., p. 718.

[17] *Ibidem*, p. 760.

[18] „Revista de filozofie", nr. XIX, nr. 1/1934, p. 105—106.

Probleme epistemologice ale istoriei sociologiei *

Ca un specific al ştiinţelor sociale, şi poate în primul rînd al sociologiei, legitimitatea lor ca discipline ştiinţifice se poate afirma doar ca un proces de permanentă re-creare, în cadrul căruia se manifestă, în fiecare moment şi în forme inepuizabile, o unitate dialectică a obiectului de cercetare cu istoria reflectării ştiinţifice a acestuia. Existenţa sociologiei depăşeşte un secol, după unii chiar multe secole, iar azi este destul de răspîndită părerea că trăim un triumf al sociologiei. A vorbi însă de problemele ei fundamentale, începînd cu obiectul său, implică în primul rînd un act de cunoaştere istorică a problematicii sociologiei. Poate părea paradoxal, dar, trăind *în* şi *din* actualitatea realului social, a esenţialităţilor lui, pentru a putea deveni prezent şi operativ, sistemul ştiinţific al adevărului sociologic trebuie să îmbrace şi o ipostază istorică. Didactic spus : în sociologie, prin excelenţă, nu se poate face ştiinţă fără contacte permanente cu istoria acesteia. Mai mult : propriu-zis despre însemnătatea acestei istorii nici nu se poate vorbi ca despre o entitate autonomă, căci, în dezbaterea marilor probleme teoretice ale sociologiei, istoria ei constituie parte integrantă a obiectului său ca disciplină ştiinţifică. Ceea ce şi explică, fără îndoială, caracterul specific al acelor lucrări, elaborate de sociologii contemporani, care, prezentîndu-se ca istorii ale acestei ştiinţe, pot fi considerate, cu aceeaşi îndreptăţire, expuneri sistematice ale concepţiilor acestor gînditori despre obiectul, profilul, metodele şi conceptele fundamentale ale sociologiei. Ca să limităm exemplificarea la sociologia franceză, nu este oare acesta cazul unor lucrări ca cea a lui Raymond Aron : *Les étapes de la pensée sociologique*? Ce alt scop esenţial pot avea investigaţiile istorice-doctrinare ale lui Georges Gurvitch, din a sa *La vocation actuelle de la sociologie*, dacă nu argumentarea unei viziuni proprii asupra fundamentelor sociologiei contemporane ca disciplină ştiinţifică? Numai analizînd tabloul apariţiei şi evoluţiei marilor doctrine sociologice pot fi determinate acele „linii de convergenţă" prin care se poate întrezări *„unitatea sociologiei ca ştiinţă*, dacă nu în concepţiile şi metodele ei, cel puţin în problemele pe care le urmăreşte şi tendinţele generale pe care le manifestă" (Traian Herseni : *Prolegomene la teoria sociologică*, 1969, p. 109). Deşi în treacăt fie spus, asemenea precizări solicită totuşi, datorită rezonanţelor ideologice ale „convergenţei" teoretice, o justificată prudenţă, acest concept devenind nu o dată teorie şi metodologie la unii sociologi nemarxişti contemporani. „Convergenţa poziţiilor teoretice" în sociologie devine, de pildă, unul dintre principiile metodologice conducătoare ale voluminoasei lucrări *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory*, editat cu cîţiva ani în urmă de T. Parsons, E. Shils, K.D. Naegele, J. R. Pitts [1].

În *Prefaţa* cursului său de *Teorii sociologice contemporane*, Ion Iordăchel consideră justificat că este greşit a deduce din istoricitatea conceptelor sociologice o viziune istoristă absolutizantă asupra obiectului acestei discipline. El denunţă de la început, ca neştiinţifică, opinia că „în lipsa unei teorii

* Însemnări pe marginea cursului *Teorii sociologice contemporane*, elaborat de Ion Iordăchel, şi care are următorul cuprins : 1. Dezvoltarea teoriilor sociale din antichitate pînă în secolul al XIX-lea. II. Obiectul sociologiei marxiste. III. Orientarea pozitivistă în sociologie. IV. Şcoala sociologică franceză. Émil Durkheim. V. Concepţia sociologică a lui Vilfredo Pareto. VI. Orientări în sociologia germană (subcapitolul 4. Sociologia cunoaşterii, capitol elaborat de E. Popovici). VII. Empirismul sociologic. VIII. Teorii sociologice integraliste (Gurvitch, Sorokin, Parsons). IX. Teoria razei medii de generalizare. R.K. Merton.

[1] În prefaţă autorii menţionează : „Considerăm, aşa cum am mai spus, că tendinţa principală în teoria sistemelor sociale este mai degrabă convergentă decît divergentă, că contribuţiile care îmbogăţesc schema conceptuală comună predomină faţă de cele care delimitează poziţiile şcolilor divergente" (XXIII).

sociologice unanim acceptate, funcțiile acesteia trebuie suplinite de istoria sociologiei. Conform acestor opinii, istoria sociologiei coincide cu teoria sociologică contemporană" (p. II). Dar, autorul se referă aici, credem, la excrescențele ideologice în sociologie ale unității obiectului de cercetare cu istoria sa, unitate concepută în mod metafizic. Așa încît, pornind de la înțelegerea pozitivă a acestui specific, discernerea sa trebuie extinsă atît în aria obiectului sociologiei, cît și în cea a obiectului istoriei sociologiei. În caracterul ei pronunțat istoric, multilateral manifestat, sociologia își dezvăluie atît laturile comune cu celelalte științe sociale, cît și specificul său teoretic, ca disciplină distinctă, în cadrul acestora.

Poate reprezenta oare un manual sau un curs de istoria sociologiei un discurs teoretic a cărui esență să-l constituie principiul cronologiei teoriilor și doctrinelor sociologice, oricît de științific și de plenar ar fi aplicat acest principiu? Nu. O asemenea istorie a sociologiei, mai mult decît în cazul altor științe sociale și deci cu mai numeroase implicații teoretice și metodologice, se va înscrie concomitent și ca un act de elaborare în cîmpul *obiectului* sociologiei contemporane.

Și ajunși aici, excursia teoretică de pînă acum începe să se justifice. Deși i se spune *Curs de teorii sociologice contemporane* ne aflăm de fapt în fața unei istorii a doctrinelor sociologiei (și, probabil, doar un exces de prudență l-a determinat pe autor să adopte acest titlu care acoperă doar în parte conținutul lucrării). Or, ceea ce reprezintă, credem, caracteristica pozitivă fundamentală a acestui curs este permanenta lui *angajare* științifică: autorul nu face istorie în sensul primar al cuvîntului, de simplă examinare a succesiunii teoriilor și școlilor sociologice, ci, *prin* analiza istoriei doctrinelor sociologice, el argumentează o concepție în sociologie, bazată pe filozofia marxist-leninistă. Autorul concepe istoria sociologiei în accepția ei superioară, cu iradieri științifice multilaterale. Tocmai această semnificație a istoriei sociologiei o face ca ea să fie atît de necesară pregătirii profesionale a cercetătorului social, încît fără cunoașterea ei este riscant a spune că poți pătrunde în panteonul teoriei sociale contemporane.

Cursul semnat de Ion Iordăchel reprezintă, așa cum se specifică în *Prefață*, o dezvoltare a prelegerilor expuse studenților de la Academia de învățămînt social-politic „Ștefan Gheorghiu", în anii 1967—1969, în cadrul cursului de „Istoria sociologiei" și, parțial, al cursului de „Metode și tehnici de cercetare sociologică", ținut în 1968—1969, la Facultatea de filozofie a Universității din București. Trebuie spus că îndeosebi sub raportul completitudinii, pe marginea acestui curs ar putea fi formulate și unele critici; i s-ar putea reproșa autorului o anumită parcimonie a informației științifice referitoare la anumiți gînditori și anumite curente. Cîteva exemple sînt suficiente. Astfel, oricît de succint ar fi tabloul sociologiei „De la Montesquieu la Marx", locul socialiștilor utopiști, în mod deosebit al lui Saint-Simon, în dezvoltarea sociologiei ca știință, este palid reliefat de către autor. Și nu este vorba de spațiul tipografic acordat lui Saint-Simon, ci am spune, de un aspect *teoretic*, de faptul că acest gînditor reprezintă unul din cele mai importante capitole ale istoriei sociologiei ca disciplină științifică, nicidecum epuizat chiar și în prezent. Insuficiente ni se par apoi motivele pentru care autorul consideră că o istorie a sociologiei trebuie să înceapă neapărat cu prezentarea sociologiei marxiste, cum afirmă în *Prefață*, precept pe care nu-l aplică consecvent, de altfel, nici autorul. Mergînd mai departe cu exemplificările, ar trebui adăugat că dacă unele capitole (vezi sociologia lui Max Weber) ar fi meritat un spațiu mai larg, expunerea unor curente (vezi, de pildă, empirismul sociologic) poate fi considerată realmente doar o schițare teoretică a problematicii în discuție.

Relevarea unor asemenea lacune impune însă o precizare. Cele mai multe dintre acestea sînt cunoscute chiar de către autor, așa cum reiese și din unele mențiuni exprese existente în curs; dacă nu au fost rezolvate, aceasta se datorește, pare-se, faptului că dimensiunile extrem de vaste ale travaliului teoretic în care s-a angajat l-au silit să adopte, cu titlu provizoriu, și unele soluții

imperfecte, cu dorința unor treptate îmbogățiri ulterioare ale cursului. Autorul a pus accentul principal pe elaborarea principiilor de bază ale unui asemenea curs. Tocmai de aceea meritele principale trebuie căutate în primul rînd în această direcție.

Cîteva dintre ideile-cheie ale cursului, dintre soluțiile teoretice și metodologice argumentate de autor, ni se par de un interes esențial și de o valoare care depășește sfera sociologiei, vizînd epistemologia științelor sociale în general. Ele pot fi găsite mai ales în expunerea unor asemenea probleme de mare însemnătate pentru felul cum se concepe istoria sociologiei ca disciplină autonomă : sociologia ca teorie generală a sistemului social și ca sistem coerent de concepte ; rolul metodologic al teoriei sociologice ; raportul sociologiei cu celelalte științe sociale, cu ideologia, cu politica, filozofia etc.

Cursul reprezintă o dezbatere *teoretică* a istoriei acestei discipline, cu accentul principal pus pe tabloul contemporan al gînditorilor, școlilor și curentelor din cîmpul sociologiei ; o dezbatere ce-și propune ca scop relevarea liniilor directoare actuale ale sociologiei ca disciplină științifică (care includ în ele însești istoria acesteia, încît o discuție în jurul gîndirii lui Merton, de pildă, poate recula spre începuturi, revenindu-se cu analiza la Comte). Orientarea cu predilecție spre semnificațiile teoretice ale istoriei discursului sociologic i-a solicitat autorului un impresionant efort de sinteză, extragerea critică a „esențelor" dintr-un extrem de vast material ideologic, ce depășește nu o dată granițele sociologiei, înscriindu-se în domeniul filozofiei și, în general, al istoriei culturii. Rezultatul cel mai de seamă al unui atît de complex demers teoretic (și care are, credem, ca ax principal dezvăluirea permanentă a raporturilor : individual, particular, general, în dialectica înlănțuirii ideilor sociologiei) îl constituie deci, fără îndoială, îmbogățirea în valențe a concluziilor formulate, multiplicarea semnificațiilor acestora. Fiecare capitol al cursului poate fi privit, tocmai de aceea, atît ca o verigă în „lanțul istoric" al sociologiei, ceea ce reprezintă o primă funcție, am spune de esență preponderent didactică, dar, totodată, și ca o valoroasă cercetare a unei probleme. Este vorba de o formă de permanentă împletire a elementelor didactice cu cele științifice, a informării științifice ,sistematice cu tendințele permanente ale autorului de investigare, de explicare a unor noi zone, inedite, ale ideilor sociologice. Și aproape fiecare capitol se dovedește a fi o convingătoare exemplificare a acestor constatări. Examinarea lui Comte și, în general, a orientării pozitiviste în sociologie este „la zi", nu numai sub raportul informării bibliografice, în sensul că autorul analizează critic și lucrările unor gînditori contemporani „despre" subiectul în discuție, ci și prin efortul său teoretic (ce parcurge istoria, dar cu scopul de a o escalada și a pătrunde în contemporaneitatea sociologiei) de a releva raporturile acestei orientări cu problematica sociologiei ca disciplină științifică actuală. De asemenea, paginile consacrate lui Emile Durkheim sînt concomitent o analiză „în sine", dar și un „punct de pornire" spre actualitate. Iar, în această privință, subcapitolul „Dezvoltarea sociologiei franceze în epoca contemporană", bogat în interesante concluzii teoretice originale, poate fi considerat și un expozeu teoretic de sine stătător. În forme asemănătoare se integrează analizele întreprinse de autorul cursului asupra teoriilor lui Gurvitch, Sorokin, Parsons, Merton ș.a.

Îmbinînd principialitatea ideologică cu căutările creatoare de elemente viabile în gîndirea unor asemenea sociologi nemarxiști, elemente ce reprezintă contribuții reale în sociologia contemporană ca știință autonomă, Ion Iordăchel promovează și de această dată două planuri ale analizei, indisolubil legate între ele : este vorba, în primul rînd, de analiza critică a sistemelor de gîndire sociologică ; dar, prin intermediul acesteia, el vizează în permanență și un al doilea plan mai complex și mai vast, al sociologiei ca disciplină științifică actuală. Iar acest al doilea plan implică un nivel mai profund de investigare, spirit de sinteză, confruntări teoretice inter-sisteme de gîndire, abordarea metodologiei ș.a.m.d. Nu este întîmplător, de pildă, faptul că abordînd capitolul *Teorii sociologice*

integraliste, autorul precizează din nou necesitatea metodologică de a reveni la asemenea probleme cum este cea a obiectului sociologiei. Amintim astfel, cu titlu de exemplu, faptul că autorul vine cu noi explicații, printre altele privind și raporturile dintre filozofie și teoria sociologică în procesul genezei gîndirii sociologice: „În măsura în care această opțiune filozofică apare explicită (am spune, mai exact, și acest lucru este caracteristic, *comun* și pentru Gurvitch, și pentru Sorokin, și pentru Parsons — în măsura în care opțiunea filozofică apare în concepția acestora simultan *implicită* și explicită) asistăm la elaborarea unor teorii contradictorii și inconsecvente, care apar cînd sub forma unor filozofii sociale, cînd sub forma unei *teorii sociologice*... Gurvitch definește nu numai pluralismul sociologic ca teorie generală a societății globale, dar concepe și dialectica (« empirică-realistă ») ca o asemenea teorie generală a sistemului social; Sorokin *conturează nu numai o teorie sociologică* integralistă (culturalistă), dar și o filozofie a culturii ca teorie generală a societății; Parsons — la care totuși opțiunea filozofică *implicită* este determinantă — optează între o teorie *sociologică* și o filozofie socială nemărturisită. În același timp, deosebim elemente de opoziție, distincții care merg pînă la conflicte cu caracter teoretic" (p. 312).

Ne oprim aici cu exemplificările pozitive sau critice considerînd că ideea cea mai valoroasă de *natură metodologică*, ce stă la baza acestui curs, constă în subordonarea multilaterală a elementelor didactice celor științifice, care primează și fertilizează în primul rînd procesul de educație sociologică.

Petru Berar

BIBLIOTECA „[illegible]RA"
SIBIU

La publication "Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001 telex 011621, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'etranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 310 p., 23 lei.

GUSTI DIMITRIE. **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 481 p., 33 lei, vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei; vol. V, 1971.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei.

* * * **Contribuții la sociologia culturii de masă**, vol. II: sub red. H. CULEA, **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 281 p., 14,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21, 50 lei.

* * * **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

G. W. HEGEL, **Enciclopedia științelor filozofice**, Partea a doua, **Filozofia naturii**, trad. de Constantin Floru, 1971, 582 p., 27 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacția Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiție și inovație în artă**, 1971, 168 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. II. Destinul omenirii**, vol. V, ediție îngrijită, cu studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1971, 764 p., 34 lei.

PSIHOLOGIE

GH. IOSIF, **Funcția de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul și activitatea umană. Atenția și zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPĂNOIU, **Relațiile umane în grupele de muncă industriale. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

STROE MARCUS, **Empatia (cercetări experimentale)**, 1971, 182 p., 7,25 lei.

GH. NEACȘU, **Transpunere și expresivitate scenică**, 1971, 182 p., 7,50 lei.

REV. FILOZ., 19, 4, P. 437–554, BUCUREȘTI, 1972

I.P.I. – c. 1800 | 43 503 | Lei 20. –

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7986

TOMUL 19, 1972

DIN SUMAR:

CREȘTEREA ROLULUI CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN ȘI PERFECȚIONAREA VIEȚII SOCIALE.
CONSTANTIN VLAD

DIMENSIUNILE INTERNE ȘI INTERNAȚIONALE ALE DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE.
ION FLOREA

PROBLEME TEORETICE ALE CONTRADICȚIILOR ÎN SOCIALISM
A. GANCI
SIMION PUNI
ION STROIE

RAȚIONALISMUL ÎN TRECUT ȘI AZI
RADU STOICHIȚĂ

LIBERA CUGETARE ȘI ATEISMUL ÎN SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ (III)
PETRU LUCACIU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 IUL. 2005

1990

97

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A
ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE.

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei, București, Str. Gutenberg 3 bis, sectorul VI. Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001 — telex 011 631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București. Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7986

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 19 Nr. 5 1972

ULU 2014 2022

SUMAR

ÎN ÎNTÎMPINAREA CONFERINȚEI NAȚIONALE A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

STUDII ȘI ARTICOLE — Pag.

- CONSTANTIN VLAD, Creșterea rolului conducător al Partidului Comunist Român și perfecționarea vieții sociale 559
- ION FLOREA, Dimensiunile interne și internaționale ale democrației socialiste. . . 569
- A. GANCI, Considerații metodologice cu privire la analiza contradicțiilor societății socialiste. 579
- SIMION PUNI, Unitatea și lupta contrariilor — izvorul dezvoltării societății noastre socialiste. 589
- ION STROIE, Dialectica contradicțiilor în socialism. 601

DISCUȚII

- PAUL RADOVAN, Știința conducerii în perspectiva sociologiei politice. 613

OPINII DESPRE CĂRȚI

- DAN MIHAI BÂRLIBA, Logică și epistemologie 617
- ION M. POPESCU, Existență și cunoaștere în filozofia lui Mircea Florian . . . 623
- NICOLAE GOGONEAȚĂ, Problema interpretării filozofiei lui Mircea Florian 633

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- RADU STOICHIȚĂ, Raționalismul în trecut și azi 645
- ION PETROVICI, Spiritul filozofic în comparație cu spiritul științific . . . 649

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

- PETRU LUCACIU, Libera cugetare și ateismul în spiritualitatea românească (III). 661
- N. ISAR, Condillac și ideologia franceză în preocupările lui Nicolae Rosetti-Roznovanu 671

CONSULTAȚIE

- MIRCEA FLONTA, Puncte de vedere și metode moderne în studiul cunoașterii 681

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Cercetări actuale în filozofia științei *(Ilie Pârvu)* 693

NOTE

- Necrolog : Ion Petrovici 697
- ȘTEFAN GEORGESCU, « Index verborum prohibitorum » 699

Rev. Filoz., **19**, *5*, p. 556–701, București, 1972.

17604

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 19 **№ 5** **1972**

СОДЕРЖАНИЕ

НАВСТРЕЧУ НАЦИОНАЛЬНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ РУМЫНСКОЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ Стр.

- КОНСТАНТИН ВЛАД, Повышение руководящей роли Румынской коммунистической партии и совершенствование общественной жизни 559
- ИОН ФЛОРЯ, Внутренние и международные масштабы социалистической демократии 569
- А. ГАНЧ, Методологические соображения относительно анализа противоречий в социалистическом обществе 579
- СИМИОН ПУНИ, Единство и борьба противоположностей — источник развития нашего социалистического общества 589
- ИОН СТРОЕ, Диалектика противоречий при социализме 601

ДИСКУССИИ

- ПАУЛ РАДОВАН, Наука управления в перспективе политической социологии 613

МНЕНИЯ О КНИГАХ

- ДАН МИХАЙ БЫРЛИБА, Логика и эпистемология 617
- ИОН М. ПОПЕСКУ, Существование и познание в философии Мирчи Флориана 623
- НИКОЛАЕ ГОГОНЯЦЭ, Проблемы интерпретации философии Мирчи Флориана 633

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- РАДУ СТОЙКИЦЭ, Рационализм в прошлом и настоящем 645
- ИОН ПЕТРОВИЧ, Философский дух — в сравнении с научным духом . . 649

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- ПЕТРУ ЛУКАЧ, Свободомыслие и атеизм в духовном облике румынского народа 661
- Н. ИСАР, Кондильяк и французская идеология в творческих занятиях Николае Росетти - Розновану 671

КОНСУЛЬТАЦИИ

- МИРЧА ФЛОНТА, Новейшие точки зрения и методы в изучении познания 681

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Актуальные исследования в области философии права *(Илие Пырву)* 693

ЗАМЕТКИ

- Некролог: Ион Петрович 697
- ШТЕФАН ДЖОРДЖЕСКУ, «Index verborum prohibitorum» 699

Rev. Filoz., **19**, *5*, p. 555–701, Bucureşti, 1972.

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 19 N° 5 1972

SOMMAIRE

À LA RENCONTRE DE LA CONFÉRENCE NATIONALE DU PARTI COMMUNISTE ROUMAIN

ÉTUDES ET ARTICLES — Page

- CONSTANTIN VLAD, L'accroissement du rôle dirigeant du Parti Communiste Roumain et le perfectionnement de la vie sociale 559
- ION FLOREA, Les dimensions internes et internationales de la démocratie socialiste 569
- A. GANCI, Considérations méthodologiques au sujet de l'analyse des contradictions de la société socialiste 579
- SIMION PUNI, L'unité et la lutte des contraires — source du développement de notre société socialiste 589
- ION STROIE, La dialectique des contradictions dans le socialisme 601

DISCUSSIONS

- PAUL RADOVAN, La science de la direction dans la perspective de la sociologie politique 613

OPINIONS SUR LES LIVRES

- DAN MIHAI BĂRLIBA, Logique et épistémologie. 617
- ION M. POPESCU, Existence et connaissance dans la philosophie de Mircea Florian 623
- NICOLAE GOGONEAȚĂ, Problèmes de l'interprétation de la philosophie de Mircea Florian 633

NOTES PHILOSOPHIQUES

- RADU STOICHIȚĂ, Le rationalisme dans le passé et aujourd'hui 645
- ION PETROVICI, L'esprit philosophique—en comparaison avec l'esprit scientifique 649

RECHERCHES CRITIQUES DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- PETRU LUCACIU, La libre pensée et l'athéisme dans la spiritualité roumaine (III) 661
- N. ISAR, Condillac et l'idéologie française dans les préoccupations de Nicolae Rosetti-Roznovanu 671

CONSULTATIONS

- MIRCEA FLONTA, Points de vue et méthodes modernes dans l'étude de la connaissance 681

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Recherches actuelles dans la philosophie de la science (*Ilie Pârvu*) 693

NOTES

- Nécrologe : Ion Petrovici 697
- ȘTEFAN GEORGESCU, « Index verborum prohibitorum » 699

Rev. Filoz., 19, 5, p. 555—701, București, 1972.

ÎN ÎNTÎMPINAREA CONFERINȚEI NAȚIONALE
A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

STUDII ȘI ARTICOLE

CREȘTEREA ROLULUI CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN ȘI PERFECȚIONAREA VIEȚII SOCIALE

DE

CONSTANTIN VLAD

Constituie un truism faptul că legile sociale se realizează ca tendință ; dar s-a vorbit puțin și s-a cercetat și mai puțin ce se întîmplă cu *tendința legilor sociale*, cu sensul și natura evoluției lor ; și dacă o asemenea problemă se ridică în general în legătură cu studierea legității vieții sociale, ea se impune mai stringent în cazul legii conducerii vieții sociale în socialism de către partidul comunist. Ce drum parcurge acest rol — ca întindere, amploare, profunzime, semnificație ? Nu e greu de sesizat — și experiența o confirmă — că răspunsul dat acestei întrebări trage greu în cumpănă în cristalizarea viziunii despre socialism, în demonstrarea practică a validității teoriei despre noua orînduire și, — nu exagerăm dacă spunem — în deznodămîntul final al luptei pentru idealurile comuniste.

Există legi a căror tendință este descendentă, care își reduc sfera de acțiune și se sting treptat, pentru că solul pe care au crescut și în care s-au înserat ca factori structurali și dinamici a devenit de domeniul trecutului ; o asemenea tendință nu este însă proprie, obiectiv vorbind, legii la care ne refeream ; dacă factorul subiectiv, al cărui nucleu este forța politică conducătoare, s-ar autolimita printr-o asemenea concepție, edificarea noii orînduiri ar avea de întîmpinat mari dificultăți, altele decît cele inerente acestei opere.

Există pe de altă parte legi a căror tendință parcurge o curbă constant suitoare pentru că realitățile pe care le direcționează — în sensul marxist al determinismului și nu în cel mecanicist-vulgar — evoluează pe o linie ascendentă ; o atare tendință a legii nu înseamnă neapărat o extindere în sens cantitativ, ci o creștere în profunzime, în calitate și eficiență, în premise și în consecințe, în esență și în manifestare. *O asemenea evoluție este în cel mai înalt grad caracteristică legii conducerii societății socialiste de către partidul comunist.*

Ea este atestată de întreaga experiență a socialismului, prin reușitele, c a și prin insuccesele acestuia ; ea stă, precum se știe, în centrul concepției

Rev. Filoz., 19, 5, p. 559–568, București, 1972.

Partidului Comunist Român despre construirea societății socialiste, guvernează în totalitate acțiunea practică de creare a acestei societăți în România, fiind una din condițiile fundamentale, de fapt chezășia desfășurării cu succes a acestei opere istorice.

Teza tovarășului Nicolae Ceaușescu, potrivit căreia „*sporirea rolului partidului în procesul făuririi noii orînduiri este o cerință obligatorie, o lege obiectivă*"[1], dă expresie tocmai acestei concepții, concentrează ca într-un focar experiența proprie și experiența mondială în această problemă crucială pentru teorie și practică.

O vastă problematică se oferă cu generozitate pe acest tărîm, cercetătorului.

1. Această tendință a legii *e condiționată de nevoia lăuntrică a societății socialiste de a se construi pe bazele științei*, de a-și încorpora în toate celulele și la toate nivelele ceea ce a creat mai înalt, mai avansat spiritul uman, concluziile cunoașterii și practicii umane ; pe de altă parte, într-un tot dialectic, *tendința mai sus arătată a legii condiționează convergența, mergînd pînă la identificare și identitate, a socialismului și științei.*

Multe sînt problemele pe care actuala revoluție în știință și tehnică le ridică în fața omenirii ; dacă ar fi să stabilim clasificări, să operăm ierarhizări, atunci de departe ar trebui să situăm pe prim plan între aceste probleme pe cele privind raportul dintre această revoluție și rolul partidului comunist ; și se cuvine un asemenea loc unor asemenea probleme pentru însemnătatea lor cu adevărat cardinală, pentru consecințele lor (mergînd de la cele abstract filozofice pînă la cele practice-politice) pentru pasiunea confruntărilor pe care le stîrnesc (și care se întind de la dezbaterea dintre comuniști, trec prin dialogul cu preopinenți de alte orientări, pînă la lupta ascuțită împotriva adversarilor fățiși ai marxismului).

Esența profundă a revoluției științifico-tehnice în ce privește *raporturile omului cu natura* (esență definită într-un sens filozofic larg) este *creșterea fără precedent a gradului în care omul reușește să reglementeze aceste raporturi în interesul său*, supune natura, depășind chiar într-o serie de cazuri în practică, pragul raționalului, intervenind brutal și alterînd ciclul natural și, prin aceasta, primejduind însești condițiile sale de ființă biologică ; s-a scris mult despre avantajele ce decurg din această eliberare crescîndă față de stihiile naturii, despre pericolele pe care le implică ea pentru mediul înconjurător, pentru condiția umană și chiar pentru existența omului ca specie, prin modificarea ambianței naturale, prin progresul nestăvilit al tehnicii — cu consecințe multiple, inclusiv de ordin social — prin inimaginabila — care poate fi și sinucigașa — forță de distrugere pe care o pune la îndemînă. Dar s-a examinat sensibil mai puțin *în ce constă revoluția științifică în viața socială*, ce consecințe, sub multiple planuri nebănuite, are această revoluție (în măsura în care e înfăptuită, dar și deoarece nu e înfăptuită) pentru desfășurarea relațiilor sociale ca activitate practică, pentru dezvoltarea socială. S-au făcut calcule despre efectele nocive ale poluării mediului înconjurător, despre cheltuielile pentru combaterea acestei poluări, dar *nu există estimări, fie și aproximative, pentru daunele pe care societatea le suportă din cauza lipsei de raționalitate a relațiilor sociale*,

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, Edit. politică, București, 1968, p. 290.

pentru modul, adesea elementar, empiric, meşteşugăresc în care îşi conduce treburile. Fără a diminua cu nimic efectele degradante, deja primejdioase pe care actuala dezvoltare a tehnicii etc. le are asupra mediului natural înconjurător, cu repercusiunile cunoscute asupra condiţiei umane ; fără a subaprecia însemnătatea cu totul deosebită pe care o au măsurile de protejare a acestui mediu, de conservare a condiţiilor naturale indispensabile existenţei umane — consider că trebuie să avem în vedere, totodată, uriaşa risipă de energie omenească, pierderile materiale şi umane mari pricinuite de nerealizarea revoluţiei ştiinţifice în viaţa societăţii. Desigur, această risipă etc. are adînci şi precise *premise sociale*, concretizate mai ales *în existenţa orînduirii capitaliste*, cu consecinţele ei pentru ansamblul relaţiilor din lume. Ceea ce ne propunem însă, aici, este cercetarea raportului dintre revoluţia ştiinţifică şi rolul partidului comunist, şi aceasta nu în general, ci în condiţiile în care acest partid poartă răspunderea pentru dezvoltarea societăţii, adică în condiţiile socialismului, cînd acest partid are rolul de forţă politică conducătoare.

Esenţa înfăptuirii revoluţiei ştiinţifico-tehnice în ansamblul vieţii sociale constă — după părerea noastră — în *luarea în stăpînire de către om a propriilor relaţii sociale*, în atingerea unei trepte calitativ superioare în dirijarea *conştientă* a activităţii sociale, care să-i permită omului să prevină efectele nedorite — desigur e vorba de efectele majore — ale acţiunilor sale, consecinţele dăunătoare, uneori de-a dreptul catastrofale, pe care aceste acţiuni le-au avut şi le au.

Este vorba despre *raţionalizarea relaţiilor sociale, despre realizarea unei conduceri a vieţii sociale capabile să asigure o asemenea raţionalizare* ; o raţionalizare care să pună în slujba societăţii tot ceea ce ştiinţa şi tehnica creează, nedeformînd umanul ei, dimpotrivă, permiţîndu-i deplina realizare ; o raţionalizare care să îmbine armonios idealurile umaniste cu valorile civilizaţiei tehnico-ştiinţifice, conducerea ştiinţifică a întregului (societatea), cu manifestarea liberă a personalităţii omului ; o raţionalizare care, renunţînd la visul himeric al alungării oricărui element de spontaneitate din viaţa socială, să dea posibilitate societăţii să se autoregleze în condiţii cît mai apropiate de cele optime. O asemenea raţionalizare în însăşi structura intimă a societăţii este chemat să realizeze partidul comunist, să o promoveze prin formele de organizare, prin metodele de activitate, prin întreaga acţiune socială. Această raţionalizare se impune cu necesitatea, cu forţa, cu valoarea unei legi sociale, a unei legităţi fundamentale. Cîndva, într-o celebră formulă un asemenea tip de dezvoltare, de autoreglare a societăţii a fost numit „saltul din imperiul necesităţii în imperiul libertăţii" (Engels) ; cred că şi astăzi această formulă îşi păstrează valabilitatea, cu condiţia integrării în conceptele respective a ceea ce aduce nou dezvoltarea contemporană, precum şi cu unele precizări pe care le vom formula în continuare.

S-a scris tendenţios şi denaturant de către ideologi burghezi, despre o contradicţie de neîmpăcat care ar exista între politică şi ştiinţă, în general, între cerinţele revoluţiei ştiinţifico-tehnice şi rolul conducător al partidului comunist, în particular ; problema nu este de a vedea în ce măsură anumite realităţi pot alimenta asemenea păreri ; ne interesează aici,

faptul fundamental că, potrivit experienței țării noastre, de exemplu, netemeinicia unor astfel de aserțiuni este demonstrată.

Saltul în libertate nu este un rezultat automat al trecerii la socialism ; *spontaneitatea din viața socială nu poate fi depășită spontan.* Dialectica dezvoltării societății socialiste este mai complexă decît am conceput-o cu ceva vreme în urmă ; interrelațiile, polaritatea, contradicția au dimensiuni, condiționări și consecințe mai profunde și, în anumite privințe, de altă natură decît cea pe care eram îndemnați s-o recunoaștem pînă nu de mult.

Această viziune simplistă și simplificatoare despre dialectica dezvoltării societății socialiste, viziune care includea declarativ contradicția, dar nega fără drept de apel, în fond metafizic, posibilitatea conflictului, potențialitatea antagonismului — este astăzi depășită. Ca totdeauna, viața s-a dovedit mai bogată, mai „vicleană" decît teoria ; s-a văzut că unitatea acestei societăți — organică, multiplă, de valoare cu adevărat istorică — nu înseamnă armonizarea automată a pozițiilor, a atitudinilor claselor, a forțelor care compun societatea ; că ceea ce este azi contradicție, nesezizată, și mai ales, nerezolvată, la timp, poate duce la convulsii, la antagonism.

S-a văzut că tratarea corectă a problemelor determinismului exclude atît fatalismul triumfalist și dezarmant, cît și voluntarismul cu potențe și finalități aventuriste ; că determinismul, cauzalitatea, trecerea posibilității în realitate includ în ele corelații de tip *feed-back*, contrazic liniaritatea și uniformitatea, nu neagă, ci potențează ideea posibilităților multiple, chiar alternative, nu prescriu rețete și sînt menite să fructifice, în chip responsabil și rațional aceste posibilități în elaborarea opțiunilor (și ele multiple și, într-un anumit cadru director — chiar alternative), în activitatea decizională. De aceea dialectica dezvoltării societății socialiste, determinismul în condițiile acestei societăți înseamnă *știință*, saltul în sensul libertății înseamnă parcurgerea unei întregi epoci istorice, *înseamnă întronarea științei în viața socială, înscrierea științei între elementele constitutive care compun fiecare activitate cu semnificație socială, fiecare act de conducere.* Dar o asemenea întronare a științei în viața socială depășește cu mult în dificultate și complexitate stăpînirea naturii. Jaspers avea dreptate să caracterizeze lumea în care el a trăit, prin cuvintele : „trăim continuu într-o lume care a fost produsă neintenționat..."[2] Nu avea dreptate însă cînd transpunea această caracteristică într-o notă constantă, într-o trăsătură atemporală a existenței umane. Socialismul, prin natura sa, este apt să depășească precaritatea de acest ordin a condiției umane. Faptul că spontaneitatea continuă să fie prezentă în socialism nu decurge cu necesitate dintr-o incapacitate funciară a acestei orînduiri de a se dezvolta conștient ; socialismul e capabil să asigure o asemenea dezvoltare în măsura în care și pe măsură ce își însușește și realizează o conducere științifică a vieții sociale. În acești termeni, *saltul în imperiul libertății înseamnă o asemenea dezvoltare a vieții sociale care beneficiază de o dirijare conștientă*, de o conducere științifică, ceea ce face ca respectiva dezvoltare să devină o dezvoltare conștientă, o dezvoltare științifică.

---

[2] Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, III Auflage, 1954, p. 72.

O astfel de semnificație au intensele preocupări ale Partidului Comunist Român pentru elaborarea unei științe a conducerii care, avînd marxism-leninismul ca nucleu, ca fundament filozofic și osatură ideologică, urmează să încorporeze tot ceea ce e mai înaintat în cunoașterea și experiența istorică, în conducerea vieții sociale ; o știință care nu concepe mecanismul făuririi unei civilizații de tip superior în termenii de un simplism izbitor, propuși de Toynbee : provocarea mediului și riposta umană la aceasta, ci în termenii unei deveniri fondată materialist prin evidențierea rolului în ultimă instanță hotărîtor al condițiilor de ordin material ; o știință care îmbină într-un tot realismul cu cutezanța, luciditatea cu viziunea largă, înaripată ; o știință care studiază trecutul pentru a înțelege și îndruma prezentul, examinează prezentul pentru a depista viitorul pe care acesta îl tăinuie încă — cu alte cuvinte, pentru a descifra în prezent tendințele de perspectivă. „viitorii" posibili, chiar alternativi ; o știință care se referă la toate domeniile activității sociale și la toate nivelele de exercitare a conducerii ; o știință multifuncțională cu valențe euristice și totodată normative pentru că trebuie să îmbine investigația realității (cunoașterea) cu orientarea și realizarea practică a conducerii ; o știință care să fie simultan beneficiarul și stimulatorul celorlalte științe, un catalizator al cercetărilor pluri și interdisciplinare, al activității de unificare a metodelor de cercetare spre folosul unei conduceri științifice a vieții sociale.

Aceleași bogate semnificații au preocupările partidului, tot mai susținute în ultimii ani, pentru însușirea unei astfel de științe de către cadrele de toate categoriile pentru transformarea în fapt a științei conducerii peste tot unde se desfășoară activitate de conducere, pentru pregătirea și perfecționarea sistematică a pregătirii profesionale, științifice, politico-ideologică a tuturor oamenilor muncii, a întregului popor, pentru ridicarea nivelului calitativ al conducerii vieții sociale ; același sens este dezvăluit și de convocarea Conferinței Naționale a partidului, pentru luna iulie a.c.

Iar această știință a conducerii este de drept și de *fapt o știință a conducerii de către partid a vieții sociale.* Cuprinderea relațiilor sociale în sfera revoluției științifice și tehnice amplifică enorm *funcțiile științifice ale conducerii vieții sociale,* duce la creșterea masivă a componentelor științifice, teoretice, într-un anumit sens intelectuale ale activității sociale. Aceste funcții științifice — intelectuale sînt împlinite de societate înainte de toate prin factorul politic. De aceea, *așezarea vieții sociale pe bazele științei duce la creșterea răspunderilor factorului politic, solicită în primul rînd de la acesta o conducere întemeiată pe știință, care să stimuleze, să încurajeze, să promoveze și, pînă la urmă, să determine, să asigure o astfel de conducere din partea tuturor factorilor care participă la dirijarea activităților sociale.*

Tocmai unor astfel de exigențe sporite le răspunde partidul nostru, conștient de înaltele sale îndatoriri față de clasa muncitoare, de popor, pentru destinele socialismului în România. Compoziția sa socială, preponderența clasei muncitoare în rîndurile partidului, clasa cea mai înaintată a societății, preocuparea pentru întărirea sa continuă, pentru perfecționarea formelor de organizare și a metodelor de muncă, întărirea legăturilor sale indestructibile cu poporul, cu masele largi de oameni ai muncii, fără

deosebire de naţionalitate, abordarea curajoasă a problemelor, pornind de la studierea atentă a realităţilor şi continua confruntare şi îmbogăţire a teoriei marxist-leniniste cu aceste realităţi contemporane, naţionale şi internaţionale, toate acestea şi atîtea alte trăsături ale activităţii partidului nostru dau expresie şi totodată asigură îndeplinirea de către partid a funcţiilor sale de forţă politică conducătoare, realizarea în practică a unei conduceri ştiinţifice. Experienţa arată astfel că *înfăptuirea cerinţelor revoluţiei ştiinţifice în viaţa socială presupune ştiinţa conducerii, iar aceasta este şi poate fi numai ştiinţa exercitării rolului partidului comunist de forţă politică conducătoare în societate.*

2. Raportul dintre *exercitarea rolului conducător al partidului şi democraţia socialistă* a constituit şi constituie obiectul unui schimb de păreri între comunişti, al unor ascuţite confruntări ideologice cu adversarii socialismului. Se postulează adesea că desfăşurarea unei vieţi democratice este indisolubil legată de existenţa unui sistem multipartid, ba chiar de menţinerea opoziţiei. Nu discutăm aici punctul de vedere al unor partide comuniste din ţări capitaliste, care, pornind de la condiţiile concret-istorice ale ţărilor respective, consideră că trecerea la socialism va avea loc menţinîndu-se mai multe partide politice, chiar unele partide care se opun dezvoltării socialismului; este limpede că trecerea a noi popoare pe calea revoluţiei va genera forme noi şi inedite, inclusiv în ceea ce priveşte modalităţile în care partidul comunist îşi va cuceri şi realiza rolul conducător în societate. Trebuie denunţată însă falsitatea tezei burgheze despre dependenţa democraţiei de numărul de partide, de existenţa unei opoziţii politice cu rolul mesianic de apărător al democraţiei, reprezentînd o contrapondere la tendinţele „puterii", „inevitabil autocratice", şi fiind menită ca, prin atitudinea critică, prin negaţie, să determine puterea să se menţină pe o linie raţională de conduită, să garanteze libertăţile democratice. Este de mult demonstrat de către marxism că *esenţa democraţiei îşi află determinarea în natura de clasă a puterii de stat, în faptul fundamental al deţinerii proprietăţii asupra mijloacelor de producţie, în conţinutul şi finalitatea drepturilor şi libertăţilor democratice.* Asemenea factori diferenţiază în fond calitativ tipurile de democraţie cunoscute în istorie.

Factorii mai sus menţionaţi reprezintă desigur, condiţii necesare, *mai mult, fundamentale,* pentru realizarea în practică a unei efective participări a poporului la conducerea societăţii, adică a unei democraţii socialiste; dar aceste condiţii nu sînt *şi suficiente* ; mărturie stau deformările, abaterile, încălcările principiilor democratice despre care s-a vorbit într-o ţară socialistă sau alta, într-o etapă sau alta. De aceea, trebuie subliniat faptul că *înfăptuirea democraţiei presupune neapărat punerea în valoare a potenţelor uriaşe de care socialismul dispune în această privinţă* ; dar şi aici, ca în toate celelalte domenii, aceste potenţe nu se realizează automat, de la sine.

Desigur, desfăşurarea unei vieţi democratice presupune şi un *mecanism* care să asigure funcţionarea în acest spirit a organismului social în întregul lui, şi, mai ales, a activităţii de conducere a acestui organism. În centrul acestui mecanism, în ţara noastră, se află partidul comunist. Exponent al clasei muncitoare, al întregii naţiuni, al tuturor oamenilor muncii fără deosebire de naţionalitate, conducător al tuturor domeniilor de activitate socială şi al tuturor forţelor sociale existente în societate,

forță conducătoare a statului, a organizațiilor obștești, partidul comunist este catalizatorul energiilor întregului popor, chezășuiește afirmarea largă a maselor în toate sferele vieții sociale, la conducerea întregii societăți de către popor. Partidul nostru își îndeplinește cu succes acest rol pentru că realizează, între altele, următoarele condiții :

a) se sfătuiește în permanență cu poporul ; se știe că în ultimii ani consultarea largă, sistematică a oamenilor muncii în toate problemele importante privind politica internă și internațională a țării a devenit o practică a conducerii ; acest stil de conducere are semnificația unui *permanent dialog între partid și popor*, reprezentînd o inepuizabilă sursă de experiență pusă de mase la îndemîna partidului și o înaltă școală de educație, o școală a conducerii politice pentru mase ;

b) dezvăluie cu curaj neajunsurile, lipsurile, greșelile săvîrșite, stimulează spiritul critic, mai ales critica din partea maselor și, totodată, atitudinea autocritică responsabilă, ceea ce are o însemnătate excepțională pentru depistarea și înlăturarea la timp a neajunsurilor, inclusiv a celor privind funcționarea mecanismului democratic. Partidul veghează cu exigență, cu o înaltă responsabilitate, la promovarea legii, la asigurarea legalității, îndreptînd cu curaj greșelile săvîrșite — ceea ce a făcut după cum se știe în ultimii ani. Acești ultimi ani au arătat că nimeni altul decît partidul nostru comunist este cel mai interesat în cunoașterea stărilor reale de lucruri, în îndreptarea a ceea ce este de îndreptat, garantînd astfel libera exercitare a drepturilor și libertăților democratice, adîncirea democrației socialiste, întărirea continuă a orînduirii socialiste în ansamblu.

c) în sfîrșit, *partidul perfecționează continuu întreg acest mecanism tocmai în sensul înfăptuirii mai complete, mai consecvente a principiilor democratice*, începînd cu activitatea sa proprie — cu viața sa internă, cu metodele și stilul său de muncă, cu formele și modalitățile de exercitare a rolului său conducător — stimulează perfecționarea în același sens a activității de stat, a activității organizațiilor obștești, în genere a tuturor formelor de realizare a cerințelor democrației noastre socialiste.

În această privință, multe aspecte inedite, originale prezintă măsurile de extindere a *formelor colective de conducere*. Așa cum s-a mai scris, acestea sînt mai eficiente, fiind cerute de etapa actuală de dezvoltare a țării, de exigențele unei conduceri științifice. Ele sînt profund democratice pentru că *extind democrația asupra momentului de decizie, nervul activității de conducere*, asigură participarea la activitatea de conducere a organelor de partid, de stat, economice, obștești, etc. a unui număr mare de oameni, în primul rînd dintre muncitori, aflați nemijlocit în producție.

Ele sînt democratice totodată — și despre acestea s-a scris puțin — pentru că *introduc practica și principiul confruntării de opinii în activitatea concretă de conducere, în problemele concrete, cu finalitate concretă*. Un organism viabil și în plină desfășurare, așa cum este societatea noastră socialistă, nu se poate lipsi de aerul tare al confruntării de păreri și experiență, al luptei de opinii, al controlului și criticii reciproce în toate verigile de conducere. Aceasta nu vrea să fie o diminuare a rolului fiecărui participant la conducere, a responsabilității proprii ; dimpotrivă, formele colective de conducere sînt menite tocmai să mobilizeze în cel mai înalt grad aportul tuturor celor ce îndeplinesc funcții de conducere *într-un cadru care oferă o garanție suplimentară că activitatea de conducere*, de însemnătate vitală

pentru întregul organism social, *se desfășoară în condițiile și la nivelul exigențelor colectivității*, și deci, în sensul țelurilor pe care însăși dezvoltarea democrației socialiste le urmărește.

Astfel, *exercitarea rolului conducător al partidului este în convergență, de fapt condiționează dezvoltarea democrației socialiste, reală expresie a puterii poporului nostru.*

3. O altă problemă implicată în acest context este aceea a *raporturilor dintre partid și stat.*

Nu s-au stins încă ecourile disputelor despre sensul evoluției statului socialist. Punctul nostru de pornire în această privință este clar ; statului, ca expresie a puterii clasei muncitoare, a poporului, îi revin mari răspunderi pentru o largă perspectivă istorică. Acest punct de pornire are o deosebită valoare politică, metodologică, orientînd atitudinea practică față de stat, față de locul și rolul său în societate. În acest cadru se integrează și *problema raporturilor dintre partidul comunist și statul socialist*, permanent aflată pe agenda de lucru, problemă în care Partidul Comunist Român, atît în domeniul teoriei, cît și în cel al soluțiilor practice, a adus în ultimii ani remarcabile contribuții originale.

Cînd afirm că această problemă rămîne constant la ordinea de zi, am în vedere aspecte reale ale problemei, care confruntă continuu teoria și practica ; anume cum să se evite paralelismele între activitatea partidului și statului, paralelisme inutile, generatoare de inerție și birocratism ; cum să se raționalizeze activitatea de conducere a vieții sociale, fără suprapuneri între partid și stat în ceea ce privește responsabilitățile cadrelor, munca de elaborare a studiilor, a problemelor, activitatea organizatorică de realizare a obiectivelor fixate etc.

În orice organism, existența unei duble funcționalități pentru a satisface concomitent aceleași nevoi este nerațională. O suprapunere de poziții, *de statut* între partid și stat în socialism nu este de conceput ; partidul comunist este forța politică conducătoare în societate, inclusiv în stat, iar statul socialist — expresie a puterii politice a clasei muncitoare, a oamenilor muncii. Paralelismele nu apar pe acest plan, ci *sub raport funcțional*, în realizarea concretă a dirijării activității sociale, dat fiind faptul că statul e prezent cu sarcinile și atribuțiile sale în toate domeniile vieții sociale, domenii conduse de partid. Desigur, soluționarea acestor probleme nu e nici simplă, nici ușoară. Tocmai de aceea sînt atît de bogate în semnificații măsurile inițiate de Partidul Comunist Român de la Conferința națională, în spiritul Congresului al IX-lea, dezvoltate și adîncite în lumina hotărîrilor Congresului al X-lea al partidului. Mă refer la o *elaborare mai precisă și mai clară a atribuțiilor* în rezolvarea problemelor legate de aplicarea în viață a hotărîrilor, a politicii partidului, la *cumulul de funcții și la cel de atribuții de partid și de stat.* După cum e cunoscut, aceste măsuri au fost și sînt menite să elimine paralelismele între activitatea de partid și cea de stat, cauzele încetinelii în rezolvarea problemelor, a tărăgănării, a unor fenomene birocratice, a lipsei de responsabilități precise tocmai din dispersarea simultană a răspunderilor.

În legătură cu cumulul de funcții și cel de atribuții de partid și de stat se pot face următoarele constatări :

a) *cumulul de funcții* în măsura în care privește organele de stat, se referă la *organe ale puterii* — de exemplu, consiliile populare județene,

etc. ; *cumulul de atribuții* privește *organe ale statului* — cazul Consiliului Economic, al Consiliului Culturii și Educației Socialiste, cu ramificațiile lor teritoriale — chemate să aplice legea, actele normative care reglementează relațiile sociale, aspectele esențiale ale activității sociale. Aceste organe, care-și păstrează și caracterul de stat, nu sînt organe ale puterii ; *nu cred însă că ele pot fi pur și simplu socotite drept organe ale administrației de stat* ; ni se pare că acest cumul de atribuții îmbogățește și într-un anume sens modifică însuși conținutul acestor organe ; mă întreb, în această ordine de idei dacă clasificarea obișnuită a organelor statului în organe ale puterii, ale administrației de stat etc. e suficient de flexibilă pentru a surprinde și a califica prin definire unele caracteristici ale noilor organe și organisme de conducere ;

b) *cumulul de funcții nu modifică natura organelor la care se realizează* : faptul, de exemplu, că primul secretar al Comitetului județean de partid este, simultan, și președinte al Consiliului popular județean nu afectează cu nimic statutul, poziția, rolul respectivelor organe, fiecare păstrîndu-și fizionomia, atribuțiile, modul de constituire și de funcționare. *Cumulul de atribuții modifică natura organelor respective* ; acestea dobîndesc și calități, trăsături, statut, poziții de organe de partid, sînt simultan organe de partid și de stat, cu tot ceea ce decurge de aici pentru drepturile și răspunderile lor în ceea ce privește domeniul lor de activitate, pentru relațiile lor cu organele de partid, cu organele de stat, cu organizațiile obștești. Ele constituie astfel o *categorie distinctă de organe de conducere socială* (și aceasta se referă atît la organele respective luate ca întreg, cît și, cel puțin într-o măsură, la „componența" lor statală, ceea ce justifică, cred, întrebarea pe care am pus-o mai sus) ;

c) apariția unor astfel de fenomene politice complexe cum sînt cumulul de funcții, cel de atribuții *nu înseamnă nicidecum o modificare a raporturilor dintre partid și stat.* Nu este vorba în nici un fel și în nici o măsură de diminuarea rolului conducător al partidului în respectivele activități de stat ; dimpotrivă, acest rol conducător se exercită mai direct, controlul de partid — atribuție ce decurge din poziția partidului ca forță politică conducătoare — devine mai calificat, se exercită mai în cunoștință de cauză.

Constituirea unor astfel de organe scoate însă în relief un aspect fundamental al relațiilor dintre partid și stat, cu semnificație și consecințe evident mai largi ; partidul abordează problemele rolului său conducător în stat de pe poziții *mai net, mai declarat angajate, în virtutea faptului că e partid de guvernămînt* ; aici nu este vorba de nici un fel de identificare, de „contopire" a partidului și statului ; este vorba de faptul că partidul abordează problemele statului ca forță politică ce răspunde pentru funcționarea statului, pentru îndeplinirea de către stat a marilor responsabilități pe care le are față de popor și prin aceasta, pentru îndeplinirea de către partid a mandatului încredințat de popor odată cu cucerirea puterii. Ni se pare că și aici apar *elemente esențial noi*, se depășesc scheme rigide, se pun în evidență fapte pline de semnificație, care solicită atenția cercetării.

O ultimă problemă la care ne vom referi aici se referă la unele *consecințe ale legii creșterii rolului conducător al partidului pentru relațiile internaționale ale partidului.* O creștere a rolului conducător al partidului în țară are, trebuie să aibă, ca un corolar firesc, recunoașterea și realizarea

practică a autonomiei, a independenței partidelor, singurele în măsură să hotărască problemele interne și internaționale ale țărilor respective. Această creștere a rolului conducător al partidului comunist contrazice ideea oricărui centru conducător în mișcarea comunistă, orice lezare a dreptului fiecărui partid de a-și elabora de sine stătător linia politică, de a iniția măsurile necesare pentru înfăptuirea acestei linii, orice formă de amestec în treburile interne ale partidelor. Numai pe o asemenea bază se pot dezvolta relațiile de colaborare între partidele comuniste și muncitorești. De aici, cerința așezării relațiilor dintre partidele comuniste pe principiile internaționalismului socialist, ale respectării suveranității și independenței, egalității în drepturi, neamestecului în treburile interne. Aceste principii, după cum se știe, călăuzesc neabătut activitatea internațională a Partidului Comunist Român ; tocmai pe baza lor partidul nostru dezvoltă relațiile sale cu celelalte partide comuniste și muncitorești, militează pentru depășirea greutăților existente în mișcarea comunistă mondială, pentru restabilirea și întărirea unității partidelor comuniste și muncitorești, a țărilor socialiste.

Aceste cîteva aspecte privind creșterea rolului conducător al partidului sînt — inevitabil — parțiale, particulare, limitate. *Semnificația lor este însă limpede; creșterea și perfecționarea rolului conducător al partidului este factorul motrice al perfecționării vieții sociale în ansamblu*, potențează și amplifică, raționalizează și canalizează energiile națiunii, ale întregului popor, pe drumul făuririi unei civilizații de tip superior.

DIMENSIUNILE INTERNE ȘI INTERNAȚIONALE ALE DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE

DE

ION FLOREA

Între politica internă și externă a partidului și statului nostru există o unitate organică. Principiile socialismului, ale democratismului și ale umanismului, care au prins viață în condițiile României, își găsesc un reflex specific în politica ei externă, care este animată de un spirit constructiv și de o nobilă responsabilitate, fiind expresia năzuințelor de pace și de bună înțelegere între state, care animă întregul nostru popor. „Între politica internă de construcție a societății socialiste, de înflorire multilaterală a patriei, și politica noastră externă — arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu — există o legătură indisolubilă, o unitate dialectică inseparabilă. *Politica externă a Republicii Socialiste România dă glas aspirațiilor profunde ale poporului român, care, consacrîndu-și forța și energia uriașei opere creatoare, pașnice, de edificare a noii orînduiri, manifestă în același timp un înalt spirit de responsabilitate pentru cauza socialismului și progresului social în lume, pentru soarta întregii omeniri*"[1]. Această unitate de structură și de principii între politica noastră internă și externă derivă din legătura organică ce există între lupta de emancipare socială a clasei muncitoare și lupta de eliberare națională a popoarelor, dintre interesele de clasă, interesele naționale și cele internaționale ale proletariatului.

Lichidînd exploatarea și inegalitatea socială și statornicind raporturi noi, de întrajutorare și de colaborare între oameni în cadrul intern, național, socialismul creează totodată condițiile obiective pentru promovarea unor raporturi noi și pe plan internațional, între state și națiuni, pentru lichidarea asupririi și învrăjbirii naționale și a unor relații inechitabile dintre state, pentru îmbinarea intereselor naționale și internaționale ale popoarelor.

Cu alte cuvinte, socialismul realizează sinteza dintre libertatea socială și cea națională, dintre democratismul și echitatea în relațiile dintre oameni pe planul intern al statelor și democratizarea relațiilor internaționale, interstatale.

Într-un moment de răscruce în istoria țării noastre, cînd lupta socială și națională se îngemănau în mod specific etapei revoluționare

[1] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcție, socialiste* vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 422—423.

respective, gînditorii revoluționari pașoptiști au constatat intercondiționarea organică dintre cele două domenii fundamentale ale luptei pentru libertate a poporului : lupta pentru dezrobirea socială a celor exploatați și lupta pentru cîștigarea independenței naționale. „Slobozenia e îndoită : cea dinlăuntru și cea din afară... Ele sînt surori, una fără alta nu pot trăi...", consemna printr-o formulă de o mare plasticitate, care a rămas celebră, Alecu Russo. Nicolae Bălcescu, teoreticianul cel mai deplin și mai înaintat al revoluției din 1848, previziona că viitoarea revoluție nu va fi numai o revoluție socială, ci și națională. „Ea nu se va mărgini a cere libertatea dinăuntru, care este fără putință a dobîndi fără libertatea din afară, libertatea de sub domnia străină, ci va cere unitatea și libertatea națională... Și numai atunci cînd războiul sfînt va mîntui națiа de apăsarea străinilor și o va reîntregi în libertatea și unitatea sa, adunarea poporului, *constituanta*, va putea să realizeze în pace toate reformele politice și sociale de care el are nevoie și să constituie domnirea democrației, domnirea prin popor"[2]. Desigur, lucrurile nu au evoluat atît de simplu cum își închipuia Bălcescu și printr-un singur act istoric, ci în etape, prin mai multe asemenea acte. Și în cele din urmă, realizîndu-se ca o revoluție unitar-democratică, socială și națională, procesul revoluționar înfăptuit sub conducerea partidului comunist a pus omul societății noastre, așa cum ceruse și Bălcescu, „în drepturile sale de om, de cetățean și de națiе", pentru că l-a eliberat de orice formă de exploatare și de înjosire socială, națională și umană, a dat puterea politică reprezentanților poporului și a deschis o nouă etapă de progres și de înflorire în dezvoltarea națiunii române.

Clasicii marxism-leninismului au subliniat permanent unitatea și interdependența acestor două momente ale luptei revoluționare, ale cîștigării libertății umane. În *Manifestul Partidului Comunist*, Marx și Engels precizaseră că, „în măsura în care va fi desființată exploatarea unui individ de către celălalt, va fi desființată și exploatarea unei națiuni de către alta"[3].

Susținînd dreptul națiunilor la autodeterminare, Lenin arăta că realizarea acesteia va favoriza autodeterminarea oamenilor muncii. Libertatea omului se realizează în comunicare cu libertatea celorlalți oameni cu care intră în relații, în contextul eliberării claselor sociale, grupurilor și comunităților sociale, atunci cînd ei devin stăpînii propriei vieți socializate.

Întreaga dezvoltare a omenirii atestă ca un fapt istoric repetat legătura indisolubilă dintre libertatea individului și libertatea comunității căreia îi aparține, iar în epoca modernă dintre libertatea individului și libertatea națională. „Istoric și logic — arăta tovarășul Ion Gheorghe Maurer — , libertatea omului, ființă prin excelență socială, presupune libertatea grupului social, a colectivității, iar în cazul societății moderne, a colectivității fundamentale, atît de solid închegată și statornică pe care o reprezintă națiunea. Nu este de conceput libertatea socială și individuală acolo unde independența și suveranitatea națională nu există sau, într-un fel sau altul, sînt știrbite"[4]. În istoria poporului român, care a cunoscut o îndoită exploatare atît din partea asupritorilor interni, cît și a celor

---

[2] Nicolae Bălcescu, *Mersul revoluției în istoria românilor* în *Antologia gîndirii românești*, partea I, București, Edit. politică, 1967, p. 282.

[3] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 485.

[4] Ion Gheorghe Maurer, *Cuvîntare la adunarea festivă consacrată celei de-a XXIV-a aniversare a eliberării României*, în „Scînteia" din 23 august 1968.

externi, lupta împotriva dominației străine și a claselor exploatatoare dinăuntrul țării s-a împletit organic. Rezultat al luptei pentru unitate și independență națională, desăvîrșirea statului național unitar în România în condițiile foarte complexe de după primul război mondial a creat o situație mai favorabilă pentru dezvoltarea economică și socială și pentru creșterea rîndurilor proletariatului, ceea ce a dus apoi la întemeierea Partidului Comunist Român, conducătorul luptei pentru eliberarea socială, pentru cucerirea și cîștigarea unei independențe naționale depline prin înlăturarea dictaturii militare-fasciste și alungarea ocupanților hitlerişti.

Unitatea, *sinteza realizată de socialism între libertatea socială și cea națională, se exprimă prin conținutul total nou al suveranității naționale în condițiile noii orînduiri.* Prin esența ei de clasă, *suveranitatea statului socialist se identifică cu suveranitatea poporului, a întregii națiuni.* Ea consfințește supremația clasei muncitoare și a întregului popor, dreptul statului socialist național de a-și exercita liber prerogativele asupra propriului teritoriu, asupra resurselor de care dispune pentru dezvoltarea economiei și creșterea bunăstării materiale și culturale a poporului. *Suveranitatea și democrația*, raportîndu-se ambele la stat, *formează atribute inalienabile ale statului socialist*, în funcționalitatea căruia ele se presupun reciproc. Desigur, prin esența ei socială, suveranitatea statului a exprimat în orînduirile exploatatoare voința claselor aflate la putere, cum dealtfel însești formele de organizare democratică erau forme de exercitare a puterii acestor clase. Suveranitatea statului burghez, ca și democrația burgheză, își are de aceea limitele sale înguste de clasă.

Suveranitatea, ca suveranitate a poporului, ar fi de neconceput în afara democrației socialiste, a participării maselor de oameni ai muncii la elaborarea politicii interne și externe, la conducerea statului socialist, a societății în ansamblul ei. Constituția țării noastre precizează în acest sens : „Deținător suveran al puterii, poporul o exercită prin Marea Adunare Națională și prin consiliile populare, organe alese prin vot universal, egal, direct și secret". Numai prin intermediul democrației poporul se impune ca singurul suveran și stăpîn în stat, sau, așa cum se exprima Bălcescu, „nația întreagă, adecă poporul, își pune în lucrare puterea prin slujbași aleși de dînsul"[5]. Prin exercitarea democratică a puterii, fiecare cetățean „are parte în suveranitate"[6].

Dimitrie Bolintineanu considera și el că „suveranitatea nu poate fi decît în colectivitate, în națiune nu într-un om, nu într-o familie, nu într-o clasă... Suveranitatea nu plană pe societate, ea rezidă în sînul societății, este identică cu societatea, este atributul, este proprietatea națiunei; afară de națiune nu este suveran, zic democrații, suveranitatea este numai în națiune"[7]. Desigur, văzînd unitatea dintre suveranitate și democrație, revoluționarii pașoptiști nu întrezăreau genul de societate care va realiza o asemenea sinteză, socialismul.

La rîndul ei, democrația presupune suveranitatea, condiția ca națiunile, statele, prin organele alese în mod democratic ale puterii de stat, să

---

[5] Nicolae Bălcescu, *Manualul bunului român*, în *Antologia gîndirii românești*, partea I, p. 287.

[6] *Ibidem.*

[7] Dimitrie Bolintineanu, *Cartea poporului român. Cugetări filozofice și politice în raport cu starea actuală a României*, în *Antologia gîndirii românești*, partea I, p. 318.

poată hotări de sine stătător, fără nici un amestec din afară, propria soartă, politica internă și externă. Amestecul în treburile altor state și încălcarea suveranității acestora — năravul din fire al politicii imperialiste — afectează, uneori pînă la anularea ei temporară, viața democratică a unor popoare.

Istoria mișcării comuniste și muncitorești internaționale și a făuririi orînduirii socialiste pune în evidență ca o legitate obiectivă dreptul imprescriptibil al popoarelor de a-și decide singure calea de dezvoltare, dreptul inalienabil al fiecărui partid de a-și elabora linia politică proprie. Este pe deplin evident faptul că nimeni în afară de poporul respectiv, în afara organelor sale constituționale alese în mod democratic, a partidului comunist din fiecare țară socialistă nu poate rezolva și hotărî mai bine problemele sale politice. Politica consecventă a partidului și a statului nostru de promovare în relațiile dintre state a principiilor egalității și independenței depline, a neamestecului în treburile lor interne — ele însele principii cu un caracter general-democratic — este în deplină armonie cu politica noastră internă de dezvoltare democratică și constructivă a țării. Nimic nu poate dăuna mai mult relațiilor dintre țările socialiste decît nesocotirea sau încălcarea acestor principii.

Suveranitatea ca supremație și independență a puterii de stat se manifestă înainte de toate pe plan intern, excluzînd, în limitele teritoriului național, orice intruziune a oricărei alte puteri în rezolvarea problemelor sale. Dar ea se impune și pe plan extern în organizarea și desfășurarea relațiilor externe ale statului. Suveranitatea se exprimă concentrat în dreptul exclusiv și inalienabil al statului de a-și elabora și realiza de sine stătător, fără nici un amestec din afară, politica sa internă și externă, de a-și exercita funcțiile, de a înfăptui măsurile ce crede de cuviință pentru organizarea vieții interne și a relațiilor sale externe pe baza respectării suvernității celorlalte state, a principiilor și a normelor de drept internațional acceptate prin acordul său de voință[8]. Fiind întruchiparea voinței absolute a poporului, suveranitatea statului socialist sintetizează ceea ce pașoptiștii numeau libertatea „dinăuntru și din afară", manifestarea deplină și nestingherită a independenței naționale atît ca libertate internă pentru cetățenii săi, cît și ca libertate externă.

Ca un imperativ de prim ordin al zilelor noastre apare *democratizarea vieții internaționale*, așezarea relațiilor dintre state pe temelia egalității depline în drepturi, a participării tuturor statelor, mari sau mici, la examinarea problemelor de interes general, la elaborarea și la luarea hotărîrilor pe temelia respectării suveranității naționale, a personalității și a dreptului la existență a oricărui stat, pe temelia inviolabilității teritoriale, a dreptului fiecărui popor de a-și alege sistemul politic, pe principiul renunțării la forță și la amenințarea cu forța. Acestea sînt principii unanim admise în relațiile dintre state și au un caracter general-democratic, iar impunerea lor astăzi în viața internațională este rezultatul schimbării tot mai mult a raportului de forțe pe plan mondial în favoarea forțelor păcii și socialismului, ca expresie a victoriei socialismului la scară mondială și a influenței sale crescînde în lume, a prăbușirii sistemului colonial și a luptei statelor care și-au cucerit recent independența, a rolului crescînd

[8] Gheorghe Moca, *Suveranitatea de stat și dreptul internațional contemporan*, București, Edit. științifică, 1970, p. 34.

al mișcării comuniste și muncitorești internaționale, a mișcărilor lor progresiste, antiimperialiste și democratice de pretutindeni. Socialismul, luptînd împotriva oricărei exploatări și asupriri sociale și naționale, își asumă îndatorirea istorică de a oferi un model convingător de realizare în viață a acestor principii, de a se situa în fruntea forțelor care luptă împotriva inegalității dintre state, a discriminărilor de orice fel în viața internațională, pentru a materializa în practică aspirațiile clasei muncitoare, ale popoarelor de a trăi în pace și prietenie.

Clasa muncitoare luptă pentru a face ca „legile simple ale moralei și echității, care trebuie să reglementeze relațiile dintre persoanele particulare, să devină legi supreme în relațiile dintre națiuni.

Lupta pentru o asemenea politică externă face parte din lupta generală pentru *eliberarea clasei muncitoare*"[9]. Relațiile actuale dintre țările socialiste trebuie să prefigureze acest model al relațiilor internaționale.

În relațiile dintre țările socialiste, acționează, în afara acestor principii valabile între toate statele lumii, norme proprii, corespunzătoare naturii relațiilor noi statornicite între oameni în orînduirea socialistă, și anume prietenia frățească și întrajutorarea tovărășească, internaționalismul socialist. Internaționalismul socialist și întrajutorarea frățească adaugă un adevărat pilon de sprijin în respectarea cu consecvență a principiilor generale dintre state în lumea contemporană.

Internaționalismul socialist nu contrazice și nu restrînge suveranitatea vreunui stat socialist, ci este menit să deschidă cîmp și mai larg de afirmare și de exercitare a acesteia. Sistemul socialist mondial este o comunitate de state suverane, independente și deplin egale în drepturi și nu implică nici relații de subordonare a unei țări față de alta, nici prioritatea vreunui interes național față de celelalte, ci luarea în seamă a intereselor tuturor statelor socialiste. Aceasta se concretizează în faptul că exponenții intereselor fundamentale naționale și internaționale ale țărilor socialiste sînt partidele comuniste de la putere, organele constituționale prin care popoarele își exercită suveranitatea, puterea în stat. Nimeni altcineva nu are dreptul să hotărască într-o problemă care privește un stat socialist decît organele legale de partid și de stat ale țării respective.

Fiind principii general-democratice, socialismul are sarcina istorică de a face ca ele să se impună ca norme unanim admise între toate statele și, totodată, ca un model pentru celelalte de a oferi un exemplu de respectare cu consecvență a acestor norme, în primul rînd în relațiile dintre statele socialiste, modelul viitor al relațiilor dintre toate statele și popoarele lumii. Prin consecvența cu care respectă aceste principii unanim admise, și, desigur, întîi de toate în relațiile dintre ele, țările socialiste reprezintă factorul hotărîtor al democratizării vieții internaționale, al instaurării egalității depline în drepturi între toate statele, între toate popoarele, așa cum pe plan intern clasa muncitoare, purtătoarea cea mai consecventă a idealului socialist, reprezintă prin aceasta principala forță socială în lupta pentru democratizarea societății. În felul acesta, unitatea dintre socialism și democrație se impune atît în cadrele naționale ale socialismului, cît și în politica sa pe plan internațional. De aceea, și logic, și istoric, principiile enunțate mai sus se impun ca o componentă esențială minimă a relațiilor dintre țările socialiste și formează, împreună cu principiile internaționalis-

[9] K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 16, București, Edit. politică, 1963, p. 13–14.

mului socialist, „un tot unitar, dialectic, care nu pot fi considerate în mod separat și nici nu pot fi opuse unul altuia" [10]

România socialistă, care a cunoscut timp de secole în trecutul său gustul amar al jugului și exploatării străine, militează neabătut împotriva oricărei forme de știrbire a suveranității țării, fiind pe deplin solidară cu lupta popoarelor împotriva imperialismului, pentru cîștigarea și consolidarea independenței naționale, a dreptului lor la existență de sine stătătoare.

Internaționalismul și suveranitatea se întrepătrund, respectarea lor deopotrivă presupunîndu-se și condiționîndu-se reciproc. Unitatea indisolubilă dintre internaționalism și suveranitate, dintre lupta de eliberare socială și națională a clasei muncitoare determină unitatea dintre sentimentele sale internaționaliste, solidaritatea de clasă și sentimentele patriotice, care capătă un conținut nou, socialist. Patriotismul socialist al muncii și luptei pentru înflorirea și apărarea patriei proprii, pentru progresul ei economic, social-cultural nu contrazice cu nimic internaționalismul, ci constituie calea pentru a spori forța socialismului și puterea sa de influență în lume.

Există o anumită analogie, o anumită corespondență, desigur aproximativă*, care nu trebuie absolutizată, între principiile relațiilor dintre oameni într-o anumită societate și principiile promovate pe plan internațional între state. În termeni de analogie, Marx arăta că, „în opoziție cu vechea societate, cu mizeria ei economică și demența ei politică, se naște o societate nouă, al cărei principiu internațional va fi *pacea*, pentru că toate națiunile vor avea unul și același stăpîn — munca" [11]. Socialismul înfăptuiește astfel visul liberei asocieri a oamenilor și a națiunilor.

Diferiți autori au observat această analogie de principii democratice privind relațiile dintre membrii unei comunități naționale și între state pe plan internațional. „Raporturile dintre membrii unei coaliții — observa Lester B. Pearson — sînt analoge celor care există între cetățenii unei țări democratice" [12].

Edwin Glaser consemnează și el această analogie generală de principii: „Pe planul dreptului intern, al relațiilor dintre oameni, este îndeobște recunoscut că toți oamenii, bogați sau săraci, voinici sau infirmi, pitici sau uriași, sînt și trebuie să fie egali în fața legii, trebuie să se bucure de o deplină egalitate în drepturi. Pe planul dreptului internațional, al relațiilor dintre state, dintre popoare, oare soluția nu trebuie să fie identică ?

---

[10] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Edit. politică, 1970, p. 82.

* Această analogie este aproximativă, pentru că nu toate principiile democrației pot fi extrapolate pe plan extern, pe planul relațiilor dintre state sau partide, fără ca în acest domeniu ele să se transforme în contrarul lor. De exemplu, principiul majorității în luarea unor hotărîri ar însemna, în fapt, pe plan extern, încălcarea principiului egalității depline între state și impunerea unor asemenea hotărîri peste voința celor care nu sînt de acord cu ele și pot fi în minoritate. În acest caz, *consensul general* și *acordul fiecărui stat* în parte se impun ca o necesitate a unor relații internaționale cu adevărat democratice, pentru ca „nici o problemă în lume care interesează o națiune să nu poată fi rezolvată în spatele acestei națiuni fără ca această națiune să-și spună cuvîntul" (Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la înapoierea din călătoria în țările Africii*, în „Scînteia" nr. 9 111 din 7 aprilie 1972).

[11] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 17, București, Edit. politică, 1963, p. 7.

[12] Lester B. Pearson, *Politique mondiale et démocratie*, Paris, 1968, p. 58.

Nu este limpede că și aici diversitatea de fapt pretinde egalitatea în drepturi ?"[13].

Răspunsul socialismului și al democrației la aceste întrebări puse în lucrarea *Statele mici și mijlocii în relațiile internaționale* apărută recent este promovarea deplinei egalități în drepturi a tuturor statelor, mari sau mici, împotriva oricărei discriminări, a oricăror privilegii pentru unele state și dezavantajelor pentru altele. Principiile echității și dreptății sociale tind să se extindă astăzi, ca rezultat al eforturilor sistemului mondial socialist și ale forțelor progresiste, al impunerii de către popoare a respectării principiilor dreptului internațional, și în așezarea relațiilor dintre state și națiuni. Desigur, avem de-a face cu un proces care se desfășoară nu fără greutăți și piedici din partea cercurilor imperialiste, reacționare. Pentru că imperialismul, în lumina întregului său trecut de asuprire și de exploatare, a tendinței sale organice de dominare economică și politică a altor popoare, promovează inegalitatea în drepturi a statelor, politica de dominație, încalcă suveranitatea națională.

De aceea lupta pentru afirmarea deplină a principiilor dreptului internațional constituie o componentă a luptei generale antiimperialiste, o manifestare a democratismului și a internaționalismului politicii externe a țărilor socialiste. Internaționalismul are astfel și un sens mai larg, implicînd atît solidaritatea cu toate țările socialiste și lupta pentru unitatea lor, solidaritatea cu lupta partidelor comuniste și muncitorești, sprijinirea activă a popoarelor care luptă pentru scuturarea jugului colonial și consolidarea independenței lor naționale, cît și depunerea unor eforturi susținute și permanente pentru respectarea principiilor coexistenței pașnice, împotriva practicilor imperialiste de dictat și de amestec în treburile interne ale altor popoare. „Cînd vorbim de lupta împotriva imperialismului — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — noi înțelegem și solidaritatea cu Vietnamul, cu toate popoarele care luptă pentru dreptul de a fi stăpîne la ele acasă ; înțelegem și lupta pentru înfăptuirea unui climat de încredere și colaborare strînsă între țările din Balcani, care să facă ca această zonă să devină un factor de pace în Europa și să permită fiecărei țări balcanice să-și consacre forțele progresului și bunăstării poporului său"[14].

Raportarea vieții internaționale la problematica democrației se exprimă și în faptul că progresele realizate în democratizarea relațiilor dintre state depind direct de concepțiile și de pozițiile cercurilor conducătoare, de măsura în care popoarele impun modificări structurale în viața politică internă, în sensul unei democratizări reale a acesteia. Acest fapt are, desigur, repercusiuni favorabile și pe plan internațional, sporind influența popoarelor pe arena mondială. Această influență crește atunci cînd și politica externă, deciziile care se iau în acest domeniu sînt expresia năzuințelor maselor și rezultatul participării popoarelor la elaborarea politicii externe. Opinia publică mondială, voința popoarelor exercită un rol tot mai însemnat în politica internațională, în condamnarea

---

[13] Edwin Glaser, *Statele mici și mijlocii în relațiile internaționale*, București, Edit. politică, 1971, p. 96.

[14] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la întîlnirea cu activul de partid și de stat din municipiul Turnu-Severin și județul Mehedinți*, în „Scînteia" nr. 8 910 din 17 septembrie 1971, p. 3.

actelor agresive ale imperialismului, în susținerea luptei drepte a popoarelor pentru independență. Opinia publică mondială este în zilele noastre un important factor de pace în lume.

Așa cum pe plan intern succesul luptei revoluționare și democratice depinde de unitatea forțelor politice înaintate, progresiste, în frunte cu comuniștii, unitatea forțelor antiimperialiste se impune ca un imperativ al luptei pentru pace, securitate și colaborare internațională, pentru eliminarea politicii imperialiste de forță și de dictat în relațiile internaționale.

Ca țară socialistă, România reprezintă un detașament activ al frontului antiimperialist, acordînd permanent sprijinul său susținut mișcărilor de eliberare națională și fiind solidară cu popoarele care luptă împotriva politicii imperialiste de forță și de dictat, pentru apărarea și consolidarea independenței lor naționale, pentru pace și colaborare internațională. Recenta vizită a tovarășului Nicolae Ceaușescu în opt țări africane a exprimat încă o dată profunda solidaritate a partidului și a statului nostru cu popoarele care se înscriu în frontul larg de luptă împotriva imperialismului, colonialismului și neocolonialismului și pentru lichidarea tuturor practicilor sale.

Politica externă a partidului și statului nostru este deopotrivă, ca și cea internă, rodul gîndirii și activității colective a conducerii de partid și de stat, al consultării și al participării maselor la elaborarea principiilor ei, fiind o emanație a voinței și a năzuințelor de pace și de colaborare internațională ale poporului român. Această politică corespunde unor necesități obiective ; ea ține seama atît de interesele poporului nostru, cît și de cele ale comunității socialiste internaționale, de cauza colaborării tuturor forțelor antiimperialiste, din toate statele lumii, la lupta pentru pace și colaborare internațională. Politica externă a României este o politică profund democratică și populară, întrunind adeziunea unanimă a întregului nostru popor, exprimînd sentimentele sale nobile de prietenie și de respect față de toate popoarele lumii, grija și răspunderea față de cauza păcii și a bunei înțelegeri dintre state, pentru progresul umanității.

Avînd în vedere necesitățile participării conștiente a maselor la elaborarea și la înfăptuirea politicii externe, înțelegerea justă, marxist-leninistă, a fenomenelor internaționale contemporane, a noilor direcții de evoluție a relațiilor dintre state constituie un domeniu esențial al muncii politice-ideologice, de educare a omului nou, cu o înaltă conștiință revoluționară, în spiritul internaționalismului socialist. Este necesar, arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, „să ne ocupăm permanent și continuu de educarea poporului nostru în spiritul solidarității internaționaliste cu popoarele țărilor socialiste, cu mișcarea comunistă și muncitorească internațională, cu oamenii muncii de pretutindeni, cu mișcările de eliberare națională, cu toate forțele marelui front antiimperialist"[15]. De aceea partidul nostru consideră că poporul trebuie informat asupra întregii activități externe a statului, el trebuie să cunoască obligațiile care revin statului

[15] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste, 3 noiembrie 1971*, București, Edit. politică, 1971, p. 50.

nostru din tratatele politice și militare. Totodată, Marea Adunare Națională, organul suprem al puterii de stat, este cea care stabilește linia generală a politicii externe a României corespunzător sistemului constituțional de funcționare a democrației noastre socialiste. Declarația adoptată de sesiunea Marii Adunări Naționale din august 1968 stabilea în acest sens ca principiu democratic fundamental ca orice tratat care leagă România de alte țări să fie în mod obligatoriu aprobat de forul suprem al statului, ca toate îndatorirlle poporului nostru privind colaborarea și cooperarea militară cu celelalte țări, orice clauze privind staționarea de trupe pe teritoriul său să fie supuse hotărîrii parlamentului țării, organul democratic suprem de decizie al națiunii noastre socialiste. „Aceasta — se sublinia în declarație — este deosebit de necesar pentru a asigura ca toate angajamentele țării să fie emanația voinței supreme a poporului, a întregii națiuni, pentru ca poporul să poată acționa ca un tot unitar în vederea înfăptuirii lor". Poporul român dispune astfel de dreptul sacru de a hotărî asupra politicii sale externe, ca și asupra celei interne. Aceasta asigură un caracter profund democratic politicii externe a țării noastre și determină corespondența ei cu interesele fundamentale ale poporului, ale luptei generale pentru înfăptuirea idealurilor independenței și progresului, pentru triumful cauzei socialismului și păcii.

În felul acesta, democrația noastră socialistă acționează în cele mai diverse domenii ale activității politice atît în elaborarea și înfăptuirea politicii interne, cît și a celei externe. Ea acționează, am putea spune, generalizat, atît în domeniul statal cît și în cel obștesc, atît în cel politic, cît și cel economic și cultural, pătrunde prin toate verigile sistemului nostru social. Expresie a umanismului orînduirii noastre, principiile democratismului socialist își au reflexul într-o aplicare specifică și în domeniul politicii noastre externe, ceea ce evidențiază unitatea organică, de conținut și principii, a politicii interne și externe a partidului și a statului nostru.

CONSIDERAŢII METODOLOGICE CU PRIVIRE LA ANALIZA CONTRADICŢIILOR SOCIETĂŢII SOCIALISTE *

DE

A. GANCI

Abordarea problematicii contradicţiilor societăţii socialiste poartă cum este şi firesc, amprenta modului de înţelegere a *conceptului general de contradicţie*. Unele neajunsuri în tratarea acestei probleme îşi găsesc, poate, izvorul aici. Lenin atrăgea atenţia asupra unor astfel de deficienţe în fragmentul *În jurul problemei dialecticii*[1], arătînd că de multe ori tratarea problemei contradicţiei se face prin exemple : plus-minus, pozitiv-negativ etc., manieră proprie în special lucrărilor de popularizare, dar că analiza filozofică nu trebuie să se oprească aici. Consider, de asemenea, că în multe studii asupra acestei categorii centrale a dialecticii se plăteşte un oarecare tribut hegelianismului, dar şi unui mecanicism materialist. Toate acestea s-au concretizat mai ales într-o lipsă de rigoare semantică. Dialectica înseamnă interacţiune, dar nu amestec, şi ea nu exclude distincţiile. Uneori se pierde din vedere distincţia dintre *contradicţia ideii* (*concepte cu semnificaţii contradictorii*) şi *contradicţia lucrurilor*.

În concepţia hegeliană, *contradicţia ideii* implică o anumită tensiune internă a acesteia, în sensul că o idee se pune pe sine opunîndu-şi altul său cu care se compune, formînd o unitate în sinteză. Hegel surprinde magistral acest moment al dialecticii gîndirii. Această contradicţie *a* gîndirii (şi nu *în* gîndire) este tot atît de reală ca şi contradicţia lucrurilor (pentru unii filozofi, aceasta a fost mai reală sau singura reală !).

---

* Colectivul catedrei de filozofie de la Academia de învăţămînt social-politic „Ştefan Gheorghiu" a dezbătut în cîteva reuniuni din ianuarie-februarie 1972 probleme puse în lucrările Congresului al X-lea al P.C.R., în hotăriri ale Comitetului Central şi în expunerile tovarăşului Nicolae Ceauşescu privitoare la *existenţa, natura, acţiunea şi evoluţia contradicţiilor în societatea socialistă*. Discuţiile au fost deschise prin referatul susţinut de tovarăşul A. Ganci, intitulat *Consideraţii metodologice cu privire la analiza contradicţiilor societăţii socialiste*. Au participat la dezbateri tovarăşii C. Borgeanu, C. Popovici, I. Achim, V. Popescu, I. Savu, C. Vasile, M. Apostol, I. Popa, E. Matei şi P. Lucaciu, care au insistat asupra necesităţii unei cercetări creatoare, marxist-leniniste, a particularităţilor acţiunii legii unităţii şi luptei contrariilor în etapa actuală de dezvoltare a societăţii socialiste româneşti.

Publicăm, aici, referatul tovarăşului A. Ganci, revăzut şi completat de autor. — *Nota red.*

[1] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 296 şi urm.

Fiind contradicție a gîndirii, ea ființează în domeniul spiritului fără a acoperi tot acest domeniu, deaorece găsim contradicția și în trăiri, de exemplu, care includ momentul gnoseologic, dar nu se reduc la el. Trebuie să distingem între dialectica gîndirii și dialectica lucrurilor, căci toată dialectica ideii nu este toată dialectica lucrurilor. Dialectica gîndirii este mai săracă și, totodată, mai bogată decît aceea a lucrurilor. Mai săracă, deoarece ea nu cuprinde niciodată în sine toată dialectica lucrurilor ca cunoaștere deplină a acestora și, în acest sens, cunoașterea este fără sfîrșit; mai bogată, deoarece dialectica gîndirii nu este simplă repetare a celei a lucrurilor, avînd independență relativă: aici se creează idei și concepte noi care pot să nu aibă nici să nu capete corespondent în lumea onticului. De aici, particularizînd, nu toate contradicțiile din gîndire sînt reflectare a contradicțiilor din planul ontic. Contradicțiile ca idei despre contradicțiile onticului pot fi adevărate sau false, pe cîtă vreme contradicțiile onticului nu sînt nici adevărate, nici false : *ele sînt.* Același lucru se poate spune și despre contradicțiile procesului de gîndire ca proces real în care onticul, deci și contradicțiile sale, precum și ideile despre aceste contradicții, stările efective contradictorii etc., sînt gîndite. Pe de altă parte, trebuie distins între contradicțiile onticului și semnificațiile contradictorii ale lucrurilor sau conceptelor despre lucruri. Este vorba de asemenea exemple, simplu enunțate, ca cele criticate de Lenin : plus-minus, afirmație-negație, alb-negru etc. Asupra acestora logica formală aruncă lumină, precizînd sensul în care sînt contradicții. Ceea ce s-a numit metaforic răsturnare a dialecticii hegeliene de către Marx n-a fost simplă răsturnare, ci descoperire, sau, mai bine zis, valorificarea unei descoperiri[2]. Repunerea contradicției din idee în lucruri n-a fost un simplu gest pentru materialism, ci o afirmare viguroasă a acestuia.

Dacă contradicția există în lucruri, ea trebuie să fie ca atare nu numai pentru gîndire (ca semnificație a lucrurilor, ca abstracție a contradicției), ci și pentru lucruri, și prin aceasta trebuie să fie de aceeași natură cu lucrurile. Dacă se stabilește între lucruri, ea trebuie să fie raport, dar un raport în domeniul onticului, fiind deci un anumit tip de influențe, de acțiuni pe care lucrurile le exercită unele asupra altora.

Într-o primă aproximație am putea considera **contradicția** ca fiind *acel grup de acțiuni (influențe) pe care elementele unui sistem le exercită unul asupra altuia și prin care se opun reciproc afirmării celuilalt (sau unei anumite afirmări a celuilalt), determinînd în același timp în mod hotărîtor (dar nu absolut) devenirea elementelor respective și deci a sistemului.* O asemenea caracterizare fiind aproximativă, se cere precizată. Vom supune discuției cîteva asemenea precizări, care, completate etc., ar putea servi ca instrument metodologic în analiza contradicțiilor societății socialiste.

Vom sublinia, în primul rînd, faptul că *contradicțiile* nu sînt un raport simplu, o influență simplă, ci *un grup de* influențe care acționează în sensuri diferite și la niveluri *diferite.* În acest sens, *contradicția apare ca o structurare a acestor influențe, prezentîndu-se ca o rezultantă a acestora și care se individualizează prin aceea că, în diversitatea ei, contradicția apare ca unitate.*

---

[2] Vezi L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Edit. politică, 1970, p. 1—32.

Pentru exemplificare vom recurge la o abstractizare (și deci și la o simplificare) a contradicției. Spunem că, în general, contradicția se exercită între două elemente ale unui sistem. Dar, la rîndul lor, elementele sînt sisteme (le vom numi aici sisteme parțiale) și se comportă ca atare, deci ca întreg. Dacă la un nivel ele sînt diversitatea unității, la altul ele sînt unitatea diversității. Elementele unui sistem vor acționa deci unul asupra altuia în această dublă calitate. Așadar, vom avea contradicții ca rezultat al acțiunii unui element asupra celuilalt (și reciproc), în calitatea acestora în sisteme, și deci ca unitate, ca întreg, și contradicții care se stabilesc între elemente ale unui sistem parțial și elemente ale celuilalt sistem parțial. Contradicția care apare între elementele sistemului în calitatea lor de sisteme parțiale și deci de întregi ne apare ca rezultat al contradicțiilor ce se stabilesc la un nivel mai profund, dar, după cum vom vedea în continuare, nu numai ca rezultat al acestora.

Contradicția este o acțiune (influență), dar nu orice acțiune exercitată de un element asupra altuia este contradicție, ci numai *acea acțiune prin care un element se opune afirmării* celuilalt și invers*. De fapt nu este vorba de opoziție, de „împiedicare" a oricărei afirmări în genere, ci de o anumită afirmare concretă, de *această* sau *acea* afirmare sau de un anumit sens al afirmării unui element căruia i se opune influența exercitată de celălalt element. Elementul (sistemul parțial) care suportă acțiunea va răspunde la aceasta printr-o reacție de adecvare, de acomodare, care poate îmbrăca cel puțin două forme :

a) în primul rînd, elementul care suportă acțiunea perturbatoare (precizăm că orice contradicție este o acțiune perturbatoare, dar nu orice acțiune perturbatoare este o contradicție) își va modifica în mod corespunzător structura pentru a-și asigura stabilitatea în noile condiții create. Această restructurare-adecvare a elementului înseamnă de fapt realizarea uneia dintre posibilitățile sale ;

b) în al doilea rînd, elementul (sistemul parțial) va exercita o acțiune asupra partenerului său, prin care se opune acțiunii perturbatoare a acestuia. Este acum rîndul celuilalt element (sistem parțial) să adopte o reacție de răspuns, care îmbracă cel puțin formele amintite.

Trebuie subliniat că această „reacție de răspuns" nu este numai directă, nu se exercită totdeauna direct, nemijlocit și numai între cele două elemente. Realizarea concretă (prin „reacția de răspuns") a unei posibilități a elementului (sistemului parțial) conduce la anumite schimbări în relațiile acestuia cu ambianța. Dacă este greu de susținut că această formă este cea mai des întîlnită, nu vom risca dacă vom spune că este destul de frecventă.

Pe de altă parte, este de la sine înțeles că aceste acțiuni de opunere au loc concomitent, *contradicția fiind în acest sens un continuu și complex dinamism*. Ea însăși mișcare, *contradicția este în același timp izvorul mișcării sistemului respectiv*. Uneori, în literatura de specialitate întîlnim ideea conform căreia numai rezolvarea contradicției duce la mișcare. Această idee conține în sine pericolul unei exagerări în sensul relativismului, căci în acest caz contradicția ar trebui să se rezolve în fiecare moment, să nu

* Termenul „afirmare" nu este, poate, cel mai potrivit aici. L-am folosit pentru că n-am avut altul la îndemînă, deși cred că el poate fi găsit.

fie niciodată ea însăşi într-o relativă stabilitate. Pe de altă parte, dacă relativismul este depăşit, ar trebui să admitem că izvorul mişcării este numai în varianta sa discontinuă, el manifestîndu-se sub forma unor impulsuri discrete în timp. Or, acesta este numai un moment. Contradicţia este izvorul mişcării tot timpul. Termenul de „rezolvare" a contradicţiei nu este prea fericit, el neconţinînd în sine bogăţia necesară de semnificaţii capabile să exprime complexitatea acestui proces.

Dar, pînă vom „găsi cuvîntul ce exprimă adevărul", precizăm că acest moment important din istoria contradicţiei nu marchează un sfîrşit absolut al contradicţiei. Trebuie să avem în vedere prin „rezolvarea" contradicţiei cel puţin două modalităţi : pe de o parte, contradicţia „se rezolvă" pe sine în sinea sa, adică ea apare într-o multitudine de ipostaze fără a ieşi din sinea sa. Contradicţia, dintr-o ipostază a sa, trece în altă ipostază, dar păstrîndu-se în limitele aceleiaşi calităţi. Pe de altă parte, atunci cînd aceste limite sînt depăşite, cînd contradicţia iese din sinea sa, avem de-a face cu afirmarea radicală a altei calităţi.

În primul caz, vom spune că contradicţia „se rezolvă" pe sine prin realizarea diferitelor sale posibilităţi (sau poate că se petrece pe sine prin realizarea diferitelor posibilităţi, deoarece se însoţeşte în altă ipostază, un fel de petrecere în veşnică trecere către altceva-ul său).

Analiza concretă a fiecărei contradicţii evidenţiază o gamă extrem de largă şi de nuanţată de mişcări, de treceri către sine sau către altceva.

Putem spune că contradicţia conţine în sine în mod mijlocit posibilităţile sale. Contradicţia fiind întotdeauna concretă, adică un tip determinat de acţiuni ce se exercită între două elemente ale unui sistem, şi întrucît aceasta împinge la modificarea elementelor, deci la o anumită afirmare a acestora, raportul contradictoriu care se naşte între elemente în noua lor situaţie va îmbrăca şi el o anumită formă concretă, ceea ce însemnează realizarea unei anume posibilităţi a sa. Deci contradicţia s-a realizat într-o ipostază a sa prin afirmarea unei ipostaze a elementelor. Dar această afirmare a elementelor nu este numai rodul determinării de către contradicţie. În devenirea lor, ele au o independenţă relativă faţă de contradicţie, deoarece suportă şi exercită şi alte influenţe din partea şi către alte sisteme. Devenirea elementului (sistemului parţial) este rezultatul tuturor acestor interacţiuni. Faţă de contradicţie, celelalte elemente joacă un rol de condiţii în care se realizează o posibilitate sau alta a contradicţiei. Devenirea elementelor conduce la devenirea contradicţiei, care, la rîndul ei, determină devenirea ulterioară a elementelor. Deci şi acestea conţin în mod mijlocit posibilităţile lor. Contradicţia poate juca rol de condiţie pentru devenirea elementelor şi, prin aceasta, rol de proprie condiţie a sa.

Independenţa relativă a devenirii elementelor (sistemelor parţiale) pune în evidenţă şi faptul că raporturile dintre elemente nu sînt totdeauna contradicţie, dar pot trece în aceasta în funcţie de sensul devenirii elementelor, de situaţia reală a acestora. Este vorba aici despre dedublarea unicului în laturile sale contrare, proces a cărui importanţă este insistent subliniată de Lenin.

Deoarece elementele unui sistem se bucură de independenţă relativă, devenirea lor poate avea loc astfel încît funcţiile sistemelor parţiale să devină

polare. Pe de altă parte, acest proces se datorează și contradicțiilor care se stabilesc între elementele unui sistem parțial, precum și între elemente ale unui sistem parțial și elemente ale celuilalt sistem parțial. Pe măsură ce se realizează această polarizare, raporturile dintre elemente devin predominant contradicție. Odată afirmată ca determinantă, contradicția își exercită acțiunea ei asupra elementelor, acțiune din care pot rezulta două direcții principale.

a) Ea poate conduce la o polarizare tot mai pronunțată a funcțiilor elementelor, ceea ce înseamnă și o intensificare a contradicției, sau — într-un termen foarte uzitat — la adîncirea contradicției. Intensificarea presupune un aspect cantitativ, dar nu se reduce la acesta, fiind vorba și de alte aspecte tot atît de importante, cum ar fi, de exemplu, complicarea structurii contradicției sau, din contra, optimizarea acesteia, ceea ce corespunde aspectului calitativ al contradicției. Devenirea elementelor și a contradicției în cadrul aceleiași calități, care este, în fond, diversificare în unitate, va duce la un salt calitativ, la „rezolvarea" contradicției, care înseamnă depășirea calității și afirmarea alteia.

Repetăm : contradicția nu se sfîrșește aici în mod absolut, deoarece ea va fi prezentă în noua calitate ca trecut al acesteia, ca istorie care transpare în prezentul ei.

b) Ea poate duce la o devenire întru convergență a funcțiilor elementelor. Acest sens a fost numit în literatura de specialitate „stingerea" sau amortizarea contradicțiilor. Nu este vorba, credem, de o stingere sau amortizare în sensul rigid al cuvîntului, ci mai ales de un salt spre identitate care însă nu poate fi niciodată rotundă și împăcată în sinea sa. Din neliniștea identității se va naște contradicția viitoare într-o formă sau alta.

Din cele de mai sus putem trage concluzia că fiecare contradicție are o istorie proprie, cuprinde în sine tensiunea trecutului său și posibilitățile sale. Dar, dacă contradicția are o istorie, însemnează că ea nu este totdeauna un echilibru sub raportul influențelor exercitate de o parte și de alta. Echilibrul trebuie raportat la ceva. În raport cu sine, contradicția nu este niciodată echilibru, deoarece ea este o continuă punere și depășire a echilibrului. Dar, în raport cu ceva diferit de sine și care o înglobează, contradicția este un echilibru relativ atîta vreme cît se menține în cadrul unei calități determinate, cît este contradicția *acestei* calități determinate.

O problemă de mare importanță teoretică și practică este cea referitoare la *specificitatea* contradicției. În genere, aceasta rezultă din specificul sistemului în care ființează. În sensul cel mai general, *specificitatea contradicției este dată de conținutul și de modul ei de acțiune.* Contradicțiile societății, de exemplu, în sensul cel mai general, sînt acțiuni ale oamenilor într-o societate, acțiunile care au ca obiect societatea. Repetăm : este nevoie de o precizare a sferei acestora, deoarece toate contradicțiile de care omul are cunoștință intră, într-un fel sau altul, în sfera socialului. Ele se socializează prin procesul de umanizare a naturii, căci raportul obiect-subiect este, în genere, un raport social. De aceea *este inexact să spunem contradicții sociale.* Dacă restrîngem sfera doar la societate ca obiect al acțiunii umane, dar și ca mediu al acestei acțiuni, vom găsi că aici acțiunile pe care diferite elemente le exercită unele asupra altora sînt, în fond, acțiuni umane. *Contradicțiile societății sînt astfel contradicții ale praxisului, ale acțiunii restrînse la această sferă.* Contradicția devine cu atît mai com-

plicată, cu cît acțiunea omului, chiar dacă o restrîngem la exercitarea ei asupra societății, este împovărată de tot ceea ce este uman sau umanizat. Acțiunea omului poartă în sine întreaga istorie a acțiunii umane, indiferent dacă aceasta este îndreptată asupra naturii, asupra societății sau asupra lui însuși.

Contradicțiile societății sînt totdeauna contradicții concrete, căci acțiunea umană este totdeauna concretă. Așadar, cînd luăm ca exemplu de contradicție a societății pe aceea enunțată de Marx : contradicția dintre relațiile de producție și forțele de producție, nu trebuie să ne oprim aici și mai ales nu trebuie să-l părăsim pe Marx cînd o analizăm.

În forma enunțată ea este abstracția contradicției și nu contradicția însăși. Așa o considera și Marx, care, atunci cînd trece la analiza ei, analizează în mod concret diferite laturi ale producției capitaliste într-o anumită perioadă. Vom înțelege atunci de ce nu putem spune, fără a intra sub influența lui Hegel, că această contradicție se transpune pe plan social prin lupta dintre clase. Nu este nevoie ca această contradicție să se transpună în domeniul socialului, deoarece ea este aici și, întrucît este aici, este și în abstracție, deci în cunoaștere.

Contradicțiile societății, fiind contradicții ale acțiunii, conțin în ele toată bogăția modului de existență al oamenilor, înglobînd o gamă largă de momente gnoseologice, afective, axiologice, împreună cu toată bogăția de relații ce se stabilesc între acestea. Dintre ele, un loc important se acordă în mod justificat momentului gnoseologic, deoarece dă sens acțiunii umane. În acest sens, conceptul contradicției fuzionează cu contradicția însăși, devenind component al acesteia. *De profunzimea și de veridicitatea cunoașterii contradicției depinde eficiența acțiunii umane.*

Contradicția poate fi însă „trăită" fără să fie cunoscută, determinînd și în acest caz o atitudine a omului față de realitatea sa, care, la rîndul ei, devine temeiul acțiunii spontane a acestuia.

În *Sfînta familie* K. Marx și F. Engels insistă asupra bogăției de coordonate sub care se prezintă contradicțiile societății și relațiile sociale în general.

Ni se pare curios că, în multe studii marxiste închinate problemei contradicției, momentul psihologic și axiologic este eludat, în ciuda faptului că Marx și Engels critică orice tendință de absolutizare a unei coordonate sau a unui grup de coordonate ale contradicției. De exemplu Marx îl critică pe Proudhon pentru absolutizarea coordonatei axiologice. „Pentru d-l Proudhon — spune Marx — , orice categorie economică are două laturi : una bună, alta rea. El privește categoriile cum îi privește micul burghez pe oamenii mari ai istoriei. *Napoleon* este un om mare ; el a făcut mult bine, dar a făcut și mult rău.

Latura bună și *latura rea*, *avantajul* și *dezavantajul*, luate împreună, formează pentru d-l Proudhon *contradicția* proprie fiecărei categorii economice"[3]. Dar, dacă este o eroare modul de abordare proudhonist al problemei, este tot atît de eronată excluderea oricărei coordonate axiologice a contradicției. Problema contradicției nu se pune *numai* în termenii valorii, ci *și în* acești termeni. Acest moment cîștigă în amploare și în complexitate atunci cînd este vorba de contradicțiile societății.

[3] K. Marx, *Mizeria filozofiei*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 131.

Aceasta este specificitatea contradicției societății în sensul ei cel mai general, vizînd sistemul social în ansamblu. Specificitatea se diversifică în funcție de domeniul vieții sociale în care contradicția acționează. Ideea de sistem, care și-a dovedit deja fecunditatea în analiza contradicțiilor, permite ierarhizarea acestora și ne trimite la analiza concretă reclamată de metoda dialectică. Concretitatea contradicției fiind dată de elementele sistemului între care acționează, precum și de fondul general, de contextul, de ambianța sistemului, însemnează că trebuie să vorbim de *această* contradicție, *aici* și *acum*, sau de această ipostază a ei care s-a realizat aici și acum, în condițiile unei anumite etape a socialismului sau ale unei etape a capitalismului*. Dar contradicția nu este o acțiune singuratică, uitată între cei doi poli. Ea poartă povara condițiilor devenirii elementelor sistemului și a nașterii sale, iar din întîlnirea și din conlucrarea ei cu alte contradicții cîștigă modalități noi de manifestare. De aceea pentru analiza unei singure contradicții a societății nu este suficientă munca unui om, fiind necesară o activitate largă și multidisciplinară. Contradicția se dezvăluie în toată amploarea sa prin dezvăluirea diferitelor ei fațete. Iată, spre exemplu, contradicția dintre muncitori și țărani în actuala etapă de făurire a socialismului în țara noastră. Mai întîi problema se pune dacă este sau nu o contradicție, ceea ce însemnează descifrarea modalității în care fiecare dintre aceste clase se opune afirmării celeilalte. Și, cum orice cercetare vizează o finalitate practică, esențial este să descoperim care sînt posibilitățile cele mai probabile ale devenirii ei și, mai ales, în ce condiții se poate realiza o posibilitate sau alta pentru ca, modificînd condițiile, să orientăm procesul spre realizarea acelei posibilități care concordă în cea mai mare măsură cu scopul acțiunii noastre.

Contradicțiile dintre clase vizează, în genere, anumite interese, deși nu se reduc numai la acestea. Cercetarea contradicției dintre muncitori și țărani ne împinge în primul rînd spre sfera economicului și spre istoria ei. Aici este necesară, bineînțeles, o analiză detaliată efectuată de specialiști. Ne aventurăm spre o schiță foarte generală și aproximativă a acestei chestiuni, deși sîntem conștienți de neajunsurile unei asemenea întreprinderi.

După cucerirea puterii, în fața Partidului Comunist Român stătea sarcina de a făuri o economie modernă care să asigure creșterea continuă a nivelului de trai al oamenilor, satisfacerea necesităților materiale și spirituale din ce în ce mai complexe și mai rafinate. Analizînd condițiile concrete din România, P.C.R. a optat pentru făurirea unei industrii puternice. Pentru aceasta erau necesare mari investiții. Venitul național provenea însă în cea mai mare parte din agricultură, dar investițiile nu se orientau preponderent către agricultură, ci către industrie. Așa că nu este o exagerare dacă spunem că industrializarea socialistă a țării s-a făcut în mare măsură (cel puțin într-o primă perioadă) prin contribuția agriculturii. Ritmul de dezvoltare a agriculturii rămînea astfel în urmă față de industrie.

Pe de altă parte, a fost necesară o anumită politică de prețuri menită să ducă la stimularea produselor industriale, iar pentru stimularea muncii

---

* Ideea privitoare la contradicțiile specifice unei etape a socialismului ne-a fost sugerată de prof. dr. C. Borgeanu. Domnia-sa a făcut o expunere amănunțită asupra acestei probleme în cadrul discuțiilor purtate în catedră.

în industrie s-a desfășurat o activitate pe multiple planuri dintre care amintim două. În primul rînd, în industrie au fost stabilite salarii stimulatorii, care să permită obținerea unor venituri mai mari decît din munca în agricultură. Această situație a determinat migrarea forței de muncă din agricultură în industrie, înainte ca mecanizarea agriculturii s-o poată înlocui în mod eficient. Trebuie subliniat că spre industrie au fost orientați în special tinerii și bărbații. Salariile stimulatorii au fost însoțite de o prezentare elogioasă a muncii în industrie. Insuficient controlată și completată de veniturile stimulatorii ale celor ce lucrau în industrie în comparație cu cei din agricultură, s-a ajuns la o atitudine de subapreciere a muncii agricole, mai ales în rîndul unei părți a tinerilor. Dezvoltarea impetuoasă a industriei a fost însoțită de afirmarea tot mai viguroasă a clasei muncitoare. Creșterea ei numerică, precum și dezvoltarea unor ramuri industriale care au ca materie primă produse agricole, impuneau orientarea către centrele industriale, către așezările urbane în genere, a unor cantități tot mai mari de produse agricole, procurate în special prin intermediul unor forme reglementate de stat la prețuri sub valoarea produsului. Toate acestea s-au repercutat asupra modului de viață al țăranilor care au căutat să-și completeze într-un fel sau altul veniturile. Membri ai familiei țărănești, în special bărbații, au început să se angajeze la lucrări de construcții, exploatări forestiere (în special la munte), lăsînd munca cîmpului în mare măsură în seama femeilor și bătrînilor. Pe de altă parte, țăranii tind să-și desfacă produsele pe piața liberă la prețuri mai mari decît cele oficiale, ceea ce deseori stîrnește nemulțumirea spontană a muncitorilor care se aprovizionează de aici. De fapt același lucru se întîmplă și cu țăranii care pentru a-și procura unele unelte sau obiecte de uz casnic sînt nevoiți să-și dea echivalentul muncii lor pe mai multe zile, mai ales dacă avem în vedere că veniturile pentru o zi de muncă erau destul de reduse în unele C.A.P.-uri.

De aici s-ar putea trage concluzia că în anii socialismului situația țărănimii ar fi rămas aceeași. În realitate binefacerile civilizației se instalează tot mai insistent în toate formele vieții țărănești (electrificare, case noi moderne, mijloace de cultură). Este vorba numai de faptul că într-o anumită perioadă ritmul de dezvoltare a agriculturii și propășirea țăranului au fost mai lente decît ritmurile industriei și ale afirmării clasei muncitoare.

Trebuie să subliniem că această contradicție se exercită mijlocit prin intermediul unor organisme și instituții însărcinate cu transpunerea în viață a acestei politici economice. Acestea dețin, practic, în mîna lor principalele pîrghii de coordonare a acțiunii sociale, ceea ce face ca principalele contradicții ale societății să-și dea întîlnire aici. Față de aceste solicitări, instituțiile și organismele amintite reacționează într-un fel sau altul pentru adaptarea la situație. În linii mari, „adaptarea" s-a realizat prin perfecționarea continuă a activității de conducere, de exemplu în sensul întemeierii științifice și al nuanțării deciziilor etc.; s-a înregistrat și cealaltă situație cînd incapacitatea conducerii optime a acțiunii sociale, la care se adaugă intervenția unor factori de ordin psihologic etc. a dus la o sclerozare a acestora în diferite forme și structuri, la atașament față de anumite structuri, la conducerea „prin dictat" care este cea mai comodă. Într-un cuvînt, acestea degenerează sau au tendințe să degenereze în

birocrație. Acest mod de adaptare mistificată a instituțiilor și organizațiilor sociale amintite frînează în special ritmul devenirii diferitelor sisteme ale societății, dar în același timp și tocmai datorită acestui fapt, duce la perfecționarea lor, sau la înlăturarea lor violentă atunci cînd s-au consolidat destul de bine în ipostaza lor alienată, de scopuri în sine. În exemplul nostru, contradicția dintre muncitori și țărani se manifestă ca o opoziție a acestora și în special a țăranilor față de o asemenea politică economică. Pe de altă parte, diferența de ritmuri de dezvoltare dintre agricultură și industrie face ca prima să nu mai poată face față solicitărilor din partea industriei și a orașului în general. Ultimele hotărîri ale P.C.R. privitoare la modernizarea agriculturii, la orientarea unor fonduri de investiții tot mai mari spre agricultură, destinate în special mecanizării și modernizării acesteia, sînt determinate tocmai de această necesitate. Pe de altă parte, în condițiile actuale situația economică este alta, ea permițînd o dezvoltare rapidă a agriculturii concomitent cu dezvoltarea în ritm susținut a industriei. Această contradicție sumar schițată se împletește strîns cu altele, de exemplu, cu aceea dintre oraș și sat. „Rezolvarea" lor cere o temeinică analiză științifică din partea specialiștilor din diverse domenii : economie, psihologie socială, sociologie etc. Aceasta cu atît mai mult cu cît, de pildă, problema lichidării opoziției dintre oraș și sat nu se mai pune ca în vremea lui Marx și Engels. Urbanizarea satului este o soluție generală, dar problema este : ce tip de urbanizare ?, căci este știut că binefacerile urbanismului se răzbună undeva. De exemplu în condițiile civilizației contemporane locuințele gigant își etalează tot mai insistent dezavantajele. Orientarea către locuințe unifamiliale, în care nu este exclusă, ba din contră, pătrunderea binefacerilor civilizației, pare a fi soluția impusă de modul de viață modern. Studierea experienței țărilor dezvoltate ne poate fi, în acest sens, de un real folos, dar hotărîtoare este analiza concretă, atentă, a *satului românesc* a cărui propășire o urmărim.

Analiza concretă și multilaterală a contradicțiilor societății noastre se impune cu atît mai mult cu cît socialismul este prima orînduire care-și propune să rezolve problemele pentru binele omului, căci în socialism omul este punct de plecare și scop final al acțiunii sociale ; el este și trebuie să fie scop, iar mijloc numai întru împlinirea sa.

UNITATEA ȘI LUPTA CONTRARIILOR – IZVORUL DEZVOLTĂRII SOCIETĂȚII NOASTRE SOCIALISTE

DE

SIMION PUNI

I

Elaborînd materialismul dialectic și istoric, concepția despre lume a clasei muncitoare, clasicii marxism-leninismului au demonstrat în mod științific că izvorul dezvoltării societății pe toate treptele și în toate sferele vieții sociale îl reprezintă *unitatea și lupta contrariilor*, lege generală a progresului istoric, esență a dialecticii obiective. Forma specifică de manifestare a legii generale a unității și luptei contrariilor în societate o constituie contradicțiile sociale, expresie a automișcării diverselor laturi și elemente ale vieți sociale în interacțiunea, întrepătrunderea și condiționarea lor reciprocă. *Contradicțiile sociale au un caracter concret-istoric*, conținutul lor fiind determinat de o anumită etapă de dezvoltare a societății, de caracterul relațiilor de producție. În funcție de caracterul relațiilor de producție și de etapa istorică dată, distingem *două tipuri de contradicții sociale* : *antagoniste* și *neantagoniste*. Primul tip de contradicții, antagoniste, sînt specifice formațiunilor presocialiste, întemeiate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție și pe antagonismul social. În acest caz, contradicția reprezintă laturi contrare, calități radical opuse și se caracterizează prin polaritate și excludere reciprocă, ceea ce determină ca procesul negării, specific mișcării și rezolvării antagonismului social, să constea în lichidarea deplină și radicală, în distrugerea laturii sale perimate. Al doilea tip de contradicții, neantagoniste, este propriu orînduirii socialiste și reprezintă laturi contrare, esențial deosebite, dar cu importante proprietăți comune, care formează esența unității dintre aceste laturi, iar procesul negării, specific mișcării și rezolvării contradicției, constă în transformarea treptată a laturii depășite a contradicției, a vechii calități, într-o calitate de aceeași esență ca și a laturii înaintate a fenomenelor. Făcînd această delimitare precizăm că atît în formațiunile presocialiste cît și în orînduirea socialistă pot să se manifeste ambele tipuri de contradicții.

În sfîrșit, mai trebuie subliniat că, indiferent de conținutul lor, de forma de manifestare a unității și a contrarietății, în mișcarea și dezvoltarea fenomenelor sociale unitatea laturilor este *relativă*, vremelnică și trecătoare,

Rev. Filoz., **19**, 5, p. 589–599, București, 1972.

iar contrarietatea lor (lupta contrariilor) *este absolută*, are *rolul hotărîtor*. Subliniind acest lucru, nu trebuie să pierdem din vedere că rolul de izvor al dezvoltării revine contradicției sociale *în ansamblul ei*, în *totalitatea ei* și nu uneia din laturi [1].

După cum este cunoscut, în literatura de specialitate și-a găsit loc multă vreme un punct de vedere greșit, nedialectic, potrivit căruia în societatea socialistă nu s-ar justifica denumirea laturilor contradicțiilor cu termenul de „contrarii", considerîndu-se mai just să se folosească acest termen numai pentru desemnarea unui anumit stadiu în ascuțirea contradicțiilor. Pe această bază s-a ajuns la concepția eronată de supraestimare a momentului „unității" în legea unității și luptei contrariilor. Or, momentul unității în legea unității și luptei contrariilor nu poate însemna nicidecum concordanța, împăcarea lor. Atît în societatea capitalistă, cît și în cea socialistă, contradicțiile nu pot fi împăcate, ci trebuie să fie învinse, rezolvate (indiferent dacă este vorba de contradicții antagoniste sau neantagoniste). Societatea socialistă, ca și toate formațiunile social-economice precedente, se dezvoltă prin contradicții, prin descoperirea și prin rezolvarea lor. Fiecare proces și fenomen social în parte, ca și procesul social-istoric în totalitatea sa, se înfățișează și în socialism *ca o unitate dialectică a diversității, ca o unitate dedublată în laturi și tendințe „contrare"* tocmai prin această diversitate și deosebire a lor. Pe de altă parte, nu trebuie pierdut din vedere nici faptul că, în cadrul unității și luptei contrariilor, atît momentul „luptei", cît și cel al „unității" îndeplinesc o funcție motrice în dezvoltarea societății. Din acest punct de vedere, ni se pare tot atît de greșită și de unilaterală și părerea potrivit căreia în societatea socialistă rolul de motor în dezvoltarea societății revine numai „luptei contrariilor".

Prin urmare, *și în societatea socialistă izvorul dezvoltării îl constituie unitatea și lupta contrariilor*. Dar între societatea socialistă și celelalte formațiuni anterioare există o deosebire fundamentală, *calitativă*. Această deosebire constă în aceea că în sînul societății socialiste nu mai există clase antagoniste, vrăjmașe, clasele exploatatoare au fost lichidate, iar muncitorii, țăranii și intelectualii care alcătuiesc societatea socialistă trăiesc și lucrează în colaborare. Relațiile dintre grupurile sociale ale societății socialiste se caracterizează prin *comunitatea intereselor lor fundamentale*, prin *unitatea lor social-politică și ideologică*, bazată pe proprietatea socială asupra mijloacelor de producție. Ca urmare, spre deosebire de formațiunile care se dezvoltă pe linia *accentuării și ascuțirii permanente a contradicțiilor lor interne* pînă la transformarea revoluționară a relațiilor social-economice respective și la înlocuirea lor cu altele, formațiunea socialistă se dezvoltă pe linia *creșterii și întăririi unității interne, a concordanței reciproce dintre diferitele laturi și sfere ale vieții sociale*, pe linia *apropierii deosebirilor*, astfel încît diferite laturi perechi ale procesului social, evoluează și se dezvoltă ascendent, unitar, concordant. Datorită inexistenței forțelor sociale antagoniste, datorită unității social-politice și ideologice a poporului în societatea socialistă, transformările calitative, salturile revoluționare se înfăptuiesc *treptat*, pe calea perfecționării relațiilor de producție

[1] Vezi Radu Florian, *Unele probleme privind esența dialecticii dezvoltării sociale*, în „Revista de filozofie", 1964, nr. 5.

în concordanţă cu dezvoltarea forţelor de producţie, pe calea perfecţionării relaţiilor politice, juridice şi ideologice în concordanţă cu schimbările bazei. Tocmai această particularitate a societăţii socialiste a imprimat un *caracter specific* manifestării în socialism a legii dialecticii potrivit căreia dezvoltarea implică unitatea şi lupta contrariilor. Aceeaşi caracteristică este specifică şi acţiunii tuturor celorlalte legi ale dialecticii, astfel încît putem vorbi despre caracterul specific al dezvoltării dialectice în condiţiile socialismului şi comunismului, despre îmbogăţirea continuă a legilor şi categoriilor dialectice pe baza experienţei unui nou tip de dezvoltare socială.

Mai trebuie subliniat şi faptul că spre deosebire de orînduirea capitalistă, unde legile obiective ale dezvoltării sociale, inclusiv legea unităţii şi luptei contrariilor, acţionează prin efectele distructive ale mecanismelor spontane, în condiţiile socialismului apare pentru prima dată în istorie posibilitatea cunoaşterii şi folosirii lor conştiente, a organizării raţionale a activităţii sociale în conformitate cu interesele generale ale societăţii. Organizatorul şi conducătorul acestui proces de conştientizare a acţiunii sociale este partidul marxist-leninist, care, în calitatea sa de exponent al concepţiei celei mai avansate despre lume şi viaţă şi ca forţa socială cea mai revoluţionară, îndeplineşte rolul de promotor consecvent al noului. Avînd această misiune, el trebuie să fie în stare să sesizeze la timp contradicţiile care apar în sînul societăţii, să elaboreze soluţiile cele mai potrivite şi să înlăture cu hotărîre tot ceea ce este vechi şi perimat în viaţa socială, tot ceea ce nu mai corespunde noilor condiţii sociale şi ţine în loc mersul înainte pe calea progresului. Subliniind acest lucru, tovarăşul Nicolae Ceauşescu arăta : „Pornind de la teza marxistă că făurirea socialismului este rodul activităţii conştiente, datoria partidului este de a studia şi înţelege la timp toate contradicţiile ce se manifestă în societate, de a acţiona cu hotărîre pentru eliminarea fenomenelor negative din viaţa socială. Totodată, partidul trebuie să studieze şi să înţeleagă tendinţele şi fenomenele noi, să creeze condiţii politice, economice, organizatorice necesare promovării noului, astfel ca legile dialectice să se manifeste nu stihinic, ci în mod organizat pe baza unei activităţi conştiente. În aceasta se exprimă pînă la urmă rolul conducător şi organizator al partidului în societatea socialistă" [2].

II

În lumina considerentelor formulate mai sus vom încerca în cele ce urmează să desprindem unele aspecte concrete ale acţiunii legii generale a unităţii şi luptei contrariilor în perioada revoluţiei şi construcţiei socialiste şi cu deosebire în etapa actuală de dezvoltare a societăţii noastre.

După cum este cunoscut, în procesul revoluţiei şi construcţiei socialiste în ţara noastră au fost lichidate puternice contradicţii sociale : în primul rînd, contradicţia fundamentală a perioadei de trecere de la capitalism la socialism : contradicţia antagonistă capitalism-socialism şi, legat de aceasta, contradicţia dintre burghezie şi clasa muncitoare, rezolvîndu-se astfel problema luptei „care pe care" în favoarea socialismului

[2] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 904.

şi creîndu-se premisele necesare victoriei depline a socialismului; în al doilea rînd, contradicţia neantagonistă dintre sectorul socialist şi mica producţie de mărfuri şi, legat de aceasta, contradicţia socială dintre clasa muncitoare şi ţărănime, rezolvată în procesul cooperativizării agriculturii, ceea ce a dus la generalizarea relaţiilor de producţie socialiste în întreaga economie, la victoria deplină şi definitivă a socialismului în România [3].

Prin făurirea economiei socialiste unitare s-a realizat concordanţa fundamentală dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie: proprietatea asupra mijloacelor de producţie, producţia şi repartiţia dobîndind un caracter social. A fost lichidată astfel contradicţia antagonistă dintre caracterul social al producţiei şi forma privată de însuşire. Pe baza proprietăţii sociale s-a înfăptuit unirea factorilor umani şi a celor materiali ai producţiei, s-au creat noi relaţii reciproce între oameni în procesul de producţie, în domeniul repartiţiei şi al schimbului, relaţii bazate pe colaborarea tovărăşească şi pe ajutorul reciproc al oamenilor muncii liberi de exploatare; a apărut şi s-a dezvoltat comunitatea de interese fundamentale ale tuturor claselor şi categoriilor sociale, puternică forţă motrice a dezvoltării sociale. Prin aceasta s-a pus capăt şi a fost lichidată contradicţia antagonistă dintre individ şi societate, dintre interesele individuale şi cele sociale, punîndu-se bazele obiective ale îmbinării armonioase a intereselor personale cu cele generale şi obşteşti.

Transformările revoluţionare înfăptuite în baza economică şi în structura socială a ţării, lichidarea claselor exploatatoare şi dezvoltarea forţelor sociale caracteristice societăţii socialiste (a clasei muncitoare, ţărănimii cooperatiste, intelectualităţii) au dus la rezolvarea antagonismelor de clasă şi au pus bazele făuririi şi dezvoltării unităţii social-politice a societăţii.

În procesul revoluţiei şi construcţiei socialiste s-au schimbat radical relaţiile dintre oraş şi sat, dintre industrie şi agricultură, dintre clasa muncitoare şi ţărănime. În locul vechii opoziţii bazate pe asuprirea şi pe exploatarea maselor ţărăneşti de către burghezie şi moşierime, pe menţinerea satului în înapoiere şi incultură, revoluţia socialistă a creat noi forme de legătură între oraş şi sat, bazate pe relaţii de prietenie, colaborare şi ajutor reciproc; s-a dezvoltat şi s-a consolidat alianţa dintre clasa muncitoare şi ţărănimea cooperatistă.

Modificările înnoitoare survenite în conţinutul şi formele diviziunii muncii şi profunda revoluţie culturală înfăptuită de către statul socialist au dus la înlăturarea opoziţiei seculare dintre munca fizică şi cea intelectuală, fiind înlăturată astfel ruptura secular dintre oamenii muncii fizice şi cei ai muncii intelectuale.

Revoluţia săvîrşită în suprastructura societăţii: răsturnarea dominaţiei politice a burgheziei şi a moşierimii şi instaurarea puterii oamenilor muncii, lichidarea vechiului aparat de stat şi făurirea unuia nou, popular, transformarea vechilor instituţii politice şi juridice şi crearea altora noi, socialiste, au dus, pe de o parte, la înlăturarea contradicţiei dintre bază

[3] Vezi şi Mihail Cernea, *Despre dialectica construirii socialismului*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1964.

şi suprastructură şi, pe de altă parte, la lichidarea contradicţiei dintre vechea suprastructură politică şi juridică burghezo-moşierească şi masele largi populare.

În acest proces istoric şi pe temelia acestei transformări revoluţionare în baza economică şi structura socială a ţării, în suprastructura politică şi ideologică, s-a format unitatea socialistă a societăţii româneşti, puternică forţă motrice a progresului social [4].

III

Victoria deplină a socialismului în România, făurirea economiei socialiste unitare şi, pe această bază, închegarea unităţii moral-politice a întregului popor, realizarea unor concordanţe superioare între diferitele laturi şi sfere ale vieţii sociale nu înseamnă că în societatea noastră socialistă nu se mai manifestă contradicţii[5]. „Viaţa — sublinia secretarul general al partidului la plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971 — a demonstrat nu o dată că şi în condiţiile socialismului există şi se dezvoltă contradicţii, că — dacă nu sînt sesizate şi înţelese la timp şi nu se acţionează în mod conştient pentru depăşirea lor — ele pot deveni antagoniste, pot duce chiar la ciocniri"[6]. Aceste contradicţii se manifestă sub forma unor neconcordanţe parţiale, relative sau sub forma rămînerii în urmă a unor componente ale acestor laturi, fără a avea un caracter general, fără a afecta esenţa modului de producţie socialist. Dintre aceste forme menţionăm pe acelea care apar sau pot să apară între nivelul şi ritmul de dezvoltare a diferitelor ramuri de producţie, între componentele forţelor de producţie (şi anume între complexitatea crescîndă a obiectelor muncii, nivelul tehnic al uneltelor de producţie, al utilajelor şi agregatelor, gradul de calificare al forţei de muncă şi nivelul productivităţii muncii), între nivelul forţelor de producţie şi unele laturi ale relaţiilor de producţie sau între gradul de dezvoltare a bazei economice şi unele elemente ale suprastructurii societăţii.

Conducînd masele largi populare în lupta pentru construirea socialismului şi comunismului, partidul marxist-leninist studiază, descoperă şi analizează contradicţiile apărute, alege momentul potrivit pentru rezolvarea lor, pune în mişcare forţele motrice ale societăţii socialiste în vederea rezolvării lor, asigurînd astfel mersul ascendent al societăţii.

Care sînt *principalele contradicţii ale etapei actuale de dezvoltare a societăţii noastre* şi *cum acţionează partidul nostru comunist în vederea rezolvării lor*?

Pentru a da un răspuns adecvat acestei întrebări, trebuie pornit, firesc, de la realităţile concrete ale ţării noastre, de la unele particularităţi ale evoluţiei societăţii româneşti.

După cum este cunoscut, una dintre moştenirile cele mai grele şi mai dureroase ale trecutului a fost gradul scăzut de dezvoltare a forţelor de producţie în ansamblul economiei, inegala repartiţie a forţelor de pro-

---

[4] Vezi Simion Puni, *Unitatea socialistă a poporului român*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1968.

[5] Încă V. I. Lenin atrăgea atenţia că o concordanţă perfectă, absolută „n-are să existe niciodată, că ea nu poate să existe nici în dezvoltarea naturii şi nici în aceea a societăţii" (V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 36, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 325).

[6] *Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român. 3—5 noiembrie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 38.

ducție pe teritoriul țării, înapoierea economică, socială și culturală a satului, fenomene care, deși în bună măsură au fost lichidate în procesul revoluției și construcției socialiste, continuă și în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre să genereze, într-o formă sau alta, diverse contradicții economice și sociale [7].

Ne vom referi în primul rînd la decalajul dintre sat și oraș, care, după părerea noastră, constituie în prezent, alături de deosebirea dintre cele două forme ale proprietății socialiste, de stat și cooperatistă, baza obiectivă a existenței unor contradicții de interese între clasa muncitoare și țărănime. Aceste contradicții se manifestă în principal în domeniul schimbului socialist de activități între industrie și agricultură, între oraș și sat. Este vorba de raportul dintre prețurile produselor agricole și industriale, de decalajul care există între acestea ca urmare a deosebirilor dintre cele două tipuri și forme de proprietate socialiste, precum și datorită unor rațiuni economice legate de necesitatea asigurării unor surse de acumulare. Pentru ca aceste contradicții să nu se adîncească, să nu devină antagoniste și să nu ducă la ciocniri, este necesară, așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, o politică justă de prețuri prin acțiunea conștientă a statului socialist; de asemenea se impun în continuare eforturi pentru a ridica nivelul satelor, pentru a apropia condițiile de viață de la sate de cele existente la orașe [8].

Firește, înlăturarea deosebirilor esențiale dintre oraș și sat, dintre muncitori și țărani reprezintă un proces anevoios și de lungă durată care străbate o întreagă epocă: perioada de trecere de la capitalism la socialism, extinzîndu-se pînă tîrziu în faza superioară de dezvoltare a societății comuniste. Înfăptuirea acestui proces presupune *extinderea și modernizarea bazei tehnice-materiale a socialismului în agricultură, mecanizarea complexă și multilaterală a producției agricole, folosirea pe scară largă a metodelor agrozootehnice intensive, apropierea treptată a agriculturii de nivelul industriei în ceea ce privește înzestrarea tehnicii și organizarea producției, transformarea muncii din agricultură într-o variantă a muncii industriale, înfăptuirea unui vast program de urbanizare în sensul ridicării gradului de civilizație și de cultură de la sate la nivelul celor de la orașe*, obiective care, încă în această etapă de dezvoltare a societății noastre, își vor găsi o anumită realizare.

Un alt grup de contradicții existente în etapa actuală de evoluție a României sînt generate de deosebirile esențiale dintre munca fizică și munca intelectuală. Aceste deosebiri privesc: repartizarea funcțiilor muncii fizice și intelectuale între diferite clase și categorii sociale; locul și rolul lor în organizarea producției materiale, a vieții sociale în general; condițiile materiale și culturale diferite ale claselor și categoriilor sociale; nivelul diferit de pregătire profesional-tehnică și cultural-științifică a acestora și, ca urmare a acestor deosebiri, o anumită inegalitate în ceea ce privește partea ce li se cuvine din venitul național al societății. De unde rezultă și anumite contradicții în cadrul diferitelor categorii de interese specifice claselor și categoriilor sociale existente în prezent.

---

[7] Vezi în această problemă și Ion Șerbănescu, *Contradicțiile și rolul lor în dinamica dezvoltării societății socialiste*, în „Lupta de clasă", 1972, nr. 1.

[8] Vezi *Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român. 3—5 noiembrie 1971*, p. 39.

Cu tot procesul de diminuare a deosebirilor esențiale dintre diferite categorii sociale, a apropierii dintre munca fizică și cea intelectuală, a eliminării treptate a muncilor necalificate și a celor grele, actualul stadiu de dezvoltare a forțelor de producție, a economiei în general, impune ca, alături de domenii de activități în care funcțiile intelectuale sînt covîrșitor preponderente — cea a inginerilor, tehnicienilor etc. — sau în care el începe să predomine tot mai mult, cum sînt, de pildă, profesiunile de înaltă calificare, de reglor etc., să se mențină încă larg răspîndite o serie de activități care implică cu precădere un volum de muncă cu calificare redusă, cum este cazul muncii manuale în cîteva ramuri și subramuri ale economiei (agricultură, construcții, exploatarea lemnului sau a unor zăcăminte naturale, deservirea populației etc.).

Procesul înlăturării deosebirilor esențiale dintre munca fizică și munca intelectuală este un proces complex și de lungă durată, care se realizează treptat în tot cursul etapei de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și cu deosebire în perioada construcției societății comuniste. El presupune *schimbarea caracterului diviziunii sociale și profesionale a muncii, eliminarea treptată a muncilor necalificate, precum și a celor grele cu un volum mare de muncă, apropierea dintre munca fizică și cea intelectuală, îmbinarea muncii fizice cu munca intelectuală, creșterea ponderii muncii intelectuale pe ansamblul muncii sociale.*

Făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, care presupune extinderea și modernizarea bazei tehnice-materiale, aplicarea pe scară largă a științei și tehnicii contemporane, perfecționarea relațiilor sociale, creșterea bunăstării materiale și culturale a întregului popor, dezvoltarea multilaterală a personalității umane, va prezenta, fără îndoială, un pas hotărîtor pe calea înlăturării deosebirilor esențiale dintre munca fizică și munca intelectuală și, implicit, a contradicțiilor ce rezultă din aceste deosebiri.

În afara acestor deosebiri și contradicții care își au în bună măsură originea în particularitățile evoluției societății românești de-a lungul veacurilor, în etapa actuală de dezvoltare a țării noastre apar și se manifestă un șir de contradicții specifice societății socialiste în general.

Este vorba în primul rînd de contradicția care poate să apară în anumite perioade între nivelul forțelor de producție și unele laturi ale relațiilor de producție socialiste (formele organizării producției și muncii, schimbul socialist de activități, repartiția socialistă a muncii etc.), ca urmare a tendinței pe care o manifestă acestea de a rămîne în urma forțelor de producție.

După cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al X-lea al partidului, realizarea concordanței fundamentale dintre forțele de producție și relațiile de producție nu înseamnă că prin aceasta s-a asigurat funcționarea perfectă a noului organism social. Relațiile de producție nu urmează în mod automat forțele de producție, ci numai prin activitatea conștientă a oamenilor, iar ca urmare a modificărilor rapide care au loc în baza tehnică-materială pot apărea anumite contradicții între forțele de producție și relațiile de producție. Este ceea ce s-a întîmplat și în societatea noastră. De aceea Partidul Comunist Român privește perfecționarea relațiilor de producție ca un proces continuu, permanent și în același timp

atotcuprinzător, vizînd toate laturile şi elementele componente ale relaţiilor de producţie : relaţiile de proprietate, care determină esenţa şi conţinutul întregului complex de raporturi derivate ; relaţiile de schimb şi de cooperare ce se statornicesc în funcţie de diviziunea economică şi socială a muncii, de structura economiei şi de organizarea socială a producţiei ; raporturile dintre clase şi categoriile sociale, dintre producători şi unităţile de producţie, dintre producători şi societate în ansamblu ; relaţiile de repartiţie şi de consum ; raporturile derivate din sistemul de organizare, conducere şi planificare a producţiei.

Răspunzînd acestor cerinţe, Conferinţa naţională din decembrie 1967 şi Congresul al X-lea al P.C.R. au adoptat şi este în curs de aplicare un vast program de măsuri, privind dezvoltarea şi consolidarea proprietăţii socialiste de stat şi cooperatiste ca o componentă fundamentală a sistemului relaţiilor de producţie ; perfecţionarea conducerii şi planificării economiei naţionale atît în industrie, cît şi în agricultură, îmbinarea armonioasă a centralismului cu autonomia largă a unităţilor şi cu sporirea atribuţiilor şi răspunderii întreprinderilor ; perfecţionarea schimbului socialist de activităţi şi a sistemului de cointeresare materială ; stabilirea unui raport just între fondul de acumulare şi fondul de consum ; asigurarea unor raporturi echitabile între veniturile diferitelor categorii sociale şi diferenţierea lor stimulativă, ţinîndu-se seama de aportul fiecăruia la producţia şi viaţa socială, menţinerea veniturilor în limitele raţionale socialmente justificate, realizarea unei corelaţii judicioase între retribuţia directă şi fondurile sociale de consum ; dezvoltarea democraţiei economice , crearea condiţiilor necesare pentru ca oamenii muncii să aibă posibilitatea să-şi exercite efectiv atribuţiile ce le revin în dubla lor calitate de producători şi de proprietari ai mijloacelor de producţie, să participe nemijlocit la luarea deciziilor economice, la administrarea întregului patrimoniu productiv ; crearea unui sistem naţional de perfecţionare a pregătirii şi calificării tuturor oamenilor muncii, menit să asigure unirea elanului revoluţionar cu însuşirea cuceririlor revoluţiei tehnice-ştiinţifice în plină desfăşurare, să înlăture unele discordanţe şi contradicţii dintre gradul de pregătire a forţei de muncă şi nivelul tehnic al uneltelor de producţie, al utilajelor şi agregatelor.

O serie de măsuri au fost luate şi sînt în curs de aplicare în vederea perfecţionării suprastructurii politice şi juridice conform modificărilor survenite în baza economică a societăţii : organizarea mai raţională a aparatului de stat, simplificarea şi apropierea sa de mase, înlăturarea verigilor intermediare, întărirea controlului opiniei publice asupra organelor de conducere ale statului, perfecţionarea activităţii organelor legislative (Marea Adunare Naţională şi consiliile populare), creşterea rolului acestora în viaţa societăţii, lărgirea şi adîncirea democraţiei socialiste în vederea asigurării participării mai active şi mai eficiente a maselor la conducerea treburilor de stat şi obşteşti, la conducerea întregii societăţi, crearea cadrului instituţional în care cetăţenii să-şi poată exprima liber şi nestingherit opinia asupra modului în care se gospodăresc treburile ţării, se înfăptuiesc hotărîrile partidului şi statului (crearea comitetelor şi consiliilor oamenilor muncii ca organe de conducere colectivă, instituţionalizarea adunărilor generale ale oamenilor muncii, introducerea principiului muncii

colective la toate eșaloanele, dezbaterea cu masele largi a celor mai importante proiecte de legi **și hotărîri**); întărirea legalității socialiste, respectarea neabătută a legilor, înlăturarea oricăror manifestări voluntariste, a abuzurilor și ilegalităților, reglementarea strictă a activității în toate compartimentele vieții sociale pe temelia legilor.

Avînd drept scop înlăturarea unor discordanțe și contradicții ivite între diferite laturi și sfere ale vieții sociale , a unor forme organizatorice și metode învechite, perimate, perfecționarea principalelor laturi ale relațiilor de producție corespunzător nivelului dezvoltării forțelor de producție, adaptarea unora dintre cele mai importante componente ale suprastructurii politice și juridice corespunzător modificărilor survenite în baza economică a societății, complexul de măsuri adoptat de partid are o însemnătate principială și practică covîrșitoare pentru promovarea și stimularea noului în toate sferele vieții sociale, pentru realizarea unor structuri organizatorice care să permită funcționarea optimă a întregului organism economic și social-politic și să pună mai viguros și plenar în mișcare resursele de care dispune România, forțele motrice care acționează în societatea noastră.

Firește, unele dintre măsurile și soluțiile preconizate își pot pierde pe parcurs din eficiența lor, pot deveni chiar incompatibile cu noile fenomene care apar ca urmare a dinamicii sociale, a ritmului rapid de dezvoltare a diferitelor laturi și sfere ale vieții sociale, generînd noi discordanțe, noi contradicții în cadrul sistemului de organizare și de funcționare a societății. De aceea conducerea de partid și de stat manifestă o atenție deosebită pentru studierea noilor procese și fenomene sociale, pentru dezvăluirea diverselor discordanțe și contradicții care apar și pentru adoptarea soluțiilor corespunzătoare în vederea înlăturării lor, pentru asigurarea mersului ascendent al societății.

În sfîrșit, un alt grup de contradicții ale actualei etape de dezvoltare a societății noastre privesc unele discordanțe existente între condițiile materiale ale vieții sociale și unele laturi și forme ale conștiinței sociale.

După cum este cunoscut, schimbările care survin în condițiile materiale ale vieții sociale își găsesc reflectarea, într-o formă sau alta, mai devreme sau mai tîrziu, în conștiința oamenilor. Această teză generală a materialismului dialectic este valabilă pentru toate formațiunile sociale, inclusiv pentru orînduirea socialistă și cea comunistă. Deosebirea calitativă între formațiunea socialistă și cele precedente constă în faptul că, în timp ce în primele reflectarea existenței sociale în conștiința oamenilor se realizează în majoritatea cazurilor în mod spontan, denaturat și într-un proces mai îndelungat, în condițiile socialismului, ca urmare a caracterului conștientizat al relațiilor și al proceselor sociale, a intervenției active a factorului subiectiv, a partidului marxist-leninist, acest proces se înfăptuiește *în mod conștient și mai rapid*, iar conștiința socială în ansamblul ei ne redă *o imagine fidelă, autentică asupra existenței sociale*. De unde rezultă că în condițiile socialismului se înfăptuiește pentru prima dată în istorie *o concordanță fundamentală între conștiința socială și condițiile vieții materiale a societății*.

Aceasta nu înseamnă, firește, că în formațiunea socialistă nu pot apărea anumite discordanțe și contradicții între unele laturi și forme ale conștiinței sociale și condițiile vieții materiale, pe de o parte, precum

și în cadrul diferitelor forme ale conștiinței sociale, pe de altă parte. Mai mult decît atît, în prima fază a societății comuniste unele contradicții dintre baza economică a societății și unele forme ale conștiinței sociale sînt inevitabile. Avem în vedere, de pildă faptul că, deși în orînduirea socialistă au fost înlăturate rădăcinile materiale și sociale ale religiei, în conștiința unor oameni continuă să persiste încă multă vreme și după victoria socialismului concepții și mai ales deprinderi mistice-religioase. Cu alt prilej am analizat cauzele obiective și subiective ale acestui fenomen, așa încît nu ne vom opri aici asupra lor [9]. Aceste discordanțe și contradicții pot apărea și se pot dezvolta ca urmare a independenței relative pe care o are conștiința socială în dezvoltarea sa, a tendinței pe care o manifestă aceasta de a rămîne în urma existenței sociale și mai ales datorită unor defecțiuni ce se ivesc în sistemul de organizare și desfășurare a procesului de educație a oamenilor. Este tocmai ceea ce s-a întîmplat la noi în ultimii ani, defecțiuni și neajunsuri pe care plenara C.C. al P.C.R. din noiembrie 1971 le-a dezvăluit cu mult curaj și spirit de răspundere. Și-a făcut loc, așa cum s-a apreciat la plenară, o anumită atmosferă de automulțumire, de tocire a combativității și a spiritului revoluționar, îngăduință și lipsă de fermitate față de unele manifestări retrograde, a avut loc chiar o anumită subapreciere a activității ideologice, ceea ce a determinat ca unele sfere ale conștiinței sociale, îndeosebi cel al moralei, să nu fie la înălțimea cerințelor actuale și mai cu seamă la înălțimea realizărilor din alte domenii de activitate [10]. Drept rezultat, continuă să mai persiste și să se manifeste astfel de fenomene negative, cum sînt parazitismul, individualismul, carierismul, manifestările de căpătuială, încălcarea disciplinei socialiste a muncii și a legalității, atitudinea înapoiată față de familie și educația copiilor etc., deprinderi și moravuri cu totul străine naturii și esenței orînduirii socialiste. Au apărut, prin urmare, unele contradicții și discordanțe între baza economică, socialistă și unele laturi ale conștiinței sociale, care, dacă n-ar fi fost sesizate și dezvăluite la timp, puteau să devină o frînă în calea progresului general al societății. Este meritul conducerii partidului nostru, al tovarășului Nicolae Ceaușescu personal, care, în cunoscutele „teze din iulie" anul trecut și îndeosebi în expunerea la plenara C.C. al P.C.R din 3—5 noiembrie 1971, a dezvăluit și analizat lipsurile și neajunsurile menționate, trasînd un vast și multilateral program pentru îmbunătățirea activității ideologice, pentru ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste.

Întrucît într-un studiu publicat recent[11] în paginile revistei de față ne-am ocupat de problemele și de sarcinile pe care le ridică documentele menționate cu privire la formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste, nu vom reveni asupra lor. Ceea ce vrem să subliniem cu acest prilej este faptul că transpunerea în viață a programului elaborat de conducerea de

---

[9] Vezi Simion Puni, *Formarea conștiinței socialiste a oamenilor muncii în R.P.R.*, București, Edit. politică, 1961.

[10] Vezi *Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român. 3—5 noiembrie 1971*, p. 29.

[11] Vezi Simion Puni, *Probleme ale formării și dezvoltării conștiinței socialiste în etapa actuală*, în „Revista de filozofie", 1972, nr. 1.

partid și îmbrățișat de toți membrii de partid, de masele largi ale oamenilor muncii va exercita, fără îndoială, o puternică influență pozitivă asupra întregii activități a partidului, a poporului nostru, asupra întregii dezvoltări a națiunii noastre socialiste și va duce la lichidarea lipsurilor și dificultăților care s-au manifestat în domeniul muncii educative, la înlăturarea treptată a discordanțelor și a contradicțiilor care s-au ivit pe tărîmul conștiinței sociale, la realizarea unei concordanțe superioare între condițiile vieții materiale și principalele laturi și forme ale conștiinței sociale. Aceasta se va materializa în realizarea în mai bune condiții a programului de dezvoltare economică și socială a României elaborat de Congresul al X-lea al partidului, în perfecționarea relațiilor de producție, a conducerii activității economice-sociale, în ridicarea continuă a bunăstării și fericirii întregului popor.

Desigur, și pe acest tărîm, ca dealtfel și în celelalte sfere ale vieții sociale, vor putea apărea alte discordanțe, alte contradicții, aceasta fiind dialectica dezvoltării sociale. Esențial este ca ele să fie sesizate la timp și să se elaboreze soluțiile cele mai potrivite pentru rezolvarea lor, condiție hotărîtoare pentru mersul ascendent al societății noastre pe calea făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

★

În cele de mai sus ne-am referit doar la unele aspecte ale acțiunii legii dialecticii unității și luptei contrariilor, preocupați fiind de a scoate în evidență mai ales *contradicția laturilor* în cadrul acestei legi, problemă mai puțin abordată și analizată în literatura noastră de specialitate. În mod deliberat nu ne-am ocupat de lupta dintre vechi și nou, expresie a contradicției universale dintre schimbare și stabilitate, dintre progres și conservație în viața socială, problemă care face obiectul unei alte analize.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

DIALECTICA CONTRADICȚIILOR ÎN SOCIALISM

DE

ION STROIE

Particularitatea esențială a procesului construcției societății socialiste constă în aceea că urmează o anumită direcție fixată la nivelul conștiinței teoretice, conștiință făurită prin aplicarea creatoare a dialecticii marxiste la condițiile concrete și la contradicțiile specifice acestor condiții. Caracterul concret al universalului, altfel spus caracterul specific al contradicției, reclamă permanenta dezvoltare a dialecticii ca metodă, permanenta schimbare a formelor ei astfel încît să poată asigura raționalitatea acțiunii. Numai în felul acesta dialectica reușește să mențină conștiința ca forță activă rațională. Marxismul, după cum se știe, a modificat radical raportul față de acțiune, față de contradicțiile realității sociale. Dacă pînă la Marx și Engels filozofia continua o practică constituită fără ea, cu contradicțiile ei care se răsfrîngeau spontan în idei, odată cu apariția filozofiei marxiste se produce o ruptură radicală : se pun bazele unui raport rațional al filozofiei cu acțiunea, raport instituit prin metoda dialectică. Vorbind despre legătura dintre filozofie și acțiunea de emancipare a proletariatului, Marx arăta : „*Creierul* acestei emancipări este *filozofia*, *inima* ei — *proletariatul*. Filozofia nu poate fi înfăptuită fără desființarea proletariatului, proletariatul nu poate fi desființat fără înfăptuirea filozofiei" [1].

Este surprinsă aici o nouă relație între filozofie și practica socială. O relație cum nu a mai existat pînă acum. Tocmai acest raport nou al filozofiei cu acțiunea face posibilă transformarea conștiinței sociale într-un factor rațional al progresului. Prin metoda dialectică marxistă, contradicțiile dintre existența socială și conștiința socială urmează să capete o altă soluționare. Precizăm că cele două aspecte (logic și istoric) ale metodei dialectice marxiste asigură *ridicarea faptelor empirice, obținute în acțiune, pînă la concept*, pe de o parte, și *ridicarea sau deschiderea conceptelor față de faptele empirice*, pe de altă parte. Amintim că Engels arăta că lui Marx îi revine meritul de a fi elaborat teoria despre unitatea dintre logic și istoric ca moment al dialecticii revoluționare.

---

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura politică, p. 427.

Rev. Filoz., **19**, 5, p. 601–611, București, 1972.

Dialectica marxistă a reuşit să facă din punctul de vedere al teoriei punctul de vedere al acţiunii, al practicii sociale. Afirmaţia că nu există practică revoluţionară fără teorie revoluţionară reprezintă, de fapt, unul dintre adevărurile fundamentale ale marxismului. Acţiunea în acest caz va deveni şi ea raţională. Dar pentru ca această cerinţă să se realizeze, metoda dialectică trebuie să ia formă specifică, să ţină seama de specificitatea contradicţiilor, de dialectica lor. Filozofia reuşeşte să fie creierul acţiunii de emancipare numai în măsura în care îşi însuşeşte o metodă care să-i asigure deschiderea spre diversitatea factorilor sociali ai acţiunii, spre contradicţiile istoriei reale. Prin dialectică, filozofia marxistă îşi asigură tocmai această deschidere. *Dialectica este metoda dominării raţionale a contradicţiilor.* Prin ea, contradicţia se ridică pînă la propriul ei concept şi în acest fel poate comunica cu contradicţiile concrete, empirice ale realului. Numai ridicarea conştiinţei pînă la conceptul de contradicţie reuşeşte să depăşească raportul spontan dintre conştiinţă şi existenţă. Raportul lor raţional devine posibil numai odată cu apariţia filozofiei marxiste. Universalul apărut în cadrul acestui raport va avea o funcţie nouă în cadrul acţiunii sociale. El va fi, datorită raţionalităţii sale, logic deschis şi concret. Caracterul deschis şi concret al universalului nu justifică încercările de reducere a dialecticii marxiste la un sistem definitiv. Dimpotrivă, ea trebuie privită ca un sistem deschis al dialecticilor istorice : trecute, prezente şi mai ales viitoare. Istoricitatea determinărilor dialecticii arată istoricitatea raporturilor conştiinţei cu existenţa. Dacă nu vom ţine seama de această situaţie, nu vom înţelege nici cum a apărut dialectica şi mai ales, nu vom înţelege de unde trebuie pornit pentru a o dezvolta.

Este meritul Partidului Comunist Român de a fi ţinut seama, în acţiunile pe care le-a iniţiat în procesul transformărilor revoluţionare, de aceste exigenţe ale metodei dialecticii marxiste. Caracterul concret al dialecticii marxiste este dat nu numai de specificitatea contradicţiilor, ci şi de voinţa şi de capacitatea teoretică a forţei politice de avangardă de a le găsi o soluţie raţională, de a nu le lăsa să evolueze spre conflict. Căci numai aşa dialectica realului ajunge să fie depăşită şi dominată, adică ridicată pînă la exigenţele modelului dialectic specific, pînă la raţionalitatea acestuia. Trebuie precizat un fapt fundamental pentru acţiunea umană în socialism : modelul dialectic al realului, al sistemului social trebuie să se restructureze pe măsura modelului dialectic al conştiinţei sociale, care, la rîndu-i, ascultă de un model teoretic al conştiinţei. Altfel spus, contradicţiile sistemului socialist nu pot fi dominate (rezolvate) decît prin intervenţia practicii care ţine seama de exigenţele analizei teoretice. Dacă nu sînt rezolvate în mod raţional, ele evoluează în mod spontan şi, de aici, posibilul lor caracter antagonist.

Se ridică întrebarea : cine trebuie să elaboreze modelul dialectic raţional al conştiinţei sociale? Indiscutabil, răspunsul nu poate fi decît unul singur : partidul comunist din ţara respectivă, care conduce procesele sociale revoluţionare. Această cerinţă nu izvorăşte dintr-o dorinţă subiectivă, ci din natura relaţiilor în care se află mişcarea revoluţionară cu forţa ei conducătoare. Numai prin asigurarea permanentă a rolului de comandă, ca să vorbim în termeni cibernetici, a modelului teoretic al conştiinţei sociale în cadrul sistemului socialist se asigură dominarea raţională a contradicţiilor sale. Desigur, această comandă este posibilă numai în măsura

în care conștiința ia act de informațiile generate de mișcarea contradicțiilor sistemului real. Numai la nivelul modelului concret al conștiinței teoretice marxiste are loc o raționalizare a informațiilor și în acest fel ele sînt transmise modelului real al sistemului. Se petrece aici o acțiune feed-back. Dar analiza contradicțiilor în socialism nu a ținut seama întotdeauna de dialectica concretă conștiință-acțiune. Conștiința era privită adesea în mod tacit ca o suverană absolută. Or, numai analiza acestei dialectici ne va putea permite înțelegerea evoluției contradicțiilor.

PROBLEMA CLASIFICĂRII CONTRADICȚIILOR

Clasificarea rigidă a contradicțiilor în antagoniste și neantagoniste, clasificare moștenită de la un anumit mod de a înțelege specificul acestora și, evident, natura dialecticii ca metodă, se poate spune că a fost expresia unei denaturări a metodei marxiste. Am putea spune că această clasificare voia să arate că socialismul își manifestă superioritatea prin aceea că el nu cunoaște nici măcar posibilitatea contradicțiilor de tip antagonist. Mai mult, se admitea tacit că contradicția în socialism se rezolvă automat. Aceasta era de fapt concluzia de ordin teoretic la care se ajungea. Mai putem spune că această clasificare nu reușea să evidențieze, deși aceasta voia, nici o deosebire reală dintre contradicțiile capitalismului și cele ale socialismului. Pînă la urmă, aceste contradicții erau puse sub semnul unei trăsături comune : soluționare de la sine sau automată. Soluționarea spontană a contradicțiilor capitalismului își are cauza în modul cum se raportează conștiința socială la practica socială : conștiința nu conduce practica socială. Altfel spus, ea nu poate lua act decît *post festum* de soluționarea contradicțiilor. Datorită raportului amintit mai sus dintre conștiință și existență în cadrul sistemului capitalist, contradicțiile acestora conțin cu necesitate conflictul. Și în socialism, potrivit înțelegerii nedialectice a contradicțiilor, acestea se soluționau oarecum de la sine, iar posibilitatea ca ele să ajungă la conflict nu exista. Aceasta făcea de neînțeles intervenția activă a statului și partidului în dirijarea proceselor sociale. Deși vom reveni asupra acestui fapt, trebuie să menționăm aici că lupta dintre vechi și nou era afirmată ca o formă concretă de manifestare a contrariilor. Cînd se punea însă problema cum ajunge noul să învingă vechiul, nu se mai dădea un răspuns. Mai mult, trebuie spus că nici nu se știa de unde vine absența posibilității conflictului în cadrul sistemului socialist. Nu se ținea seama de faptul că societatea socialistă nu este ceva încheiat, că ea este confruntată în permanență cu noi contradicții izvorîte din chiar existența sa, că lupta dintre vechi și nou este permanentă, că noul nu învinge automat, ci *prin acțiune rațională*, că el nu deține soluții gata elaborate de o rațiune în afara oamenilor, în afara luptei lor ; dimpotrivă, socialismul, în formele sale concrete, elaborează soluțiile în chiar acest proces, că aceste soluții întîmpină, în acțiunea traducerii lor în viață, rezistența vechiului sau vechea comportare a sistemului ; că această comportare poate frîna funcționarea optimă a sistemului dacă nu este depășită la timp.

O asemenea posibilitate există. Dar una este ca ea să existe ca posibilitate și alta este ca ea să devină realitate. Or, ea poate deveni realitate

dacă nu se asigură în mod conştient raţionalitatea sistemului. *Conflictul este deci o stare posibilă a oricărei contradicţii.* De aici desprindem ideea că între conflict şi contradicţie nu există o identitate nemijlocită, ci o contradicţie. De asemenea, desprindem ideea că conflictul este inevitabil numai pentru acţiunea socială care nu a reuşit să facă din dialectica marxistă propria sa măsură. Orice contradicţie conţine două posibilităţi de evoluţie, de soluţionare sau de rezolvare: 1) fie spontană, şi atunci conflictul, în evoluţia contradicţiei, este inevitabil; 2) fie raţională, şi atunci conflictul poate fi evitat. Am spus că poate fi evitat. Prin urmare, starea conflictuală este conţinută ca o posibilitate a oricărei contradicţii, după cum starea neconflictuală este iarăşi o altă posibilitate. Prin apariţia dialecticii şi mai ales prin dezvoltarea ei în cadrul marxismului se creează posibilitatea soluţionării raţionale a contradicţiilor. Dar rezolvarea raţională nu este posibilă decît în măsura în care există şi o conştiinţă înaintată, cu adevărat dialectică, stăpînind *o dialectică elaborată pe măsura specificului contradicţiilor acţiunii.* Cînd contradicţia ajunge la conflict sau cînd se soluţionează prin conflict, înseamnă că conştiinţa a rămas în urmă, că modelul ei dialectic a încetat de a mai regla raţional raporturile (schimburile) ei cu existenţa socială. De fapt, modelul ei dialectic şi-a pierdut valabilitatea. De aici, încă o dată, *necesitatea unei permanente înnoiri a dialecticii*, adică a unei atitudini teoretice şi practice care să ţină seama întotdeauna că unei contradicţii sau unui sistem de contradicţii îi ia locul altă contradicţie sau un alt sistem de contradicţii, că soluţiile sau modelele practice-teoretice trebuie să se constituie în funcţie de noile raporturi ale conştiinţei cu acţiunea. Prin urmare, *necesitatea de a dezvolta filozofia marxist-leninistă de către fiecare partid este o cerinţă izvorîtă din nevoia de a o menţine în permanenţă în acord cu cele mai profunde contradicţii ale vieţii sociale.* Numai aşa partidele comuniste nu vor rămîne în urma vieţii, adică nu vor ajunge să fie dominate de contradicţiile care se vor soluţiona spontan. În această ordine de idei, tovarăşul Nicolae Ceauşescu subliniază: „Este cunoscut că există legităţi generale care acţionează şi în socialism, că odată cu dezvoltarea socialismului se afirmă noi legi sociale. Pentru a elabora o linie politică justă, pentru a stabili măsurile organizatorice necesare realizării în practică a liniei politice generale, se cere studierea şi înţelegerea legilor obiective, se impune să se acţioneze în concordanţă cu acestea"[2].

Într-adevăr, în acest proces asistăm la o dialectică a generalului şi particularului, la o contradicţie între general şi particular. Acţiunea, pentru a fi eficace, trebuie să soluţioneze contradicţia dintre general şi particular, ţinînd seama de faptul că generalul şi particularul se întrepătrund, trec unul în altul. Mai mult, că generalul nu se afirmă de la sine, ci prin acţiunea organizatorică a partidului care conduce acţiunea revoluţionară. Trecerea de la general la particular echivalează cu realizarea caracterului concret raţional al generalului. Această trecere echivalează cu soluţionarea contradicţiei dintre general şi particular. Noi vorbim de dialectica materialistă şi de aplicarea ei, dar nu toţi înţeleg nici ce înseamnă în adîncimea ei această

---

[2] Nicolae Ceauşescu, *Expunerea cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătăţirea activităţii ideologice, ridicarea nivelului general al cunoaşterii şi educaţia socialistă a maselor, pentru aşezarea relaţiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii şi echităţii socialiste şi comuniste. 3 noiembrie 1971*, Bucureşti, Edit. politică, 1971, p. 32.

metodă și, lucru și mai grav, nu înțeleg nici ce înseamnă aplicarea ei. Sau, am spune, înțeleg ceva care nu mai lasă din dialectică decît numele ei. Și de ce n-am recunoaște că sînt cazuri cînd dialectica a devenit, prin abuz, opusul ei : sofistică. Neînțelegerea specificului dialecticii marxiste ca una care se raportează critic la orice acțiune, și cu atît mai mult la acțiunea pe care ea a întemeiat-o, a generat stagnarea dogmatică și fenomenul de frînare a mișcării comuniste revoluționare. Cînd vorbim despre atitudinea critică a dialecticii marxiste față de acțiunea pe care ea însăși a întemeiat-o, ajungem la temeiul dialogului marxismului cu sine însuși în primul rînd, adică la dialogul intern. Căci dialectica marxistă conține opusul său în sine, iar acest opus în sine, cînd rațiunea este critică, nu este decît o formă rațională a dialecticii, adică un alt model concret al ei, un model care ține seama de noile raporturi ale conștiinței cu acțiunea. Conținînd opusul său în sine, dialectica marxistă arată că este deschisă spre noile orizonturi ale realității și tocmai din această cauză devine măsură a deschiderii realității spre raționalitate. De aici deci cerința de a dezvolta dialectica.

Problema contradicțiilor nu este numai una de ordin teoretic, ci și una de ordin practic. Dacă ținem seama de rolul pe care-l are conștiința în soluționarea contradicțiilor, vom înțelege că între ea și contradicții trebuie să existe un permanent raport de comunicare. Acest raport însă trebuie să se realizeze, dacă nu vrem să fim dominați de contradicții, prin intermediul gîndirii, care a devenit măsură rațională a modelului acțiunii sociale. Contradicțiile, cum am văzut, se pot soluționa fie spontan, fie rațional. Discuțiile despre contradicții nu au ținut seama de stările reale, de evoluția lor. În legătură cu raportul dintre contradicție și antagonism în socialism, tovarășul Nicolae Ceaușescu spune : „Pentru a da un răspuns cît mai apropiat de adevăr, trebuie să pornim de la realitățile concrete din țara noastră. Viața a demonstrat nu o dată că și în condițiile socialismului există și se dezvoltă contradicții, că — dacă nu sînt sesizate și înțelese la timp și nu se acționează *în mod conștient* pentru depășirea lor — ele pot deveni antagoniste, pot duce chiar la ciocniri"[3]. Prin urmare, societatea socialistă cunoaște, ca orice fenomen social, contradicții. Ele sînt motorul dezvoltării societății socialiste. Dar problema care se pune este următoarea : în ce mod se raportează partidul comunist la contradicții ? După cum se vede, contradicțiile societății socialiste nu numai că nu se soluționează automat, ci ele conțin posibilitatea de a deveni, în anumite împrejurări, antagoniste. Adică, atunci cînd nu sînt soluționate rațional, ele dobîndesc un curs spontan sau se soluționează peste capul societății. Am văzut mai sus că ele devin antagoniste dacă „nu se acționează conștient pentru depășirea lor". Dar pentru a se putea acționa conștient este necesară existența unei conștiințe teoretice corespunzătoare, a unei conștiințe care să devanseze, prin anumite modele raționale, stările de fapt sau contradicțiile de fapt. Acesta și este sensul măsurilor inițiate de P.C.R. în vederea îmbunătățirii activității ideologice. Masele nu pot făuri conștient istoria dacă nu au conștiința viitorului, o conștiință care să le permită soluționarea rațională a contradicțiilor prezentului. Prin urmare, *contradicțiile în socialism conțin, ca posibilitate, conflictul și, evident, ciocnirile care izvorăsc de aici.* În această ordine de idei, vorbind despre problema contradicțiilor dintre muncitori și țărani, tovarășul Nico-

[3] *Ibidem*, p. 33 (subl. ns. — *I.S.*).

lae Ceaușescu arăta că, „în perioada dinaintea cooperativizării, aceste contradicții erau destul de mari și au luat cîteodată chiar forme ascuțite"[4]. Desigur că aceste contradicții au fost soluționate rațional și astfel s-a reușit evitarea generalizării stării lor antagoniste. Și aceasta tocmai pentru faptul că partidul a reușit să orienteze contradicțiile într-o direcție care a permis controlul lor. Prin urmare, este greșită ideea că socialismul nu ar conține contradicții, și cu atît mai greșită este ideea care respinge posibilitatea devenirii lor în contradicții antagoniste. Respingînd înțelegerea greșită a contradicțiilor în socialism, tovarășul Nicolae Ceaușescu arată : „Este deci necesar nu să afirmăm că în socialism nu pot fi contradicții, ci — recunoscînd existența lor — să acționăm pentru a le înțelege, să stabilim cele mai potrivite căi în vederea soluționării lor în mod conștient în concordanță cu interesele făuririi societății socialiste"[5]. Din afirmația că socialismul conține contradicții care pot fi soluționate în mod conștient se trage următoarea concluzie de o importanță teoretică remarcabilă : „Aceasta are o mare importanță în lumina tezei dialectice privitoare la raportul dintre existența materială și conștiință, la primatul condițiilor vieții materiale asupra conștiinței. Pornind de la premisa că modul de viață socială determină modul de gîndire al oamenilor, raporturile dintre ei, nivelul conștiinței lor, trebuie să dăm toată atenția perfecționării continue a cadrului social în care își duc viața și se manifestă pe planul societății oamenii muncii din țara noastră. Desigur, victoria socialismului, exproprierea expropriatorilor și instaurarea proprietății socialiste au schimbat baza vieții materiale, au înlăturat inegalitatea economică și politică de clasă, au creat temelia dreptății sociale. Prin aceasta nu am soluționat însă ansamblul problemelor sociale pe care le implică înfăptuirea plenară a principiilor socialismului și comunismului"[6]. Prin urmare, ne aflăm în această situație în fața unei contradicții : între principiile socialismului în lumina cărora acționează oamenii și unele condiții în care acestea se manifestă. Această contradicție nu poate fi soluționată decît prin perfecționarea și organizarea societății, perfecționare care să permită afirmarea din plin a principiilor socialiste în toate laturile vieții sociale. „De aceea — se arată în documentul citat — se impune să acționăm în continuare pentru perfecționarea organizării societății, a raporturilor socialiste de producție și a relațiilor dintre oameni, să aplicăm cu consecvență, în toate domeniile vieții sociale, principiile echității socialiste. În această ordine de idei o însemnătate de prim ordin are realizarea judicioasă a repartiției venitului național, astfel încît să se evite atît tendințele egalitariste, cît și crearea unor diferențe nejustificat de mari între cîștigurile diferitelor categorii sociale"[7]. Prin urmare, această contradicție trebuie soluționată în așa fel, încît ea să țină seama de cantitatea, calitatea și importanța activității sociale pentru a asigura o repartiție după muncă, adică în conformitate cu principiul fundamental al societății socialiste din prima sa etapă.

Dezvoltarea și progresul în socialism nu coincid în mod automat. Căci progresului, în spiritul acțiunii care se întemeiază pe marxism, noi îi dăm o dimensiune umană și rațională, dimensiune realizată prin soluțio-

---

[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem*, p. 34.
[6] *Ibidem*, p. 34—35
[7] *Ibidem*, p. 35.

narea conștientă a contradicțiilor timpului social, așa cum se manifestă el într-un anumit model de acțiune socială. Considerăm că conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată este menit să arate că progresul este compatibil numai cu : 1) dezvoltarea multilaterală a întregului sistem național ; 2) dirijarea conștientă a acestui proces numai de către partidul din propria țară. În această situație se reușește depășirea contradicției dintre progres și dezvoltare. Mai trebuie avută în vedere și ideea că dezvoltarea multilaterală a țării este și în concordanță cu principiile politicii externe a țării noastre. Aceasta evidențiază încă o dată că nu există, cum susțin unii ideologi burghezi, un antagonism între politica noastră internă și cea externă. Coincidența dintre progres și dezvoltare se realizează atunci cînd nu se neglijează nici o latură a sistemului social. Progresul se arată astfel a fi rezultatul unei dezvoltări, al soluționării conștiente a contradicțiilor.

Problema luptei dintre vechi și nou ridică întrebarea : căror laturi le aparțin aceste forțe, aceste tendințe ? Noul și vechiul reprezintă tendințe contrare în cadrul oricărui sistem. În cadrul societății socialiste, o distincție tranșantă între nou și vechi este mult mai dificilă. Noul și vechiul se înfruntă în chiar interiorul sistemului. Arătăm prin aceasta că societatea socialistă este în permanentă dezvoltare, că unele laturi ale sale se învechesc inevitabil, că la un anumit moment ele devin frîne în calea dezvoltării sale. Aici dialectica marxistă ne ajută să găsim criterii care să ne permită descifrarea tendințelor noi, să elaborăm măsuri de sporire a acestora. Tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia : „În socialism lupta între vechi și nou are, de asemenea, un rol important și constituie o forță motrice a dezvoltării societății. Această luptă se poate desfășura însă fie în mod stihinic (și în cazul acesta, în virtutea admiterii conflictului ca posibilitate a contradicției și în socialism, este de așteptat să se ajungă la caracterul antagonist al contradicției și, evident, la ciocniri. — *I.S.*), fie în mod organizat și conștient"[8]. Însă lupta desfășurată în mod conștient presupune orientarea corespunzătoare în direcția noului, care trebuie sesizat : „Pentru a dirija în mod corespunzător acest proces dialectic, este necesar să se sesizeze la timp noul și să se acționeze împotriva vechiului în așa fel încît să nu se ajungă la ciocniri"[9]. Dar noi știm că procesul social revoluționar marxist presupune existența unei conștiințe revoluționare, a unor adevăruri făcute pe măsura acestei acțiuni.

Și aici ajungem la altă problemă : *cum trebuie să ne raportăm la filozofia marxistă* ? Dacă o vom considera ca pe ceva încheiat, atunci inevitabil vom rămîne în urma vieții și nu vom mai putea lupta împotriva vechiului. Vorbind despre particularitățile construcției socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta : „Socialismul și comunismul, care se edifică în condiții istorice extrem de diverse, nu se pot înfăptui pe baza unui patent universal valabil, pe baza unei licențe unice, cum se întîmplă de pildă în tehnică. Dealtfel, dacă analizăm lucrurile mai atent, nici chiar în domeniul tehnicii principiul reproducerii automate a unui model unic nu este întru totul valabil, pentru că oricine cumpără astăzi o licență este nevoit să o adapteze la cerințele și condițiile proprii și mai ales este interesat să acționeze pentru perfecționarea acesteia, dacă nu vrea să rămînă în urmă, ținînd seama că

[8] *Ibidem*, p. 36.
[9] *Ibidem*.

tehnica universală nu stă pe loc, că ceea ce este astăzi modern mîine devine perimat și ineficace"[10]. Din această cauză partidul nostru consideră că filozofia marxistă „este o învățătură vie care se reînnoiește continuu; caracterul său revoluționar constă tocmai în faptul că se îmbogățește permanent cu toate concluziile științifice ale dezvoltării sociale, că nu elaborează teze imuabile (sub forma adevărurilor ultime și definitive și care se sustrag practicii ca criteriu de conținut al verificării — *I.S.*), date o dată pentru totdeauna, ci ajută la cercetarea și înțelegerea evenimentelor corespunzător noilor condiții economice, sociale, naționale și istorice"[11].

Contradicția dintre filozofia marxistă și acțiunea care se diversifică pe măsura intrării în joc a noi forțe sociale revoluționare, nu poate fi soluționată rațional decît prin dezvoltarea dialecticii, adică prin depășirea unei anumite forme a marxismului, prin atitudinea critică față de tezele care și-au pierdut valabilitatea. Tot tovarășul Nicolae Ceaușescu arăta că sînt unii care nu înțeleg să rezolve în acest fel contradicția amintită mai sus. Dar în felul acesta ei intră în contradicție cu noile fapte sociale, cu noile contradicții ale vieții. În această situație, contradicțiile iau forma conflictului. De aceea Partidul Comunist Român atrage atenția că trebuie să ne raportăm în mod rațional la contradicția dintre filozofia marxistă și acțiunea socială diversă. În spiritul exigențelor formulate de partidul nostru, a fi cu adevărat marxist-leninist „înseamnă a fi un explorator îndrăzneț și experimentat al drumului nou pe care îl deschid omenirii socialismul și comunismul, un cutezător vizionar al zilei de mîine, pornind de la realitățile și cerințele arzătoare ale zilei de azi, precum și de la concluziile, generalizate pe plan teoretic, ale experienței de ieri și de azi"[12].

Pentru că am vorbit despre o contradicție între filozofia marxistă și acțiunea socială, trebuie să arătăm și cum este posibilă soluționarea ei rațională. Am arătat mai înainte că, atunci cînd nu se soluționează în mod rațional, se ajunge la fenomenul de dogmatizare a gîndirii marxiste. Ideea lui Engels că materialismul trebuie să-și schimbe forma cu fiecare descoperire epocală în domeniul cunoașterii poate fi înțeleasă numai dacă admitem că dialectica marxistă trebuie cu necesitate să-și schimbe forma. Înțelegem prin modificarea formei nu trecerea de la o formă fără istorie a dialecticii la alta tot fără istorie, ci trecerea de la o formă universal-concretă la una tot universal-concretă, așa cum se constituie ea în cadrul dialecticii rațiune-acțiune. Asistăm în această situație la o diversificare a modelelor dialectice, diversificare izvorîtă din însăși diversitatea contradicțiilor, din gradul dezvoltării lor, din specificul forțelor care acționează ca agenți ai istoriei. Dialectica marxistă refuză privilegiul oricărui model al dialecticii de a epuiza dialectica. Mai mult, ea arată că orice model al ei este, în virtutea originii sale, într-un raport concret subiect-obiect. Din această cauză, el poartă inevitabil limitele acestui raport. Noi știm că dialectica este expresia unei forme concrete rațiune-acțiune. Din această cauză ea este concretă. Izolarea marxismului de problematica acțiunii sociale nu-l menține viu, ci îi anulează forța de acțiune și prin aceasta rațiunea sa de a fi. *Partidul Co-*

[10] *Ibidem*, p. 31.
[11] *Ibidem*, p. 30.
[12] *Ibidem*, p. 31.

munist Român, prin expunerea-document a tovarășului Nicolae Ceaușescu la plenara din 3—5 noiembrie 1971, a adus *o nouă contribuție remarcabilă la dezvoltarea dialecticii* prin *dezvoltarea teoriei contradicțiilor în societatea socialistă*, prin *analiza raportului dintre contradicții și acțiunea socială în socialism*. Partidul Comunist Român satisface în felul acesta exigența dialecticii de a fi concretă.

Cînd vorbim de lupta dintre vechi și nou ca aspect al dialecticii contrariilor, admitem implicit și posibilitatea ca la un anumit moment aceste forțe să se ciocnească. Căci noul și vechiul se luptă pentru a-i impune sistemului un anumit mod de comportare. Admițînd lupta dintre nou și vechi, trebuie să admitem că vechiul nu cedează de bunăvoie scena istoriei. Vechiul, ca să vorbim în termeni cibernetici, și-a pierdut rațiunea pentru că el se supune entropiei, iar nu informației. Vechiul, prin urmare, reprezintă lipsa de rațiune și, din această cauză, nu-i putem cere să asculte de exigențele rațiunii. Dacă lupta dintre vechi și nou nu este doar un spectacol regizat de dragul ilustrării acțiunii dialectice, ci un fenomen ce ține de însăși înfruntarea tendințelor opuse, atunci trebuie să admitem posibilitatea ca la un anumit moment contradicția să se rezolve prin victoria temporară, desigur, a vechiului. În acest caz, este semn că raportul dintre conștiință și existență a devenit spontan, întrucît modelul dialectic s-a dovedit a fi depășit. Dar din faptul că admitem posibilitatea ca vechiul să învingă la un anumit moment, adică să transforme conflictul în stare reală, nu rezultă că trebuie să fim simpli spectatori. Dezvoltarea teoriei contradicțiilor de către partidul nostru prin admiterea posibilității ca acestea să devină antagoniste dacă nu sînt soluționate în mod conștient, are ca scop să facă din partid forța rațională capabilă să dirijeze contradicțiile pentru a le soluționa în acord cu aspirațiile oamenilor, cu interesele lor, și nu dimpotrivă. Partidul Comunist Român atrage atenția asupra faptului esențial : între conceptul de contradicție și contradicție nu trebuie pus semnul egalității. Conceptul de contradicție devine inoperant și steril dacă nu comunică cu contradicțiile reale așa cum se constituie acestea în conceptele empirice de contradicție. Vom spune că conceptul de contradicție aparține timpului logic, în timp ce conceptele empirice de contradicție aparțin timpului istoric real. Ar trebui, poate, observat aici faptul că întîietatea, desigur relativă, o are conceptul de contradicție care aparține timpului logic. Pentru dominarea timpului istoric sau a istoriei este însă nevoie de conceptele empirice în care să fie surprinse contradicțiile reale. Așa stînd lucrurile, rezultă că, datorită caracterului lor concret, contradicțiile nu se rezolvă o dată pentru totdeauna, că, soluționînd o contradicție, creezi o alta.

Pentru a înțelege mai bine ideea rezolvării contradicțiilor vom face cîteva precizări. A soluționa o contradicție presupune : 1) a găsi un model optim de manifestare a acesteia ; 2) rezolvarea cere o analiză concretă a modului cum se manifestă contradicția ; 3) soluțiile urmează a fi elaborate în procesul cercetării, al dinamicii lor ; 4) găsirea soluției nu poate fi opera unor factori care ar decide din afara sistemului.

Găsirea soluțiilor este deci de competența forței conducătoare care este Partidul Comunist Român. P.C.R. arată că numai partidul din țara respectivă este chemat să asigure conducerea vieții sociale. Orice amestec din afară nu poate decît să agraveze contradicțiile, să sporească tensiunea.

Din ideea că orice soluție prin care se rezolvă contradicțiile se învechește rezultă o altă întrebare : ce trebuie făcut pentru a nu deveni robii unor soluții care ne îndepărtează de realitate? Răspunsul nu poate fi decît acela că trebuie să gîndim cu propriul cap. Marxismul, în această situație, ni se arată, cum am subliniat mai sus, ca singura filozofie cu adevărat critică și revoluționară. Comuniștii sînt chemați să fie vizionari îndrăzneți, oameni care să țină seama de cerințele zilei de azi, ale experienței de ieri și de azi. Raportarea permanentă a conștiinței prin metoda dialectică la realitate va permite revitalizarea generalului, o renaștere a lui în cadrul unei acțiuni eficace, în cadrul unui raport concret subiect-obiect, în afirmarea specifică a unei conștiințe naționale atît timp cît națiunile sînt existențe istorice, reale, cadre ale progresului istoric, iar nu forme anacronice, cum susțin unii „teoreticieni" grăbiți. Universalul în această situație va realiza caracterul concret în diversitatea angajărilor în acțiune, în diversitatea modurilor de răsfrîngere a existenței în conștiință. Diversitatea va fi, în universalul produs de conștiința marxistă, unul care-și are opusul său în sine însuși, unul care va realiza liber dedublarea. Iar opusul său în sine însuși va fi particularul sub semnul rațiunii, va fi acțiunea rațională diversă. Generalul de care este stăpînită gîndirea marxistă este opus generalului gîndirii lui Platon, care considera că lucrurile materiale sînt umbre ale acestuia. Universalul marxist nu plutește, prin urmare, ca o paradigmă, ca o măsură absolută asupra lucrurilor sau ca patul lui Procust asupra victimelor. El poartă în sine diversul, contradicția, pentru că se constituie în actul acțiunii diverse, pentru că este agent și măsura acțiunii. Este măsură pentru că este agent al ei. Universalul, prin urmare, ajunge să fie măsură numai după ce a ridicat particularul și individualul pînă la sine. Dar și pentru că are tăria lor. Generalitatea legii în acest caz devine concretă. Cît de concretă? Cîtă acțiune există sau, ca să vorbim ca Faust, cîtă acțiune posibilă există. Am specificat existența acțiunii posibile pentru a sublinia contradicția acțiunii. Dacă acesta este modul cum se raportează filozofia marxistă la practică, atunci rezultă că ea se află într-un permanent act de constituire, de naștere, de luptă cu sine, cu tezele sale, de luptă cu existența din care a apărut, de luptă pentru afirmarea altei existențe mai raționale.

În concluzie, vrem să afirmăm că, dacă nu am admite conflictul ca o stare posibilă a contradicțiilor, chiar și a celor socialiste, atunci ar însemna să admitem că acestea se rezolvă automat. În acest caz, rolul conducător al partidului în sistemul practicii socialiste nu s-ar mai justifica. Dar, în acord cu spiritul dialecticii, noi am ajuns la ideea că opusul său în sine al contradicției nu este nici conflictul, nici nonconflictul, nici antagonismul, nici neantagonismul, ci și unul, și altul. Dar ele nu sînt la fel de puternice. Astfel spus, ele nu se află în echilibru. Dacă am admite că între ele există un echilibru, atunci contradicția ar fi irezolvabilă, iar mișcarea și progresul o simplă aparență. Conflictul și nonconflictul ca posibilități ale contradicției devin reale numai în funcție de modul cum se raportează forțele sociale la ele, de conștiința lor, de mijloacele lor obiective de acțiune. Mai precizăm aici că opusul său în sine al contradicției exprimă faptul că contradicția conține două posibilități de soluționare opuse. Dar această opoziție nu este absolută. Precizarea este importantă, întrucît ne atrage atenția asupra necesității analizei concrete a dinamicii contra-

dicției. În socialism stă în puterea partidului să afirme posibilitatea neantagonistă sau nonconflictul. Dar, amintim, cu condiția să cunoască această contradicție. Dacă n-am admite că orice contradicție cunoaște tendințe opuse de soluționare, s-ar impune automat teza : contradicțiile în socialism se rezolvă fără participarea forței conștiente care este partidul comunist. Este, în această teză a contradicțiilor neantagoniste în socialism, admisă tacit ideea unui determinism rigid, nedialectic. În acord cu spiritul dialecticii, noi considerăm că contrariilor le corespund soluții contrare. Conflictul și nonconflictul ne arată, în fond, existența acțiunii sociale socialiste în plină istorie contemporană. De asemenea, ne arată că această societate este o altă față a istoriei contemporane, a societății contemporane. Clasificarea rigidă a contradicțiilor în antagoniste și neantagoniste echivalează cu un fel de fatalism în fața legilor sociale, cu o sărăcire a acestora. Legile sociale nu sînt nemijlocit obiective, căci ele se constituie în acțiunea oamenilor animați de scopuri, de interese. Mai vrem să atragem atenția asupra faptului că, atunci cînd analizăm contradicțiile sistemului, nu putem face abstracție de o dialectică mai nou evidențiată, și anume aceea dintre informație și entropie, de faptul că entropia este opusul informației în cadrul comportării sistemului. Am putea zice că prin aceste două determinări realizăm o înțelegere mai profundă a dinamicii contradicțiilor. Vom spune în concluzie, că modul cum se raportează Partidul Comunist Român la contradicțiile societății socialiste reprezintă o contribuție teoretică remarcabilă la elaborarea modelului dialectic al acțiunii, o contribuție la dezvoltarea dialecticii ca metodă de analiză și de rezolvare a contradicțiilor vieții sociale, a sistemului social socialist.

DISCUȚII

ȘTIINȚA CONDUCERII ÎN PERSPECTIVA SOCIOLOGIEI POLITICE

DE

PAUL RADOVAN

Am citit cu interes grupajul din comunicările prezentate la sesiunea științifică avînd ca temă *Aportul sociologiei la constituirea științei conducerii*, publicat în primul număr din acest an al revistei. Și aceasta nu numai pentru actualitatea temei puse în dezbatere, ci din cauza ariei largi de probleme abordate, a variatelor unghiuri de vedere din care sînt examinate o serie de aspecte ale științei conducerii sau ale activității propriu-zise de conducere dintr-un sector sau altul al vieții sociale.

Invitînd cititorii la un dialog asupra științei conducerii, „Revista de filozofie" lărgește, desigur, sfera de audiență a sesiunii. În același timp, și aceasta mi se pare deosebit de important, revista se încadrează mai activ în dezbaterea marilor probleme actuale care confruntă astăzi societatea noastră.

Constituirea unei științe a conducerii societății socialiste, definirea obiectului și stabilirea legilor ei reprezintă, desigur, o întreprindere de o complexitate deosebită și de o mare răspundere. În fond, știința conducerii societății socialiste este chemată să pună la dispoziția factorilor de decizie aflați la nivel macro- și microsocial un sumum de teorii, principii, norme, reguli și concepte cu ajutorul cărora să scruteze realitatea și să prospecteze viitorul, să descifreze tendințele progresului și ale mișcării sociale, pentru ca pe acest temei să fundamenteze hotărîrile, să organizeze și să orienteze acțiunea socială, într-un cuvînt să concureze la ridicarea performanțelor întregului organism social. Prin urmare, consider știința conducerii ca un instrument eficace în mîna celor care conduc opera de construcție socialistă și comunistă ; de aceea nu cred că ea s-ar putea constitui atemporal și asocial. Nu este vorba de a ignora rezultatele dobîndite pe acest tărîm în principalele țări capitaliste, nici teoriile elaborate sau metodologiile și tehnicile utilizate. Dimpotrivă, o preluare critică se impune. Dar a rămîne aici, așa cum, din păcate, fac unii cercetători de la noi, este insuficient. Referindu-se la modul de abordare a problemelor științei conducerii societății, tovarășul Nicolae Ceaușescu atrăgea atenția asupra necesității de a avea „...permanent în vedere deosebirile determinate

Rev. Filoz., **19**, 5, p. 613–616, București, 1972.

de caracterul orînduirii sociale, de particularităţile relaţiilor de producţie" (*Expunere la deschiderea colocviului privind problemele ştiinţei conducerii societăţii*, în „Scînteia" nr. 9130 din 26 aprilie 1972). Pentru că dincolo de legile generale care acţionează în toate orînduirile, deci şi în socialism, în modalităţi, desigur, schimbate în raport cu dezvoltarea forţelor şi relaţiilor de producţie, a ştiinţei şi culturii, cu progresul general social, conducerea societăţii se realizează în fiecare orînduire în mod specific, în funcţie de situaţia obiectivă proprie fiecărei orînduiri sociale. Ştiinţa conducerii societăţii socialiste este, prin urmare, direct condiţionată de natura relaţiilor sociale şi de modul *concret* în care ele se manifestă în această orînduire şi în fiecare ţară în parte. După opinia mea, este vorba de o chestiune metodologică fundamentală şi luarea ei în considerare poate avea un rol decisiv în crearea acelei ştiinţe care să servească nu oriunde, ci înainte de toate în România angajată ferm pe făgaşul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

În această ordine de idei mi se pare că putem vorbi despre legătura indisolubilă dintre ştiinţa conducerii şi stadiul general al forţelor productive, al bazei tehnice-materiale, al naturii şi calităţii acestora, precum şi al nivelului atins de relaţiile de producţie. Nu este deloc o întîmplare că imperativul realizării conducerii societăţii pe baze ştiinţifice se pune cu atîta forţă în împrejurarea cînd orînduirea socialistă a păşit pe drumul maturizării sale.

Evident, nu aş vrea să se înţeleagă de aici că sînt adeptul unei claustrări, al izolării de progresele generale. Ştiinţa conducerii, constituirea şi dezvoltarea ei sînt într-o relaţie inexorabilă cu revoluţia ştiinţifică-tehnică mondială; mai mult, aş spune că sînt un rezultat nemijlocit al exploziei ştiinţifice contemporane.

Este, dealtfel, notoriu că progresul extraordinar al forţelor productive, creşterea gradului de stăpînire de către om a forţelor naturii, determină, ca un fenomen de largă generalitate, sporirea importanţei şi eficienţei acţiunii sociale conştiente, creşterea ponderii elementului deliberat în viaţa socială în *toate* societăţile moderne. Desigur, aria de manifestare şi de cuprindere a intervenţiei deliberate, rezultatele actului conştient, măsura în care obiectivele pot fi anticipate şi apoi înfăptuite depind în mod decisiv de caracterul orînduirii sociale, de clasa care are rolul hotărîtor în conducerea şi orientarea societăţii. Luarea în considerare a acestor realităţi mi se pare indispensabilă atunci cînd se discută despre ştiinţa conducerii societăţii socialiste, pentru că, repet, consider absolut necesar ca ea să servească la optimizarea societăţii socialiste. În consecinţă, se impune sublinierea că în orînduirea socialistă *ştiinţa conducerii are un profund caracter politic*. Circumscriindu-se în sfera politicului, această ştiinţă trebuie neapărat să ia în considerare cîteva trăsături de bază ale conducerii societăţii socialiste. Mă gîndesc la faptul că *această conducere are un pronunţat caracter politic* şi deci nu se poate identifica cu o conducere declarativă sau administrativă.

Aş nota, mai departe, caracterul eminamente democratic al conducerii, caracter care decurge cu necesitate din dubla calitate socială a oamenilor muncii, de producători şi proprietari ai bunurilor materiale; se impune, deci, ca în formularea principiilor de bază ale conducerii societăţii socialiste să se ţină seama de această realitate pentru a se asigura participarea efectivă la conducerea vieţii sociale a tuturor categoriilor de oameni ai

muncii, ceea ce ar crea premise favorabile pentru evitarea arbitrariului, a măsurilor subiectiviste și voluntariste. Socot că nu trebuie scăpat din vedere caracterul uman al conducerii dedicată făuririi unui nou ideal uman. O asemenea conducere se poate realiza, desigur, într-un spațiu național precis conturat, orice ingerințe străine împietînd asupra întregului mecanism de conducere.

Iată probleme pe care cred că știința conducerii trebuie să le ia în considerare.

Din dezbaterile publicate în „Revista de filozofie" am rămas cu impresia că unii participanți reduc conducerea vieții sociale mai ales la actul deciziei. O asemenea viziune, după părerea mea, unilateralizează conducerea, care implică finalitatea acțiunii sociale. O conducere care nu-și propune să atingă un țel concret este lipsită de ceea ce are ea esențial: eficacitatea. Declanșarea, organizarea și orientarea acțiunii sociale conștiente reprezintă pentru știința conducerii un vast cîmp de investigații și de cercetare. În fond, *elaborarea scopului*, *trasarea căilor de urmat*, *stabilirea mijloacelor de înfăptuire a scopului* și, în fine, *realizarea scopului propus* sînt **principalele faze** *ale procesului conducerii*, proces care pentru știința conducerii constituie de fapt terenul ei operațional. Și nu cred că greșesc afirmînd că aici se află de fapt miezul întregii strategii politice.

Este de reținut că știința conducerii societății socialiste trebuie să aibă ca punct de pornire recunoașterea faptului că articulațiile societății socialiste au la bază principiul centralismului democratic, principiu potrivit căruia organismele de conducere de la toate nivelele au o dublă funcțiune: de decizie și de execuție. Determinarea relațiilor dintre conducere și cei conduși, a limitelor conducerii și subordonării, precizarea condițiilor și a cadrului în care cei conduși devin conducători, iar aceștia din urmă conduși sînt probleme care ar merita, mi se pare, să preocupe cercetătorii din variate domenii de activitate. Pentru că, așa cum pe bună dreptate se spune în cuvîntul introductiv al redacției la grupajul menționat, fundamentarea științei conducerii presupune contribuții multidisciplinare.

Aș mai adăuga că la constituirea științei conducerii societății socialiste nu poate fi ignorat nivelul conștiinței politice, sociale și morale al celor ce zidesc noua orînduire, mai ales atunci cînd voința colectivă este exprimată, în general, în forme instituționalizate. Nu cred că știința conducerii s-ar constitui sub bune auspicii dacă s-ar neglija un fapt de importanță istorică: experiența dobîndită de popor în anii socialismului, calitățile politice, organizatorice, constructive pe care le-a acumulat. În elaborarea politicii sale, în fundamentarea măsurilor, partidul nostru ia în calcul acest bogat tezaur de învățăminte, pe care nici știința conducerii nu-l poate ocoli fără pagubă pentru ea însăși.

Dealtfel, mi se pare că sistemul încetățenit în țara noastră de a se dezbate cu masele, în prealabil, principalele măsuri și hotărîri este proiectat tocmai în această viziune. Și nu se poate să nu se observe că o asemenea modalitate de emitere a hotărîrilor înrîurește pozitiv însăși substanța deciziilor.

Totodată, atragerea și participarea maselor la elaborarea hotărîrilor încă în procesul de gestație dă putință factorilor de conducere să consacre mai mult timp îndeplinirii hotărîrilor. Aceasta nu înseamnă deloc să se renunțe la latura explicativă, informativă și formativă a muncii

politice-educative de masă. Dar este evident că, atunci cînd opțiunile sînt cumpănite în prealabil, cînd are loc un flux de idei și de propuneri, oamenii trec inevitabil și printr-un profund proces de lămurire și de conștientizare. În acest amplu dialog popular se vehiculează în ambele sensuri nenumărate idei, propuneri, critici etc. Ce trebuie făcut pentru ca nimic din acest tezaur național de experiență și de inițiative să nu se piardă, pentru ca totul sau aproape totul să fie reținut, analizat și, în măsura posibilităților, luat în considerare de către factorii de decizie? Cred că veți fi de acord cu mine că mijloacele de care dispunem acum și metodele utilizate sînt departe de a satisface. Iar *știința conducerii societății socialiste* este, desigur, chemată să dea răspunsuri și unor asemenea probleme.

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv :

Athanase Joja,

Studii de logică

VOLUMUL III, EDIT. ACADEMIEI, BUCUREȘTI, 1971

LOGICĂ ȘI EPISTEMOLOGIE

DE

DAN MIHAI BÂRLIBA

În preocupările logicii se înscriu probleme care depășesc prin semnificația lor perimetrul strict al acestei științe și interesează mai general epistemologia, teoria cunoașterii științifice. De fapt, logica s-a născut dintr-un dialog istoric cu știința, de aceea tangențele dintre aceste două nivele sînt explicabile. Aproape că nu există astăzi lucrare de logică sau din domeniul istoriei logicii care să nu invoce probleme cu semnificație mai largă, utile deopotrivă cercetării logice și celei epistemologice. Acestei idei i se circumscrie, de altfel, și recentul volum* al *Studiilor* acad. Athanase Joja, continuare firească a preocupărilor sale de cercetare în capitole larg discutate și disputate pînă în zilele noastre.

* Athanase Joja, *Studii de logică*, vol. III, București, Edit. Academiei, 1971.

A devenit o necesitate firească, justificată ca, atunci cînd se vorbeşte despre logică în genere să se invoce numele şi gîndirea lui Aristotel, şi aceasta în primul rînd. Desigur, nu este vorba de a-l face pe Stagirit, dincolo de limitele timpului şi în orice problemă, un contemporan, ci de a raporta analiza şi spiritul aristotelic la problemele logice fundamentale care ulterior au fost rezolvate într-un fel sau altul. Asemenea teme cu deosebită valoare logică şi epistemologică sînt, bunăoară, teoria aristotelică a modalităţii şi teoria universalului, pe care acad. Athanase Joja le analizează în lucrarea sa.

Aristotel împărţea în *Analiticele prime* (I, 2) propoziţiile în trei categorii : *inesse*, *necessario inesse* şi *contingenter inesse*, luînd drept concepte modale de bază necesarul şi contingentul (întîmplătorul). Necesarul este, dealtfel, nivelul valoric care caracterizează însuşi sistemul deducţiei, al silogisticii aristotelice.

Demersului *ex verris et primis* îi este proprie necesitatea, care însă, ca *necesitate a conchiderii* (urmează *din*), nu se reduce şi nu se confundă cu o necesitate a succesiunii (urmează *după*). Acad. Athanase Joja precizează în studiul său (p. 9) că procesul silogistic este atemporal, se efectuează nu în timpul fizic, ci într-un „timp logic", *sui-generis*. Spiritul uman sesizează dintr-o dată prezenţa simultană a premiselor şi a concluziei, dar, pe fondul acestei simultaneităţi, se stabileşte o legătură cauzală între elementele logice ale raţionamentului : premisele sînt cauză a concluziei (care urmează după şi din premise).

Se poate evalua întreaga teorie a silogismului — şi nu doar tipul particular al silogismelor modale — drept un teren pentru cercetarea şi interpretarea *modalităţii aristotelice*, în speţă a necesarului. După cum, pe de altă parte, pe lîngă capitolele din *Despre interpretare* despre consecuţia modalelor, şi celebrul capitol 9 (despre viitorii contingenţi) poate fi pe deplin considerat capitol de logică modală, de teorie a posibilului. Posibilul (ceea ce poate să fie) este înscris, spre deosebire de contingent (ceea ce poate să fie, dar şi să nu fie), în contextul firesc al naturii sau al omului. Raporturile dintre aceste două categorii modale nu sînt suficient clarificate la Aristotel şi nici în logica ce a urmat Stagiritului ; cert este că o caracterizare cît mai concludentă a acestor modalităţi impune luarea simultană în considerare a tuturor modalităţilor esenţiale (necesar, imposibil) ; astfel se va remarca faptul că posibilul îşi subordonează, ca sferă, necesarul (întrucît tot ce este necesar este posibil), iar contingentul îşi subordonează, ca sferă, imposibilul ş.a.m.d.).

Sînt numeroase situaţii care justifică o raportare a valorilor modale la valorile de adevăr. Nu ştim, desigur, dacă Aristotel, atunci cînd a scris despre „viitorii contingenţi", a avut în vedere acest fapt ; în orice caz, Stagiritul invocă în plan logic-gnoseologic conceptul prin excelenţă cu semnificaţie existenţială, şi anume „*posibilul*", ca o a treia valoare de adevăr, alături de — mai exact spus între — „*adevăr*" şi „*falsitate*". Studiul acad. Athanase Joja *Teoria aristotelică a modalităţii* oferă în acest sens perspectiva largă, întemeiată după opinia noastră, a posibilului (ca şi a altor modalităţi) drept *categorie logică-ontologică*, referitoare atît la starea faptelor, cît şi la starea (logică) a enunţurilor (lucrurile *pot să fie* pur şi simplu, propoziţiile *pot să fie adevărate sau false*, în virtutea existenţei lor logice).

Problemele modalităţii aristotelice primesc în lucrarea citată o largă tratare logică-istorică, cu accente interesante pentru logica posibilului a lui Crisip, atomismul antic al lui Democrit şi Epicur, nominalismul şi realismul medieval.

Pentru Leibniz, modalitatea se răsfrînge atît în teoria predicaţiei, cît şi în teoria adevărului. Prin teza „*Praedicatum inest subjecto*", autorul *Monadologiei* asimilează, de fapt, predicatul de necesitate cu predicatul de contingenţă, care în mod egal intră în statutul logic-gnoseologic al subiectului. Analiticul leibnizian anulează distincţia dintre necesar şi contingent ca predicate ale unui subiect dat. Această inadvertenţă este depăşită, după opinia noastră, de Leibniz însuşi, în teoria adevărului : existenţa, pe lîngă adevărurile de raţiune, identice şi necesare, a unor adevăruri de fapt, contingente, dar — lucru extrem de important — bazate pe principiul raţiunii suficiente, semnifică aprecierea distinctă dată „*necesarului*" şi „*contingentului*", *fundamentarea logică a acestuia din urmă.*

Pentru Im. Kant, numai în aparenţă este o revenire la teoria modalităţii aristotelice, mai ales prin triada categoriilor : real (*inesse* la Aristotel), posibil (*contingenter inesse*), necesar (*necesario inesse*). Practic, Kant explică modalitatea în contextul postulatelor gîndirii empirice, al condiţiilor (formale, materiale şi generale) ale experienţei, care înseamnă în accepţia kantiană „produs empiric al intelectului" ; prin urmare, modalităţile sînt private de calitatea de a fi pentru lucruri, rămînînd pentru enunţuri. „*Lucrul în sine*" rămîne şi un „*lucru fără modalităţi*". De aceea este judicioasă afirmaţia că „modalitatea la Kant reprezintă o categorie prin excelenţă subiectivă" (p. 40).

Modalitatea se înscrie printre preocupările frecvente ale logicienilor din secolul nostru, chiar ale filozofilor, de orientare raţionalistă mai ales, cum sînt Edmond Goblot, L. Brunschvicg şi R. Poirier. Logica polivalentă, pe de o parte (de factură lukasiewicziană, intuiţionistă etc.), logica modală şi deontică, pe de altă parte, îmbogăţesc universul de discurs şi de interpretare a modalităţii, a teoriei aristotelice despre modalitate. De un real interes pentru cercetare sînt, de pildă, enunţurile nomologice ale lui Hans Reichenbach, care, în esenţă, constituie o raportare originală a conceptelor modale, logice-simbolice, gnoseologice (analitic, sintetic) :

p este logic necesar $= Df$ 'p' este o tautologie
p este logic imposibil $= Df$ 'p' este o contradicţie
p este logic posibil $= Df$ 'p' este sintetic

Discuţii largi comportă, poate, acest ultim enunţ, prin care se defineşte posibilitatea logică, întrucît, aşa cum observa într-un context mai larg autorul *Studiilor*, „posibilul este domeniul ambiguităţii ontologice, şi aceasta se repercutează în tratarea logică a propoziţiilor contingente" (p. 141).

Al doilea studiu despre Aristotel, cu pronunţat caracter de exegeză, se referă la teoria universalului. În lucrările sale anterioare (de exemplu *Studii de logică*, vol. II, 1966), acad. Athanase Joja a analizat pe larg doctrina platonică a universalului, dînd în acest nou studiu replica aristotelică. Pentru Stagirit, universalul nu este o transcendenţă, un *ante rem*, ci o *imanenţă firească*, o entitate *in re*, cu esenţă obiectivă, care există, prin repetiţie, în mulţimea individualilor.

Cum adesea se exprima Stagiritul, universalul reprezintă posibilitatea pentru o calitate de a se repeta în seria membrilor unei clase.

Autorul studiului subliniază în primele rînduri ale analizei sale: „Pentru a înțelege baza concepției aristotelice a universalului, nu trebuie niciodată pierdut din vedere că noțiunea centrală a aristotelismului este substanța" (p. 285). Din perspectiva tezelor lui Aristotel despre substanță putem înțelege esența logică-ontologică a universalului. Genul și specia sînt substanțe secunde, nu există într-un subiect, într-un individ (pentru că există în mai multe subiecte, prin repetiție), dar se enunță despre subiect. Universalul reprezintă *o existență secundă, inteligibilă (nu sensibilă) și predicabilă*. Trăsătura pe care acad. Athanase Joja o prezintă la pagina 308 a studiului său: „Universalul nu este substanță, ci atribut", poate fi, după părerea noastră, explicitată și completată cu ideea că universalul nu este substanță numai în sensul prim al acestui concept, dar rămîne substanță secundă, predicabilă despre substanța primă. E drept, de multe ori Aristotel vorbește generic despre substanță și doar contextul concret poate elucida problema. Iată, spre exemplu, acest citat din *Metaphysica*, în care prin „substanță" trebuie înțeleasă numai substanța primă: „*Substanța* (subl. ns. — *D.M.B.*) nu se afirmă despre subiect, dar universalul (= substanța secundă. — *D.M.B.*) se afirmă întotdeauna într-un anumit subiect".

Importanța doctrinei aristotelice a universalului este incontestabilă dacă ne gîndim că ea fundamentează, la Aristotel și ulterior, însăși știința, demonstrația, actul de cunoaștere.

Despre relația propriu-zisă logică-epistemologie au scris mult atît logicienii, cît și epistemologii. Acad. Athanase Joja reia aceste aspecte într-o serie de studii reunite sub titlul *Liniamente logico-epistemologice*. Sînt, în această direcție, relevate unele preocupări clasice și moderne de definire a statutului științei, de întemeiere a valorii, a capacității de cercetare și de exprimare a adevărului științific. Sînt deplin actuale discuțiile despre criteriul obiectivității cunoașterii, mulți filozofi întrevăzîndu-l în mod eronat în acordul intersubiectiv. K. Pópper spune chiar: „Obiectivitatea enunțurilor științifice rezidă în faptul că ele pot fi intersubiectiv testate". Interpretările greșite sînt, pe undeva, alimentate și de fizionomia actuală a majorității științelor, care dobîndesc un tot mai accentuat grad de mediere. „Conceptul științific — subliniază Athanase Joja — se alienează parcă total de senzațiile și percepțiile noastre, care au un caracter direct, viu și concret" (p. 109). Dusă la limită în planul interpretării, această situație se apreciază de unii filozofi și epistemologi contemporani drept un hiatus între cunoaștere și real, drept o „renunțare" a științei la realitate.

De fapt însă, epistemologia și ontologia se întrepătrund, căci, „dacă trebuie să cunoaștem eficacitatea instrumentului cognitiv, nu putem aprecia această eficacitate decît în cunoașterea efectivă a onticului" (p. 221).

Cîteva studii conturează, în semnificația sa antică și în cea actuală, conceptul de *skepsis*, implicit rolul atitudinii îndoielnice în știință. Distincția dintre îndoiala sceptică și îndoiala metodică este în acest sens esențială. Îndoiala scepticului constituie *o concluzie* a întregii cunoașteri și, evident, o renunțare la actul de a cunoaște continuu. E drept, este imposibil a cunoaște vreodată infinitul, dar este posibil și necesar a cunoaște la infinit.

Îndoiala metodică de tip cartezian, ca *premisă* a cunoaşterii, această „*dubitatio de veritate*", trebuie „să servească drept antidot al dogmatismului filozofic şi ştiinţific" (p. 171).

Descartes şi, mai tîrziu, Kant au înlocuit scepticismul antic, rigid, absolut printr-un „*scepticism nuanţat*", care poate fi pe drept cuvînt calificat ca genial : „*Cogito*-ul deschide calea altei forme — geniale — de scepticism, *Critica raţiunii pure* (p. 214). Orice ştiinţă trebuie să înceapă printr-o „*critică a raţiunii*", a instrumentelor de investigaţie şi de generalizare teoretică de care dispune.

Opus concepţiei atomiştilor logici, a lui L. Wittgenstein în speţă, după care filozofia se reduce la o critică a limbajului, reţine atenţia punctul de vedere după care limbajul — natural şi simbolic — constituie un obiect al filozofiei, dar nu singurul şi nici cel primordial ; evident, analiza funcţiilor logice-epistemologice ale limbajului comportă interes şi se înscrie în perimetrul cercetărilor de bază în domeniul filozofiei cunoaşterii. Probleme se ridică, pe de o parte, în legătură cu folosirea eficientă a limbajului natural, iar pe de altă parte referitor la construcţia şi la utilizarea limbajelor simbolice. Acad. Athanase Joja arată că limbajul de toate zilele, dealtfel creaţie remarcabilă a geniului uman, are o utilitate ştiinţifică, euristică obiectiv limitată : datorită lipsei unor definiţii riguroase ale termenilor şi impreciziei regulilor de operare cu termenii, apar voluntar sofismele sau, involuntar, paralogismele. Cîte erori de natură logică nu decurg, de pildă, din folosirea ambiguă, echivocă a verbului „*a fi*", cuvînt care desemnează deopotrivă o situaţie *copulativă* şi o situaţie *existenţială*?

Limbajul simbolic, al cărui prototip este şi va rămîne limbajul ştiinţei matematice, depăşeşte ambiguitatea celui natural, avînd reguli stricte de definire şi de operare cu semne ; de asemenea, numai cu ajutorul limbajului simbolic, matematic sau logic-matematic, poate fi realizată distincţia dintre limbaj şi metalimbaj. În mod evident, „limbajul logico-simbolic se aplică diferenţiat şi în proporţii deosebite în ştiinţele formale şi cele empirice (p. 284).

Prin modul specific de abordare a problemelor, prin interpretarea nuanţată, contextuală, în baza unei largi informaţii bibliografice clasice şi moderne, recentul volum de studii al acad. Athanase Joja demonstrează cu prisosinţă că procesul de cercetare într-un domeniu atît de vast cum este istoria logicii poate avea însemnate valenţe euristice, constructive, în strînsă şi firească corelaţie cu logica însăşi.

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv :

Gh. Al. Cazan,

Fundamentul filozofiei la Mircea Florian

BUCUREŞTI, EDIT. FOLITICĂ, 1971

Participă :

ION M. POPESCU
NICOLAE GOGONEAŢĂ

EXISTENŢĂ ŞI CUNOAŞTERE ÎN FILOZOFIA LUI MIRCEA FLORIAN

DE

ION M. POPESCU

Prin cercetările sale asupra obiectului filozofiei şi asupra fundamentelor ei şi ale întregii culturi, dar mai ales prin redefinirea conceptelor cunoaşterii ontologice, Mircea Florian, care a intenţionat o „reconstrucţie filozofică", a formulat numeroase idei, care îşi păstrează şi azi valabilitatea. Descifrarea lor are, în intenţiile lui Gh. Al. Cazan, semnificaţia unui omagiu.

„Filozofia datului" sau „realismul ontologic", cum şi-a denumit Mircea Florian propria sa filozofie, îi apare lui Gh. Al. Cazan ca *un mod de filozofare şi ca o nouă filozofie.* Descrierea acestei noi modalităţi de a filozofa şi a acestei noi filozofii, care începe cu *cercetarea metafizicii şi a semnificaţiei ei în opera lui Mircea Florian* şi sfîrşeşte cu analiza *filozofiei ca disciplină fundamentală şi autonomă*, capătă în studiul lui Gh. Al. Cazan însemnătatea şi valoarea unui punct de vedere.

În cele ce urmează îmi propun să desprind din ampla şi pertinenta exegeză a lui Gh. Al. Cazan unele aspecte caracteristice atît pentru poziţia

Rev. Filoz., **19**, 5, p. 623–632, Bucureşti, 1972.

filozofică a gînditorului Mircea Florian, cît şi pentru virtuţile analitice-sintetice ale interpretului său recent. Am în vedere îndeosebi capitolul intitulat „Metafizica intuiţionist-iraţionalistă şi critica ei în filozofia lui Mircea Florian" şi analizele privind „Filozofia ca disciplină fundamentală şi autonomă".

1. În doctrina lui Mircea Florian, noţiunea de intuiţie este o *filozofemă tradiţională*. El gîndeşte că toate sistemele intuiţioniste sînt inerente iraţionalismului. Critica pe care Mircea Florian a făcut-o intuiţionismului bergsonian, iraţionalismului contemporan şi misticismului este *prefaţa necesară* a gîndirii sale sistematice. El a urmărit cu o vocaţie eminamente prometeică în tot timpul vieţii sale fiinţa iraţionalismului şi a încercat, cu o hotărîre aproape inegalabilă în filozofia românească, să-i desfiinţeze orice titlu filozofic.

O primă originalitate a analizei lui Gh. Al. Cazan constă în lămurirea conceptuală a unor principii ale intuiţionismului şi în dezvăluirea cauzelor care au dus la apariţia şi la dezvoltarea iraţionalismului. Această analiză, temeinic argumentată, este realizată sub un dublu aspect : ontologic şi epistemologic.

Critica iraţionalismului contemporan în filozofia lui Mircea Florian constituie în logica exegetului o culme a filozofiei româneşti între cele două războaie mondiale, depăşită doar „de interpretarea marxistă a aceluiaşi fenomen", unde accentul se deplasează spre rădăcinile sociale sau spre urmările „social-politice reacţionare ale iraţionalismului" (p. 99). Gh. Al. Cazan supune dezbaterii, într-un spirit de obiectivitate critică, tezele lui Mircea Florian cu privire la raţionalism-iraţionalism şi la nominalism-realism. Scopul discuţiei este de a descifra modalitatea în care Mircea Florian s-a opus atît raţionalismului timpului său, cît şi întregului antiintelectualism.

În corpul analizei, Gh. Al. Cazan dezvăluie sensurile unor concepte de bază ale raţionalismului tradiţional şi ale iraţionalismului (înţelesurile raţiunii, noţiunile de nominalism, realism, mistică, religie, idee, subiectivism etc.).

Opunîndu-se raţionalismului modern şi întregului antiintelectualism contemporan, Mircea Florian încerca „salvarea metafizicii", fără să jertfească valorile raţiunii. În acest scop, el încearcă mai întîi să reformeze *conceptul de experienţă*, pornind de la datele realului. Ideea personală a doctrinei despre experienţă constă în viziunea sintetică pe care o realizează între teoria lui Aristotel despre experienţă şi realismul ontologic al lui Johannes Rehmke. Noua teorie, criticînd nominalismul şi raţionalismul închis, lasă experienţei caracterul ei deschis.

Intenţia de a depăşi raţionalismul clasic al experienţei şi empirismului pur, sintetizîndu-le într-o nouă teorie despre experienţă, se întemeiază pe o anumită înţelegere a raportului dintre particular şi general. În această înţelegere, Gh. Al. Cazan remarcă „încercarea de a dovedi unitatea dintre percepţie şi noţiune (individual şi general), dintre static şi dinamic, permanent şi schimbător". Astfel experienţa apare deschisă oricărei determinări. „Ea se situează deasupra opoziţiei real-nereal" (p. 184).

Analiza lui Gh. Al. Cazan este exemplară prin demersul ei teoretic-metodologic general, dar nu prin toate disociaţiile pe care le conţine. El urmăreşte legătura descoperită de Mircea Florian între iraţionalism

și misticism, și anume afirmarea supranaturalului, constatînd că *despre iraționalismul teologiei dialectice Mircea Florian spunea că menține neatinsă esența religiei cu prețul celei mai mari absurdități.* Gh. Al Cazan scrie : „Aceeași idee este valabilă și pentru trăirismul din România, pentru Lucian Blaga cu teoria sa despre mister și dogmă ca o cunoaștere extralogică etc." (p. 116).

Desigur, oricare ar fi variantele lor, doctrinele iraționaliste, întrucît exaltă intuiția, extazul și trăirea, nu sînt scutite de misticism. Se poate observa însă, între paranteze, o situație particulară în cazul lui Blaga. El contestă cultul puterilor nonteoretice, după cum neagă continuu și radical posibilitatea întemeierii unei „cunoașteri extralogice". În treacăt fie spus, analogia lui Gh. Al. Cazan cu privire la teoria lui Lucian Blaga despre *mister* și despre *dogmă* nu surprinde esența valorilor care-i sînt intrinseci. *Misterul*, în teoria lui Lucian Blaga, este conceptul sub care *marele sau multiplul X al cunoașterii* (totalitatea ca totalitate) îi apare subiectului în *cunoașterea înțelegătoare. Dogma* (antinomia transfigurată), numind o modalitate de axiomatizare în filozofia cunoașterii, face posibilă cunoașterea ontică. Antinomia transfigurată, întrucît caută identitatea nu numai sub diversitate, ci și sub contradicție și o *re-produce* conceptual, nu se confundă cu nici o dogmă și nici nu se reduce la vreo *cunoaștere extralogică*. Astfel de atribute, inerente unor gîndiriști români, nu l-au ispitit pe Lucian Blaga niciodată.

Mircea Florian spunea despre sine că *nu este adept al raționalismului, dar nici barbariei antiintelectualiste nu-i este aliat.* Depășind empirismul pur și raționalismul închis, Mircea Florian întemeiază *raționalismul neutral.* Acesta „salvează metafizica", *reformînd* rațiunea și experiența, și înmlădiază structurile subiectului cu structurile obiectului.

În expunerea naturii intime a *raționalismului neutral*, Gh. Al. Cazan definește mai întîi și dezvoltă mai cu seamă cele trei sensuri ale raționalismului :

a) sensul *metafizic*, punctul de plecare al ontologiei raționalismului : „E real ceea ce este inteligibil ; tot ceea ce este inteligibil e și necesar ; realul este deci necesar. Existența este suprasensibilă"(p.104) ;

b) sensul *epistemologic* al raționalismului, implicînd primatul subiectului asupra obiectului : „Adevărul este apriori înnăscut, criteriul său este claritatea și evidența" (p. 104) ;

c) ipoteza de bază a raționalismului sau *înțelesul său esențial.* Mircea Florian înțelege aici modalitatea rațională prin care subiectul ia contact cu obiectul. El se identifică cu răspunsul raționalist la întrebarea : „Cum (care) e modalitatea în care gîndirea ia contact cu suprasensibilul ?" (p. 105).

Mircea Florian consideră că iraționalismul, legat de raționalismul închis prin „dogma activității creatoare", nu a distins între ceea ce e valabil și ceea ce e fals în raționalismul doctrinar. El reacționează contra raționalismului abuziv, care presupune că *rațiunea este creatoare pînă în a produce din sine realitatea.*

Gh. Al. Cazan citează teza lui Mircea Florian asupra „sensului legitim al rațiunii", propriu *raționalismului neutral* : „Dacă putem vorbi de o bancrută a raționalismului, nu ne e îngăduit a vorbi de bancruta rațiunii. Rațiunea n-a murit ; ea trăiește. Și flacăra ei va pîlpîi luminătoare cîtă vreme cultura, la temelia căreia stă această rațiune, nu va fi

o ruină" (p. 109). Apărarea raţiunii şi a valorilor ce-i sînt imanente este condiţia necesară a *raţionalismului neutral.*

Sensul real al raţiunii este produs al interacţiunii *experienţă-conştiinţă.* Însă, în logica *raţionalismului neutral, reforma raţiunii şi a experienţei* odată realizată, şi realizată astfel încît să devină principiu al unei *metafizici noi*, impune refundamentarea principiilor constitutive ale lumii, iar această refundamentare numeşte *filozofia ca disciplină fundamentală şi autonomă.*

2. *Cum este posibilă reforma filozofiei?* Care este primul principiu al filozofiei ca disciplină fundamentală şi autonomă? Acest principiu prim sau fundament al filozofiei este *datul. Datul ca dat* este *ceea ce e dat ca nedeterminat, dar infinit determinabil.* Dacă *datul ca dat* este principiul valabil sau fundamentul filozofiei, filozofia apare ca un „mod de cunoştinţă" şi *orice cunoştinţă porneşte de la un dat.*

Gh. Al. Cazan socoteşte că *datul ca dat* exprimă principiul de maximă generalitate şi poate fi definit ca punct de plecare al filozofiei, dar arată că principiul ca atare nu este o *poziţie iniţială* riguros demonstrată sau un *prim început* care să se susţină prin el însuşi. Gh. Al. Cazan formulează trei obiecţii. Mai întîi, el menţionează că din faptul că orice mod de cunoştinţă real sau posibil implică *un dat*, cum raţiona Mircea Florian, nu reiese cu necesitate şi posibilitatea determinărilor lui ulterioare, ceea ce este adevărat. Astfel, Mircea Florian, care se opune antinomiei materialism-idealism, adoptînd *datul în genere* ca prim început al filozofiei, presupune demonstrat ceea ce trebuie demonstrat. În al doilea rînd, Gh. Al. Cazan arată că *nu se poate şti de la început că ceea ce e valabil pentru ştiinţă este valabil şi pentru filozofie*; dealtfel Mircea Florian arătase că pentru unii filozofi *inteligenţa* este numai instrument al ştiinţei, nu şi al filozofiei. Se poate însă discerne fără îndoială că Mircea Florian nu s-a aliat acestor filozofi. A treia obiecţie exprimă enunţul că „nici filozofia şi nici ştiinţa nu *pot şti de la început* că datul este determinabil" (p. 149). A susţine că filozofia şi ştiinţa *pot şti de la început* că datul este nedeterminat, dar infinit determinabil, înseamnă a admite cunoaşterea prealabilă a determinărilor ulterioare ale *datului*, ceea ce presupune o *metafizică inductivă*, pe care Mircea Florian a respins-o hotărît.

Gh. Al. Cazan îl opune direct şi contradictoriu pe Mircea Florian întregii *metafizici inductive.* Dar Mircea Florian, socotind metafizica inductivă o *imposibilitate teoretică*, dezvăluie punctele vulnerabile ale metafizicii inductive şi inconsistenţa criteriilor şi cerinţelor ei de a se substitui metafizicii în genere. El nu neagă valorile discursului inductiv, ci doar limitele valabilităţii raţionamentului inductiv.

În *datul ca dat*, Mircea Florian descoperă totalitatea ca totalitate. „Căci datul cuprinde nu numai realul sensibil, cum se crede de obicei, şi nici numai realul în genere, deci şi realul suprasensibil sau suprafiresc, ci totodată şi idealul, irealul — realitatea şi idealitatea. Acesta e înţelesul neprejudicios al datului, singurul demn de o filozofie lipsită de prejudecăţi"[1]. Astfel, în *metafizica datului*, care alcătuieşte punctul arhimedic al *raţionalismului neutral*, Mircea Florian postulează primatul obiectului asupra

[1] Mircea Florian, *Misticism şi credinţă*, Bucureşti, 1946, p. 17.

subiectului. Dacă *datul în genere* cuprinde și realul și idealul, ontologia are prioritate față de epistemologie. „*Drept vorbind, situația e aceasta : nu gîndirea ordonată justifică realitatea, ci realitatea face posibilă o ordine gîndită. Ontologicul primează asupra cunoașterii*"[2].

Gh. Al. Cazan consideră că definirea *datului* și postularea lui ca prim principiu al filozofiei se spijină pe principiul *clarității și evidenței*, dar că Mircea Florian „asigură maximă generalitate fundamentului filozofiei, pornind de la criterii subiective" (p. 158). Deși Mircea Florian se opune de la început oricărei predeterminări a *datului*, el însuși „definește datul *ca un raport inerent oricărui obiect față de cunoștința îndeobște*, deci datul este raportat la conștiință" (p. 159).

În acest fel, *reforma rațiunii și a experienței* readuce în filozofie principiul conștiinței și îi asigură un loc privilegiat. „Astfel, pentru a demonstra perisabilitatea argumentelor lui Rickert, Florian presupune că, dacă *conștiința generică* este *cunoscută*, ea *aparține datului* ; în cazul acesta, nu se pornește oare tot de la un fapt de *conștiință*, chiar dacă nu i se spune conștiință generică, ci dat ?" (p. 161).

Care este atunci deosebirea dintre *conștiința generică* din doctrina lui H. Rickert și *conștiința îndeobște* din teoria lui Mircea Florian ? Întrebarea este legitimă, întrucît Gh. Al. Cazan pune semnul egalității între cele două concepte și între principiile pe care le desemnează, „deoarece este vorba în cazul ambelor teorii de raportarea obiectului la conștiință" (p. 161).

Gh. Al. Cazan precizează că diferența dinte cei doi gînditori constă în faptul că primul subordonează *datul conștiinței generice*, iar al doilea subordonează *datului conștiința generică*. Dar tot el adaugă : „Dar dacă *datul* este *ceea ce este cunoscut*, ceea ce îmi este sau *ne este dat*, ceea ce e în relație cu „cunoștința îndeobște", numai în aparență ne-am îndepărtat de considerarea conștiinței ca principiu prim în filozofie" (p. 162).

Astfel încît între principiul *datului* și principiul *conștiinței generice* nu poate fi deosebire de sens, ci doar de *semnificații*. Opoziția nu este esențială. Într-un anume sens, deosebirea izvorăște în analiza lui Gh. Al. Cazan din alte rațiuni : „Subordonarea conștiinței datului și considerarea datului drept fundament al filozofiei aveau rostul în concepția gînditorului de a sublinia erorile teoriilor idealist-subiective, care transformă totul în « conținut de conștiință ». Este necesar să facem deosebire între faptul că, definind datul ca raport față de « cunoștință îndeobște » și accentuînd pe definirea datului prin noțiunile de « cunoscut », « avut » etc., Mircea Florian nu se îndepărtează de principiul conștiinței, ca principiu prim în filozofie, și faptul că, subordonînd conștiința datului, el se îndepărtează de idealism" (p. 162). Aceasta constituie în opinia lui Gh. Al. Cazan *principala contradicție* a „sistemului" lui Mircea Florian.

De aici însă pînă la a pune semnul egalității între *principiul datului* și *principiul conștiinței* sau între „conștiința generică" și „cunoștința îndeobște" ca principiul prim al filozofiei, egalitate (identitate) pe care Mircea Florian o contestase cu hotărîre și consecvență, este o distanță pe care Gh. Al. Cazan o cunoaște, dar n-o recunoaște pînă la capăt.

---

[2] Idem, *Cunoaștere și existență*, p. 179.

În doctrina lui Mircea Florian, *ontologicul primează asupra epistemologicului* și *obiectul primează asupra subiectului*. În *datul ca dat* sau în *datul în sens generic*, Mircea Florian recunoaște implicit două sensuri : 1) sensul ontologic și 2) sensul epistemologic. *Datul în genere*, *datul* care precedă orice determinare, fiind totalitatea ca totalitate, este existența ca existență. „Nu datul în genere aparține conștiinței, ci conștiința aparține acestui dat"[3]. Or, „*datul este dat e o propoziție ce înfruntă orice îndoială, fie ea și radicală*"[4],întrucît „datul este cu totul *nedeterminat*, dar infinit determinabil"[5].

Este evident că aici este vorba de *datul ca atare*, sau *datul* în sens ontologic. Dealtminteri, Mircea Florian spune el însuși : „Obiectul nu e o simplă idee imanentă, ci e independent de conștiință, realitatea e independentă de cunoașterea ei"[6].

Mircea Florian este fascinat de independența obiectului. „Dealtminteri obiectul, prin chiar definiția lui, e tocmai ceea ce e neatîrnat de gîndire, ceea ce se impune acesteia, și nicidecum ceea ce stă sub puterea ei"[7]. Prima determinare a *datului ca dat* este cunoașterea existenței lui nedeterminate, fiindcă *datul*, fiind totalitatea ca totalitate, nu este *nimicul*. El este *ceva*. Acest *ceva*, care este existența ca existență, este, în actul cunoașterii, datul în sens epistemologic.

Reforma lui Mircea Florian în teoria cunoașterii este fundarea ontologică a cunoștinței, și aceasta înseamnă orientarea gîndirii după obiect, nu a obiectului după gîndire. *Datul* epistemologic nu este alt *dat*, ci este *datul ca atare* în relație cu gîndirea. „Gîndirea are un singur rol : a clarifica obiectul, însă obiectul clarificat n-a suferit nici o schimbare, ci și-a dat la iveală structura sa ; el nu e altul, ci doar altfel"[8].

Datul ontologic există prin sine însuși. *Datul* epistemologic nu este decît raportul *datului* ontologic față de *cunoștința îndeobște*. Or, raportarea obiectului la subiect nu face din obiect „un subordonat al subiectului". „De mine atîrnă numai gîndirea lumii externe, nu însăși lumea"[9]. Dacă *datul* ca existență gîndită se deosebește de *datul ca atare*, așa cum epistemologia se deosebește de ontologie, *a fi cunoscut înseamnă a fi pentru o conștiință*. „Firește, un obiect, întrucît e perceput, reprezentat sau gîndit de o conștiință, aparține conștiinței, dar nu înseamnă că el se află *în* conștiință ca un conținut. A percepe nu înseamnă a avea *în* conștiință, ci *a avea ceva* fără a-l transporta în interior"[10]. Termenul *a avea*, pe care Mircea Florian îl folosește în doctrina *ontologică a cunoașterii*, exprimă procesul de apropriere noetică a obiectului.

Deoarece este o deosebire între a fi cunoscut, care înseamnă a fi pentru o conștiință („a exista pentru o conștiință") și a exista prin conștiință ori a fi în conștiință (ceea ce face posibil triumful subiectivismului în filozofie), este de la sine înțeles că *datul* epistemologic este

---

[3] Mircea Florian, *Reconstrucție filozofică*, p. 3.
[4] *Ibidem*, p. 76.
[5] *Ibidem*, p. 78.
[6] Idem, *Cunoaștere și existență*, p. 188.
[7] Idem, *Reforma logicii*, București, 1942, p. 34.
[8] *Ibidem*, p. 38.
[9] Idem, *Cunoaștere și existență*, p. 188.
[10] Idem, *Reforma logicii*, p. 53.

ceea ce este cunoscut, ceea ce îmi este sau *ne este dat*, ceea ce este în relație cu „cunoștința îndeobște", iar nu *datul* ontologic, cum deduce Gh. Al. Cazan. Numai *datul* ca obiect al cunoașterii este raportat de Mircea Florian la conștiință. Definirea *datului ca un raport inerent oricărui obiect față de cunoștința îndeobște*, de care Mircea Florian se folosește numai în determinarea epistemică a obiectului, aduce în conul de lumină al conștiinței structurile ontice ale lumii. „Obiectul este clarificat sau gîndit, fiindcă are o anumită structură, fiindcă nu e simplu, ci e un multiplu fie în unitate (albul și ceruza alcătuiesc o unitate), fie în relație (asemănarea dintre albul ceruzei și albul zăpezii)"[11].

A gîndi înseamnă a clarifica structurile obiectului. Cunoașterea obiectului ca atare nu se poate realiza decît în funcție de subiect, ceea ce înseamnă că *datul este primordial față de conștiință* și nu se poate pune semnul egalității între *conștiința generică* a lui H. Rickert și *cunoștința îndeobște* a lui Mircea Florian. Concepînd *datul* ca fundament al filozofiei și suprapunîndu-l conștiinței, Mircea Florian denumește *existența ca existență*. *Conștiința în genere*, care în doctrina neokantianului este *subiectul epistemologic*, întrucît nu explică universul *ex analogia universi*, ci *ex analogia hominis*, îi apare lui Mircea Florian doar ca „un moment general al datului"[12].

Ceea ce caracterizează însă cunoașterea *datului în genere*, care nu este „o poziție absolută, ci o țesătură complexă de relații"[13], constă în *determinarea*, *clarificarea*, *posesiunea* obiectului ca obiect întru cît este gîndit, ceea ce înseamnă *raportarea lui la conștiință*. Dacă subiectul trebuie să se orienteze după obiect, obiectul nu dizolvă subiectul. „Știința, cunoscînd factorul subiectiv ca subiectiv, îi face loc printre date, printre obiecte, printre existențe. Căci nu încape îndoială : spiritul, întrucît e cunoscut, este și el dat, este un fel de a fi, este, pe scurt, un obiect"[14].

Mircea Florian, care nu credea în faimoasa *revoluție copernicană* săvîrșită de Kant în metafizică, răstoarnă raportul kantian dintre obiecte și cunoașterea lor. O astfel de răsturnare impune concluzia că nu obiectele se orientează după cunoaștere, ci cunoașterea se orientează după obiecte. Astfel, „revoluția copernicană în filozofie se definește prin ontocentrism, prin centrarea în obiecte, prin transcenderea conștiinței, și deci are ca efect detronarea suveranității omului sau a eului. Nu omul prin spiritul său e legiuitorul lumii și generatorul lucrurilor, ci natura, pentru a fi înțeleasă în legislația ei, cere omului un act de abnegație în cunoașterea obiectelor[15].

Imprimînd actului de cunoaștere sens ontologic, Mircea Florian raportează obiectul la conștiință doar ca o condiție necesară a cunoașterii lui mai exacte. Raportarea obiectului la conștiință este numai definirea lui epistemologică. Obiectul numai întrucît e *determinat*, *clarificat*, *avut*, *cunoscut*, *descifrat* din *complicata lui țesătură de relații* e dependent de conștiință. Însă obiectul ca atare, obiectul privit în sine, nu este „act" sau „funcțiune" de conștiință. „Știința, în sensul legitim de clarificare a tot

---

[11] *Ibidem*, p. 38.
[12] Idem, *Reconstrucție filozofică*, p. 104.
[13] Idem, *Reforma logicii*, p. 59.
[14] *Ibidem*, p. 49—50.
[15] *Ibidem*, p. 45—46.

ce e dat, indiferent de natura datului, năzuiește să înțeleagă lucrurile neatîrnat de eu, de om, de dorințele, de credințele, de aspirațiile sale"[16].

Dependența obiectului de conștiință este *condiția subalternă* a oricărei cunoștințe, și aceasta face posibilă independența obiectului. „Cunoașterea dependenței de eu nu este ea însăși dependentă de eu, ci ea ne situează pe planul logic, dincolo de relația subiect-obiect, pe acel plan unde tot ce e cunoscut, se prezintă ca un obiect cuprinzător, liberat de relațiile secundare de ordin psihologic, biologic, sau sociologic"[17]. Desigur, e firesc să fie așa. *Tot ce e dat poate fi cunoscut.* Mircea Florian distinge două planuri ale cunoașterii : „planul *ontologic*, primar, și planul *psihologic*, secundar"[18]. Cunoașterea existenței este în primul rînd act ontologic, iar cunoștința, ca *posesiune clară* (dezvăluire a stucturilor obiectului) prin gîndire, nu este *duplicat* al obiectului în conștiință, *ci obiectul, însă nu privit în sine, ci în relație cu gîndirea.* În planul ontologic, „cunoașterea e totdeauna o *posesie fără relație*, nerelativă sau nemijlocită de ceva"[19]. În acest mod, cunoașterea obiectului înseamnă *posesiunea* lui, act realizat în metafizica lui Aristotel de către *intelectul activ.* Acesta este și sensul enunțului lui Mircea Florian : „Pe planul ontologic, cunoașterea e o prindere „nemijlocită" a existenței, este o posesie fără relație"[20].

Planul *psihologic* este o condiție a cunoașterii ontologice : „Cunoașterea ontologică nu este o relație, dar se reazemă pe o relație"[21]. Nesatisfăcut de *erorile tuturor epistemologiilor* de pînă la el, ca și de *dogmele* idealismului subiectiv și de formulele materialismului (pe care îl reducea la o simplă teorie a cunoașterii), Mircea Florian conferă „relației psihologice" din planul *secundar* al cunoașterii rolul de *condiție reală* a cunoștinței. În „relația psihologică", percepția este *obiectul în relație cu capacitatea de percepere*, cum în logică și ontologie obiectul gîndit (conceptul) e obiectul într-o relație a sa cu gîndirea. Un obiect nu este identic niciodată cu *percepția* sau cu *reprezentarea* lui, cum existența ca existență nu-i totuna cu conceptul ei. „*Percepția* stelei, care e modificare a sufletului, *aparține* acestuia, nu însă steaua ca atare. Percepția însăși exprimă *relația* dintre sufletul percepător și obiectul perceput, pe cîtă vreme obiectul ca atare nu închide în natura sa o raportare la conștiință"[22].

Din deosebirea „primordială" stabilită de Mircea Florian între „structura ontologică" și „originea psihologică a cunoștinței" reiese că obiectul este ceea ce e dat și privit în sine ca totalitate, iar *percepția* și *reprezentarea* sînt expresii ale obiectului într-o relație a sa „cu o conștiință percepătoare sau reprezentatoare"[23]. Această definire a percepției și a reprezentării unui obiect în actul ontologic al cunoașterii este similară definiției raportului dintre subiect și predicat în judecată sau raportului dintre subiectul și obiectul logic. „*Obiectul logic* nu e altul decît obiectul ca atare, ci e același obiect, însă în relație cu gîndirea, așa cum studentul

---

[16] *Ibidem*, p. 70.
[17] *Ibidem*, p. 71—72.
[18] Idem, *Cunoaștere și existență*, p. 197.
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem*, p. 257.
[21] *Ibidem*, p. 207.
[22] Mircea Florian, *Reconstrucție filozofică*, p. 73.
[23] Idem, *Reforma logicii*, p. 38.

A nu e altul decît omul A, ci același, dar în relația lui cu un așezămînt de cultură"[24].

Dealtminteri, în doctrina lui Mircea Florian, unul și același obiect are ontologic și logic un raport *ideal* cu subiectul și un alt raport *real* cu conștiința. *Obiectul ca atare*, obiectul independent de conștiință, sau obiectul în relațiile lui nesfîrșite cu conștiința individuală sau generică și cu celelalte obiecte *date*, este obiectul în relația lui de *determinare*, *clarificare* sau *gîndire*. Conceput în relațiile sau dependențele sale reale (psihologice, biologice și sociologice) și obiective este *obiectul în raportul lui cu gîndirea*. Astfel obiectul „stă și constă într-o complicată țesătură de relații"[25].

Logica și ontologia domină însă acest plan al cunoașterii. Raportul logic-ontologic al obiectului cu subiectul nu se reduce la raportul real și nici nu se confundă cu el. Relațiile reale sînt condiții secundare în determinarea obiectului : „Așadar, deasupra condițiilor sau dependențelor secundare descoperim un plan pur logic, în care este avut obiectul însuși cu toate relațiile lui și de aceea planul logic e totodată și planul ontologic. Dacă nu l-am avea, n-am putea distinge relațiile sau dependențele obiectului"[26]. Conceptul ontologic al cunoașterii este astfel esențial și necesar oricărui mod de cunoaștere. Planul ontologic este planul prin excelență ideal al cunoașterii. Cunoașterea nu se definește numai în raporturile ei reale cu obiectul, ci mai ales prin raporturile ei ideale (logic-ontologice).

Or, deoarece *obiectul în raportarea lui la o conștiință* nu este *obiectul în sine*, ci conceptul lui, se pare că Mircea Florian nu identifică reprezentarea cu obiectul reprezentat, nici obiectul real cu noțiunea lui, cum interpretează Gh. Al. Cazan.

În schimb, Gh. Al. Cazan nu face greșeala de a-i aplica lui Mircea Florian nevinovata formulă de „gînditor materialist". Dealtfel, refuzul idealismului din punct de vedere doctrinar, ca și refuzul principiului materialist ca fundament al filozofiei, constituie poziția inițială a *raționalismului neutral*.

Mircea Florian repudiază raționalismul tradițional și clasic și nesocotește rolul activ al rațiunii. Activitatea rațiunii, ca și pasivitatea ei, nu-și au loc în explicarea cunoștinței. În *raționalismul neutral*, adevărul e un termen de relație. Pe acest temei, nu există cunoștință adevărată sau cunoștință falsă. Prima e o tautologie, a doua e o contradicție. Orice cunoștință e adevărată, deoarece e obiectul privit în relația sa de determinare sau clarificare. Rațiunea, *în sensul ei legitim* (inteligența, gîndirea, conștiința), are doar rolul de *a determina*, *clarifica și judeca* obiectul *dat*.

Mircea Florian, definind *datul în genere* ca obiect al filozofiei și înlăturînd „superstiția materialistă" sau „superstiția realului", nu postulează obiectivitatea existenței, nici materialitatea lumii, întrucît, după părerea sa, *datul nu e inițial nici material*, *nici spiritual sau nu e nici de natură materială*, *nici de natură spirituală*, *dar cuprinde ca specii ale sale subordonate atît dătătorul*, *cît și primitorul* (*atît lumea externă*, *natura*, *cît și conștiința*). Urmînd pe maestrul său german Johannes Rehmke, pe N. Hartmann și pe A. Meinong, Mircea Florian încearcă o sinteză între metafizica

---

[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*, p. 68.
[26] *Ibidem*, p. 72.

aristotelică și ontologiile contemporane lui în sfera cunoașterii. El înlocuiește materialismul cu o simplă teorie a cunoașterii și găsește în ea semnificațiile unui materialism care nu se recunoaște și nu se regăsește ca materialism. Fundamentarea ontologică a cunoașterii semnifică o ruptură atît de „prejudecata realului", cît și de „prejudecata corelativă a materialității universale"[27].

Sprijinit pe astfel de enunțuri, Mircea Florian, motivează mai mult axiologic decît teoretic depășirea opoziției materialism-idealism. Ideea unității materiale a lumii i s-a părut falsă, iar considerarea materiei ca prim principiu al filozofiei ca o *prejudecată* sau o *eroare*.

Raționalismul neutral apare ca o formulă filozofică radicală și totală de negare a antiintelectualismului. Opus raționalismului de pînă la el, dar complementar raționalismului antichității și fondului etern al raționalismului, raționalismul lui Mircea Florian — pornind de la real și punînd în discuție temeiurile realului și posibilitățile lui de afirmare în numele rațiunii de a fi a omului în lume — este un *raționalism deschis*.

Gh. Al. Cazan analizează mult mai nuanțat decît alți exegeți ai operei lui Mircea Florian notele proprii și specifice ale *metafizicii datului*. El refuză să accepte depășirea opoziției materialism-idealism intenționată de Mircea Florian, dar găsește în raționalismul său și elemente de materialism și de dialectică.

Prin argumente convingătoare, Gh. Al. Cazan se opune interpretării filozofiei lui Mircea Florian ca filozofie materialistă. Totodată el se delimitează și critic, și polemic de *naturalismul*, *experimentalismul* sau *materialismul* unor exegeze mai vechi sau mai noi, în care Mircea Florian nu s-ar recunoaște.

Sinteză originală, critică și polemică despre fundamentul *filozofiei la Mircea Florian*, studiul lui Gh. Al. Cazan domină toate exegezele ce s-au scris pînă acum despre acest reprezentant de seamă al gîndirii filozofice românești.

---

[27] Mircea Florian, *Reconstrucție filozofică*, p. 63.

PROBLEMA INTERPRETĂRII FILOZOFIEI LUI MIRCEA FLORIAN

DE

NICOLAE GOGONEAȚĂ

Filozofia lui Mircea Florian constituie în multe privințe o temă generoasă de cercetare, deși, trebuie să recunoaștem, o temă plină de mari dificultăți. Erudit în sensul superior al acestui cuvînt, bun cunoscător atît al istoriei filozofiei, cît și al concepțiilor filozofice contemporane, la curent cu ultimele dispute filozofice — cunoscînd pînă la minuție argumentele și contraargumentele preopinenților —, Mircea Florian a creat o operă filozofică a cărei frecventare lasă senzația rară de trăire a problemelor filozofice la o înaltă tensiune spirituală.

O autentică vocație, tradusă în marea sa putere de analiză și de reflecție, în capacitatea puțin obișnuită de interogare, de problematizare l-a împins în cele din urmă pe Florian spre calea cercetării fundamentelor înseși ale filozofiei. Spunem *în cele din urmă* pentru că gîndirea sa nu merge direct la tratarea problemelor vizînd fundamentele filozofiei, cărora să le propună o rezolvare sau alta ce s-ar putea încadra ușor în marile linii directoare, în orientările de bază ale filozofiei. Inițial el ia în discuție starea de precaritate în care a fost împinsă filozofia de curentele idealist-psihologiste. Încercînd să descifreze cauze și să formuleze soluții, Florian — un rafinat al cugetării — e urmărit de gîndul de a pătrunde în profunzime în toată complexitatea problemelor, fără a simplifica vreodată, de a căuta parcă toate implicațiile posibile ale unei idei, sensibil la fiecare nuanță, la fiecare argument, spre a ajunge în cele din urmă la un teren al certitudinilor, la un fundamental punct de sprijin, în afara oricăror îndoieli și dispute. De aici analizele migăloase și subtile, disocierile multiple și adesea neașteptate, revenirile și completările continue, adaosurile de nuanțe abia perceptibile, precizările intervenite la orice pas, menite să aducă un spor de claritate, dar care pot fi înțelese în realitate numai în lumina coordonatelor principale ale gîndirii sale.

Am vrea să insistăm puțin asupra ultimei observații. În cele din urmă, Florian își definește cu destulă claritate principalele linii directoare ale concepției sale filozofice; el nu lasă vreo îndoială nici în privința adversarilor săi principali — idealismul-psihologist, iraționalismul, „misologia" (filozofia absurdului), materialismul vulgar —, nici în ceea ce privește

Rev. Filoz., **19**, 5, p. 633–643, București, 1972.

opțiunile sale : o filozofie realistă, cu fața spre fapte, obiecte, experiență, cu rădăcinile adînc înfipte în ceea ce este *dat*, o concepție ce nu admite altă lume decît cea în care trăim și care postulează posibilitatea cunoașterii lumii. Numai că la aceste concluzii gînditorul ajunge după minuțioase analize, în decursul cărora vrea să se situeze în afara orientărilor filozofice fundamentale — materialism și idealism — și crede chiar că poate găsi, cel puțin ca punct de plecare, o poziție neutră, deasupra lor. În consecință, el se află într-o permanentă polemică cu unele sau altele din tezele concepțiilor filozofice tradiționale, se asociază și cu criticile aduse de materialism idealismului, dar și cu cele formulate de idealism la adresa materialismului (de fapt a realismului naiv, a materialismului metafizic). Un cititor mai puțin experimentat se poate pierde relativ ușor în plasa densă a analizelor, polemicelor, referirilor erudite la multe teorii și concepții, care abundă în scrierile filozofice ale lui Florian, dacă nu ține seama în interpretarea lor de *ideile dominante*, *fundamentale*, ale filozofiei sale, pe care gînditorul le precizează mereu în fiecare lucrare, aducînd de fiecare dată noi clarificări. În fond, orice concepție filozofică trebuie apreciată în funcție de natura soluțiilor oferite problemelor abordate, de poziția adoptată de gînditor — independent de ceea ce crede sau afirmă el despre sine — în problemele fundamentale ale filozofiei, amănuntele avînd menirea numai de a nuanța marile opțiuni pe care le face gînditorul, fără a li se putea însă substitui. La Florian însă, dificultatea vine de acolo că soluțiile la problemele-cheie se constituie treptat și pe căi ocolite, în cadrul unor ample analize critice, în polemică atît cu idealismul, cît și cu realismul naiv sau cu materialismul vulgar. Faptul că aceste soluții nu ni se oferă de la început și tranșant formulate (autorul considerînd că începutul filozofiei trebuie să fie neutral, dincolo de orice „preconcepții") face necesară o cercetare răbdătoare a filozofiei sale, luată în totalitate — atît sub aspectul ei de critică filozofică, cît și sub aspectul ei de reconstrucție, de efort constructiv —, și cu grija de a nu o judeca după teze izolate și de amănunt sau în afara sensului atribuit de el termenilor cu care operează, ci de a o aprecia după soluțiile ce le oferă, după răspunsurile la problemele fundamentale ale filozofiei, răspunsuri care prind un contur tot mai definit pe măsură ce opera sa se desăvîrșește.

De aceste dificultăți în înțelegerea și interpretarea filozofiei lui Florian s-a izbit și autorul lucrării *Fundamentul filozofiei la Mircea Florian*, fără a reuși, după părerea noastră, să le depășească pe cele mai importante dintre ele.

Gh. Cazan a pornit la drum cu intenția mărturisită de a evidenția „nota caracteristică a gînditorului" și a releva „direcțiile principale ale preocupărilor sale". Autorul caută să surprindă deci ambele dimensiuni ale activității gînditorului analizat, atît pe cea critică, cît și pe cea constructivă, intitulîndu-și prima parte a lucrării „Critica metafizicii și semnificația ei în opera lui Mircea Florian", iar partea a II-a „Filozofia ca disciplină fundamentală și autonomă". Trebuie să spunem că prima parte a studiului său reușește să reconstituie în bună măsură, autorul ținîndu-se aproape de textul gînditorului, critica întreprinsă de Florian la adresa metafizicii și implicit a curentelor care au căutat să fundamenteze o concepție sau alta asupra metafizicii, în special a celor de orientare iraționalistă, al căror adversar neobosit a fost întotdeauna gînditorul român. În această parte

este scoasă în evidență poziția net antimetafizică a lui Florian, care a respins atît formele tradiționale ale metafizicii, cît și pe cele de dată mai recentă, cum sînt cele care își caută temeiul în intuiționismul bergsonian, în fenomenologie, în existențialism etc.

În esență, motivul principal pentru care Florian critică metafizica constă în faptul că aceasta e centrată în subiectivitate, în conștiință, în eu, în rațiunea creatoare sau în intuiția mistică. De aceea gînditorul român propune o răsturnare, o „revoluție copernicană" în filozofie, cerînd ca gîndirea să pornească de la fapte, de la obiecte, de la *dat*, asemenea științei. De aici încercarea sa de „reconstrucție filozofică", de căutare a fundamentelor reale ale acesteia.

În partea a doua a lucrării sale, Gh. Al. Cazan analizează și interpretează această „reconstrucție filozofică", concepția lui Florian asupra filozofiei, teoria experienței și gnoseologia gînditorului român, monismul său epistemologic. *Concluzia autorului este că*, în ciuda unor intenții generale pozitive și a unor observații parțiale îndreptățite, *filozofia lui Florian, inspirată din Rehmke, este de coloratură idealistă*, și, ca atare, nu rezolvă în mod științific principalele probleme la care caută soluții; privită în ansamblu, ea se înscrie însă, mai ales prin critica la adresa curentelor iraționaliste, „în contextul unei moșteniri fiozofice valoroase" (p. 212). *După opinia noastră, aprecierea dată de autor filozofiei lui Florian nu se poate susține*, ea find rezultatul unui mod de interpretare în multe privințe deficitar.

Florian consideră, într-adevăr, că prin filozofia sa realistă ar depăși atît idealismul, cît și materialismul. După cum se știe însă, nu poate exista o a treia linie în filozofie, astfel că, în ultimă instanță, un gînditor se situează explicit sau implicit pe una dintre cele două poziții fundamentale. Problema care se pune în cazul de față este de a vedea care este orientarea de bază a gîndirii lui Florian, de a vedea dacă filozofia sa este idealistă sau materialistă și, totodată, dacă argumentele aduse de autorul studiului examinat, în vederea susținerii tezei sale după care filozofia lui Florian e în esență idealistă, sînt convingătoare, iar modul său de interpretare a faptelor este corect. Întrucît Florian inițial respinge atît idealismul, cît și materialismul (după opinia noastră, din felul în care înțelege materialismul în lucrările scrise înainte de eliberare, rezultă că el are în vedere de fapt materialismul vulgar, simplist), urmează că aprecierea gîndirii sale trebuie făcută în funcție de *soluțiile* propuse *problemelor fundamentale* ale filozofiei, cu toate nuanțările de rigoare.

Va trebui deci să examinăm, în esență, atît argumentele aduse de Gh. Cazan în susținerea aprecierii sale, cît și modul de a interpreta tezele de bază ale gîndirii lui Florian, opțiunile sale fundamentale în filozofie. Referindu-se la afirmația lui Mircea Florian după care materialismul ar susține că nu există decît „materie la care se reduce spiritul", reducție inacceptabilă pentru gînditorul român, autorul studiului conchide că prin aceasta Florian se situează „în afara materialismului, mai precis în afara interpretării materialiste a raportului dintre material și psihic" (p. 156). De asemenea, Gh. Cazan mai susține că M. Florian, criticînd teoria localizării și spațializării psihicului, ar nega chiar legătura dintre activitatea psihică și creier, că „pentru el ideea dependenței activității psihice de creier e falsă" (p. 190). Gh. Cazan consideră că Florian nu poate fi

apreciat drept gînditor materialist, întrucît respinge teza „materialității universale" și, în consecință, „ideea unității materiale a lumii", ba chiar afirmă că e falsă „considerarea materiei ca *principiu prim* al filozofiei" (p. 155—156). Expresia „materialitate universală" și formularea „considerarea materiei ca principiu prim *al filozofiei*" (subl. ns.- *N.G.*) trebuie reținute, deoarece mai departe, în legătură cu ele, Florian e acuzat chiar de subiectivism. Consemnînd faptul că filozoful român cere ca filozofia să pornească de la „datul în genere", nedeterminat, neatîrnat de opoziția realitate-nerealitate, materie-spirit, dat pe care trebuie abia să-l clarifice, să-l determine, autorul studiului conchide că „Florian asigură maximă generalitate fundamentului filozofiei, pornind de la criterii subiective" (p. 158), pentru că datul există, după Florian, în mod evident înainte de orice, de la el pornind cunoașterea. Subiectivismul lui Florian ar consta în cazul de față în sprijinirea sa pe principiul „clarității și evidenței", aidoma lui Descartes, care pornise de la *cogito* și făcuse din el fundamentul metafizicii tocmai pentru că se caracteriza prin claritate și evidență. Ceva mai departe, deși consemnează faptul că M. Florian a criticat psihologismul, pe care l-a făcut răspunzător de subiectivismul și de relativismul epistemologic al filozofiei moderne, autorul conchide că și gînditorul român ajunge la o poziție similară cu cea a psihologismului, întrucît, așa cum psihologismul definește datul prin raportarea lui la o conștiință, tot așa și Florian definește datul în raport de *cunoștința îndeobște*, deci, după opinia autorului studiului, tot *în raport de conștiință* (să reținem expresiile „în raport de conștiință" și „în raport de cunoștință"). Mai mult, după ce reproduce precizarea expresă și cît se poate de clară făcută de Florian după care datul *nu are nevoie de o explicare prin conștiință*, fiind *primordial*, că *nu datul aparține conștiinței*, ci „aceasta aparține datului ca o mică parte din el sau, eventual, fiindcă e vorba de o conștiință generică, de subiectul epistemologic, ca un moment general al datului", autorul conchide totuși : „Credem că se poate pune semnul egalității între conștiința generică a lui H. Rickert și «cunoștința îndeobște » a lui Mircea Florian, deoarece este vorba în cazul ambelor teorii de raportarea obiectului a *conștiință*" (p. 161). De aici, prin deducție, o altă concluzie a autorului studiului : „Dacă datul în genere este *raportare* la conștiință, aceasta ar mai însemna că datul în genere *nu există fără conștiință*" (p. 168).

Să examinăm acum aceste aprecieri ale autorului studiului, ca și modul său de a le argumenta. În primul rînd, vom observa că în studiu nu e urmărit felul în care e rezolvată problema raportului dintre material și psihic în principalele lucrări ale lui Florian ; concluzia că filozoful român se situează în afara materialismului în problema discutată este dedusă dintr-o singură afirmație a lui Mircea Florian („spiritul nu se reduce la materie"), care, în principiu, e îndreptățită și nu are nimic idealist în ea. Materialismul dialectic nu reduce în nici un caz spiritul la materie, așa cum susține Gh. Cazan (el afirmă în replică lui Florian că „materialismul dialectic a explicat cum «spiritul se reduce la materie »," p. 155) ; numai materialismul vulgar face această reducție simplificatoare, lucru pentru care, cum se știe, acest materialism a fost sever criticat de clasicii filozofiei marxist-leniniste.

Caracteristic lui Florian în această problemă este, după cum vom arăta îndată, faptul că *respinge atît idealismul, cît și materialismul vulgar, apropiindu-se treptat de poziția materialismului dialectic.* Iată principalele teze în această privință. Mircea Florian afirmă despre conștiință că o consideră „drept o existență printre celelalte, un factor al « lumii », nu însă drept un factor *deasupra lumii*" [1], sau și mai clar : „spiritul nici nu tronează într-un empireu imaterial, nici nu e « absorbit » de corporalitate" [2]. El admite, ca și Spinoza, că ne sînt date „modalități corporale sau sufletești", dar în privința raporturilor dintre ele precizează că lumea conștiinței „poate fi considerată ca o lume materială, întrucît experiența ne arată că totdeauna sufletul e dat în legătură intimă cu un corp" [3]. Într-un studiu elaborat spre sfîrșitul vieții, el scrie cît se poate de explicit, apropiindu-se de poziția materialismului dialectic : „Natura a produs nu numai organele senzoriale capabile să o perceapă, ci și gîndirea capabilă de a o înțelege în necesitățile și contingențele ei. Dacă, prin urmare, gîndirea nu cade din cer, ea apare în condițiile pămîntești ale vieții sociale active" [4].

Cît privește imputarea ce i se face lui Florian că nu consideră materia drept principiu prim al *filozofiei*, ea este izvorîtă dintr-o evidentă confuzie. În cazul de față, însăși problema trebuie pusă în termeni reali : esențialul pentru ca o concepție filozofică să fie apreciată ca materialistă nu e ca ea să proclame materia drept „principiu prim al ei", ci să recunoască primordialitatea materiei, a naturii, a existenței în raport cu spiritul, cu gîndirea, cu conștiința, să interpreteze materia ca o realitate obiectivă independentă de conștiință și care poate fi cunoscută de aceasta. Un filozof poate proclama ca „principiu prim" al concepției sale *omul*, de pildă, și să fie un gînditor materialist, pentru că dă o rezolvare științifică problemei raportului dintre existență și conștiință ; altul poate declara ca „principiu prim" al sistemului său existența, materia, dar să le interpreteze ca ansambluri de senzații, în care caz, firește, el nu poate fi considerat materialist.

Din faptul că Florian consideră *datul* ca fundament al filozofiei nu putem trage nici o concluzie în privința caracterului concepției sale înainte de a analiza soluțiile oferite de el problemelor filozofice cercetate. Cît privește afirmația sa că orice cunoaștere pornește de la ceva, de la un *quid*, de la un dat ce trebuie determinat și care există independent de gîndire, ea trebuie apreciată fără îndoială pozitiv, pentru că rezolvă în mod științific problema raportului dintre obiect și subiect în cunoaștere, subliniind primordialitatea obiectului.

De asemenea, nici faptul că Florian include în categoria evidențelor teza sa privind primordialitatea faptelor, a datelor în raport cu subiectul cunoscător nu poate fi considerat o dovadă de idealism subiectiv pe motiv că ... Descartes susținea teza despre *cogito* ca bază a existenței — din care a făcut fundamentul metafizicii sale — tot prin referiri la evidența ei. Includerea unui gînditor într-o orientare sau alta se face în funcție de

---

[1] Mircea Florian, *Cunoaștere și existență*, București, 1939, p. 265.
[2] *Ibidem.*
[3] Mircea Florian, *Ce este cunoștința*, București, 1947, p. 30.
[4] Idem, *Scrieri alese*, București, Edit. Academiei, 1968, p. 316.

poziția sa în problemele fundamentale, nu după modul cum își argumentează o idee (acesta din urmă avînd și el un rol în stabilirea nuanțelor unei concepții). Motivul principal pentru care Descartes trebuie apreciat ca un gînditor idealist îl constituie faptul că pentru el primordială e gîndirea, că el centrează existența în eu, în gîndire, că înainte de orice el pune îndoiala, gîndul și pînă la urmă pe Dumnezeu. Or, Florian procedează exact invers : înainte de orice el pune datul, faptele, obiectele, natura și numai după aceea gîndirea, care, pentru a se exercita, trebuie să aibă un material prealabil de la care pornește. Florian pleda, cum se știe, pentru o revoluție copernicană în filozofie, cînd cerea ca filozofia să pornească de la obiecte, ca și știința. El considera că nu e justificată pretenția lui Kant de a fi realizat o astfel de revoluție, întrucît „Copernic instala axa lumii și deci a cunoștinței în obiecte, nu în spectatorul uman de pe pămînt. Așadar, heliocentrismul lui Copernic nu pledează în nici un fel pentru idealismul kantian, ci mai degrabă îl zădărnicește" [5]. Gînditorul român reproșa filozofiei moderne tocmai faptul că l-a urmat pe Descartes și nu pe Copernic : „În vreme ce *viziunea științifică* modernă se orientează spre obiecte și e călăuzită de respectul faptelor, *viziunea filozofică*, începînd cu Descartes, proclamat de aceea părinte al filozofiei moderne, se orientează după subiect, așază în centrul lumii conștiința, eul, prin formula lapidară de o falsă claritate și rareori înțeleasă în toate concluziile ei : *cogito ergo sum*"[6]. Florian i-a obiectat și lui Kant faptul că „făcea din eul pur, din « rațiunea pură » legislatoarea naturii" [7]. cînd în realitate lucrurile stau tocmai invers, afirmă gînditorul român : „Nu omul prin spiritul său e legiuitorul naturii și generatorul lucrurilor, ci natura pentru a fi înțeleasă în legislația ei cere omului un act de abnegație în cunoașterea obiectelor..."[8].

Din aceste pasaje rezultă cu limpezime ce înțelege Florian prin primordialitatea datelor, a faptelor în raport cu cunoașterea sau cu conștiința, cu spiritul. El afirmă fără echivoc : natura are legile ei și ele nu sînt create de spirit ; omul cunoaște obiectele care nici ele nu sînt create de spiritul său, ci aparțin naturii. Orice filozof materialist poate să subscrie la aceste afirmații, care nu se referă la chestiuni secundare, ci la probleme fundamentale ale filozofiei.

Teza după care la început este *datul* se dovedește în cele din urmă a nu fi chiar atît de neutrală pe cît afirma autorul ei. Dealtfel, Florian cerea ca filozofia să aibă inițial un obiect de maximă generalitate, indiferent de considerentul real-nereal, „tocmai pentru *a le cuprinde pe amîndouă* și *a statornici critic hotarele fiecăruia*" [9].

Cît privește determinarea în mod concret a ceea ce e real sau nereal, gînditorul trimitea la autoritatea științelor : „Numai științele naturii și spiritului (științele realului) au chemarea de a determina *în particular* ce e real și ce nu e" [10]. Cerînd deci ca filozofia să accepte ca punct de plecare un obiect ce poate cuprinde totul, astfel încît s-o situeze pe culmea cea mai înaltă a lumii, Florian afirmă despre dat că este constituit din tot

---

[5] Mircea Florian, *Reforma logicii*, București, 1942, p. 45.
[6] *Ibidem*, p. 42.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*, p. 46.
[9] M. Florian, *Reconstrucție filozofică*, București, 1943, p. 62—63. (subl. ns.)
[10] *Ibidem*, p. 68.

ceea ce în „*cunoștința noastră* are sumum de *generalitate*" [11] sau îl mai definește ca tot ceea ce e obiect de cunoștință. După cum se vede, el definește în acești termeni datul ca *obiect al filozofiei*, adoptînd o perspectivă gnoseologică, și nu datul ca existență, sub raport ontologic. În alte împrejurări, el se referă însă și la aspectul ontologic al problemei : „Ontogenetic și filogenetic sînt date la început *obiectele reale*, dar încă nedeterminate ca obiecte" [12]. Așadar, atît din punctul de vedere al existenței individului, cît și din punctul de vedere al dezvoltării speciei, obiectele reale sînt primordiale, numai că ele nu sînt determinate ca obiecte, operație ce se realizează în procesul cunoașterii, cînd apare deci și un subiect cunoscător. *Nici o urmă de psihologism* sau de „raportare la conștiință" nu se poate surprinde în definirea raporturilor existențiale dintre realitatea obiectivă și gîndire. „Obiectul nu e simplă idee imanentă, ci e independent de conștiință, realitatea e independentă de cunoașterea ei" [13], preciza Florian, sau : „De mine atîrnă numai *gîndirea* lumii externe, nu însăși lumea" [14].

Ne întrebăm atunci : cum pot fi răstălmăcite într-atît lucrurile încît autorul studiului ajunge să-i atribuie lui Florian contrarul a ceea ce afirma ? Uneori aceasta se realizează din necunoaștere, alteori datorită confundării planurilor de discuție sau, în unele cazuri, pur și simplu în urma unor elementare greșeli logice, ca în exemplul pe care îl vom analiza în continuare. Astfel, deși pornește de la constatarea că Florian concepe obiectul ca existînd în afară și independent de cunoaștere, Gh. Cazan ajunge la concluzia că în această problemă gînditorul susține teze idealiste, interpretînd în felul său caracteristic unele afirmații ale acestuia. Iată mai întîi afirmația lui Florian, reprodusă de autorul studiului : „ tot ce e reprezentat, gîndit, simțit, voit e ceva dat, e un *obiect de cunoaștere*, o existare : piatra, atomul, triunghiul, himera mitică, plăcerea, voința, cuvîntul, conceptul etc.". Iată și concluzia ce i se pare autorului studiului a se impune din acest pasaj : „Rezultă din citat că a fi reprezentat, gîndit, simțit, voit e totuna cu obiectul. Dar, cum obiectul e totuna cu existența (și Florian afirmă pentru a doua oară că obiectul de cunoaștere este o existare), decurge că existența este tot ceea ce este gîndit, simțit, voit etc." (p. 198).

În raționamentul său, autorul studiului a făcut două erori. Gh. Cazan a comis mai întîi greșeala care în logică se numește inversiune ilicită, apoi a făcut o substituire de termeni : din afirmația „tot ce e gîndit e obiect de cunoaștere" el a conchis „a fi gîndit e totuna cu obiectul" (ca și cînd din afirmația „toate cabalinele sînt mamifere" am putea trage concluzia „a fi cabalin e totuna cu a fi mamifer" sau „toate mamiferele sînt cabaline"); pe lîngă aceasta, el a înlocuit termenul folosit de Florian „obiect de cunoaștere" cu termenul „obiect". Prin asemenea procedee, autorul ajunge ușor, firește, să atribuie lui Florian teze pe care acesta nu le susține, ba, dimpotrivă, le combate, și anume în cazul de față îi atribuie teza : „obiectul, existența este tot ceea ce este gîndit", deși, cum am văzut, Florian afirmă mereu că obiectul e independent de gîndire, de conștiință ! Această teză, care postulează primordialitatea

---

[11] *Ibidem*, p. 79 (subl. ns.).
[12] M. Florian, *Cunoaștere și existență*, p. 201.
[13] *Ibidem*, p. 188.
[14] *Ibidem*.

obiectivului, a realului independent de conștiință, e afirmată de Florian în diferite împrejurări și în multiple variante. Astfel, polemizînd cu Brentano sau Husserl, el nota : „Drept vorbind, nu noneul, externul, se reduce la eu (intern), ci mai degrabă invers, eul poate fi socotit ca un factor al noneului, conștiința mea aparține realității « externe » în genere, ca și celelalte conștiințe sau corpuri" [15], sau : „Subiectivul e o parte a sferei obiective, a *ontologicului*, anume el exprimă chipul uman de a lua cunoștință de restul nemăsurat mai vast al realului" [16]. Asemenea afirmații se întîlnesc frecvent la Florian, pentru că ele îi definesc poziția și sînt în concordanță cu cerința adresată de el filozofiei de a se îndrepta cu fața spre realitate, spre obiecte, ca și știința.

Și în gnoseologie autorul studiului apreciază concepția lui Florian drept „un monism epistemologic de coloratură idealistă", „un monism de factură idealistă" (p. 203), pornind de la cunoscuta teză a lui Florian după care pe plan gnoseologic reprezentarea obiectului și obiectul însuși se confundă. Chiar dacă la Florian obiectul e primordial și accentul e pus pe obiect, autorului i se pare că filozoful român „ajunge în ultimă instanță, cu toate meritele sale în dezvăluirea erorilor dualismului epistemologic și ale monismului idealist, la teze care conduc la o interpretare idealistă a propriei sale concepții" (p. 207).

Dar să ne adresăm și de data aceasta faptelor. În cunoaștere, Florian, recunoaște primatul obiectelor, al realității : „Cunoștința este o « oglindire » a faptelor și a conexiunii obiectelor. Ea nu dă lecții realității, ci primește lecții, totdeauna gîndirea servește, nu e servită" [17]. Gîndirea are, susține Florian, o directivă inevitabilă : structura obiectelor. Gînditorul român consideră că există două planuri ale cunoașterii : unul ontologic — o posesiune nemijlocită, directă, a ceea ce există — și altul psihologic — reflecția, care descoperă anumite relații între obiectele date și organizația psiho-fizică a omului. Prin afirmația că pe planul ontologic cunoașterea e nemijlocită întrucît eul cunoscător face parte și el din existență, dintre obiectele reale, Florian voia să întemeieze un monism epistemologic, îndreptat atît împotriva idealismului, care susține teza „conținutului de conștiință" prin afirmarea rolului creator al gîndirii, cît și împotriva empirismului, care ar dedubla realitatea, susținînd teoria cunoașterii — imagine. Monismul său constă în promovarea ideii după care nu există două lumi — una reală, alta în conștiință — , ci una singură, aflată, cînd este vorba de cunoaștere, în raport cu o conștiință. Spre a clarifica punctul său de vedere, gînditorul român se referă la exemple concrete, la care vom apela și noi. Iată, de pildă, cum explica el felul în care cunoaștem Luna. Mai întîi face o afirmație care postulează primordialitatea obiectului real față de conștiință, față de gîndire : „Luna se mișcă în jurul Pămîntului, e reală ; pentru ca ea să existe, nu are nevoie de spiritul meu individual. Ea ascultă de legi asupra cărora eu n-am nici o putere" [18]. Pentru a cunoaște Luna, obiect real, existent independent de conștiință, e nevoie însă și de prezența celui care o cunoaște. Cel care cunoaște va

---

[15] *Ibidem*, p. 202.
[16] *Ibidem*.
[17] Mircea Florian, *Știință și raționalism*, în *op. cit.*, p. 74.
[18] Idem, *Cunoaștere și existență*, p. 205.

numi percepție Luna pe care o vede. Florian se întreabă cîte luni există : una sau două (Luna reală și încă o copie a ei)? El consideră că *în planul cunoașterii* „Luna și percepția (reprezentația) sînt totuna" [19], deci există o singură lună. Acesta este monismul epistemologic pe care vrea să-l întemeieze și care afirmă că *pe plan gnoseologic* percepția este însuși obiectul în raport cu o conștiință. Subliniem ideea că este vorba de planul cunoașterii în care se face această identificare, în felul acesta gînditorul român considerînd că poate explica mai bine actul cunoașterii, fără a ajunge la idealism sau la dualism (ce ar fi propriu empirismului). Florian ține să precizeze însă că în planul existenței obiectul nu e dizolvat în conștiință sau condiționat de conștiință : „*Percepția* stelei care e o modificare a sufletului *aparține* acestuia, nu însă steaua ca atare. Percepția însăși exprimă *relația* dintre sufletul percepător și obiectul perceput, pe cîtă vreme obiectul, ca atare, nu închide în natura sa o raportare la conștiință" [20]. Așadar, raportarea la conștiință este respinsă fără echivoc atunci cînd este vorba de existența în sine a obiectului. Numai cunoașterea presupune existența unui suflet, iar acestuia îi aparține doar percepția. Desigur, o contopire a obiectului cu gîndirea pe plan ontologic ar însemna idealism. Nici pe planul cunoașterii nu ni se pare fericită folosirea unei astfel de terminologii, care vrea să sublinieze o anumită nuanță (*monismul* epistemologic), dar care, absolutizată, ar avea implicații idealiste. Numai că nu trebuie să uităm că Florian nu acceptă identificarea percepției cu obiectul pe plan ontologic și nici condiționarea existenței obiective de prezența conștiinței. Polemizînd cu concepțiile idealiste, Florian afirmă această poziție de principiu în repetate rînduri : „transsubiectivul *e dat inițial*, nu e o creație a raționamentului" [21]. „*Drept vorbind, situația e aceasta : nu gîndirea ordonată justifică realitatea, ci realitatea face posibilă o ordine gîndită. Ontologicul primează asupra cunoașterii*" [22].

Referindu-se la ceea ce e just, după opinia sa, în teoria marxistă a cunoașterii, pe care o asimila cu ceea ce el numea teoria cunoștinței-imagine, Florian scria într-un studiu publicat în 1947 (cînd nu se situase încă pe poziții marxiste) : „Îndreptățită e convingerea că rostul cunoștinței este de a ne informa cît mai credincios asupra obiectului, nu de a-l deforma sau a-l produce, ceea ce e deformarea potențată. Pe scurt, adevărul din teoria cunoștinței-imagine (copie) stă în recunoașterea unui obiect neatîrnat de om, a unei lumi ce subzistă prin sine, nu prin decretul omului, și pe care conștiința o reprezintă" [23]. Cum se vede, el acceptă fără rezerve ideile de bază ale materialismului, care afirmă : 1) existența unui obiect neatîrnat de om, a unei lumi care subzistă prin sine ; 2) posibilitatea ca să ne informăm asupra obiectului, cunoașterea fiind tocmai o reprezentare adecvată a obiectului, a lumii ce există neatîrnat de om.

În altă lucrare publicată în același an, Florian identifica în mod expres realismul cu materialismul, așa cum acesta din urmă e conceput de marxism : „Materialismul este dar sinonim cu realism sănătos, cu empirism necesar, așadar cu convingerea că lumea corporală nu e o

---

[19] *Ibidem.*
[20] Idem, *Reconstrucție filozofică*, p. 73.
[21] Idem, *Cunoaștere și existență*, p. 176.
[22] *Ibidem*, p. 179.
[23] Mircea Florian, *Ce este cunoștința*, p. 63—64.

închipuire a minții noastre, ci o existență dură pe care trebuie s-o cunoaștem pentru a pune stăpînire pe ea și a o subordona scopurilor și idealelor[24]". Și, întrucît Florian denumea filozofia sa *realism ontologic*, să vedem cum definește și cel de-al doilea termen al expresiei prin care se autocaracterizează : „Un înțeles mai nou, pe care uneori l-am folosit și noi, opune ontologicul subiectivității : ontologicul este existența independentă de conștiință : întîi este existența materială și orice altă existență legată de lumea materială și cunoscută pe calea percepției" [25]. Din nou regăsim aceleași note afirmate constant cu privire la primatul obiectelor, al existenței materiale și la posibilitatea de cunoaștere a lumii. Florian se deosebește de alte concepții care susțin teze similare prin modul în care explică actul cunoașterii sau prin concepția asupra obiectului filozofiei, dar în problemele fundamentale ale filozofiei poziția sa este în acord cu soluțiile științifice oferite de teoriile materialiste.

Teza de bază a filozofiei lui Mircea Florian, după care datul este primordial, se vădește a avea semnificații multiple și consecințe în esență pozitive pentru soluționarea problemelor filozofice abordate. Neutralismul ei este în realitate doar aparent, pentru că, în desfășurarea sa, filozofia lui Florian se asociază cu știința și postulează primatul realității obiective. Astfel încît, în ciuda unor influențe venite din partea lui Rehmke și a altor filozofi contemporani, gînditorul român formulează un punct de vedere de sine stătător, respingînd postulatul imanenței, care ducea la solipsism, și respingînd ideea că realitatea ar purcede din gîndire, că ar fi condiționată de conștiință. De aceea nu poate fi decît surprinzătoare afirmația autorului studiului analizat că în partea ei sistematică filozofia lui Florian ar fi într-atît de mult influențată de Rehmke, încît „uneori este extrem de dificil să desprinzi ceea ce aparține elevului, atît de prezent este profesorul" (p. 131). Există , fără îndoială, similitudini între concepțiile celor doi gînditori, Florian îl citează de mai multe ori pe fostul său profesor, dar în problemele fundamentale căile lor se despart totuși, pozițiile lor ajungînd pînă la raporturi de opoziție, după cum s-a văzut din clarificarea punctelor de vedere afirmate de Florian.

Nu ne-am oprit în rîndurile de față decît la cîteva chestiuni fundamentale privind interpretarea filozofiei lui Mircea Florian. Există, de bună seamă, în cadrul concepției sale și contradicții sau inconsecvențe, semnalate de exegeții lucrărilor sale. Într-un studiu critic e firesc ca ele să fie analizate, dar tot atît de firesc este să se păstreze proporțiile reale atunci cînd este vorba de a aprecia ponderea lor în ansamblul concepției lui Florian, fără a le minimaliza, dar și fără a le exagera într-atît, încît tezele fundamentale afirmate mereu de gînditor să ajungă a fi nesocotite.

În studiul lui Gh. Cazan nu numai modul de interpretare, dar și modul în care se face critica e deficitar, o rămășiță a unor modalități critice școlărești, depășite de publicistica noastră de azi. Cînd apreciază ca greșită poziția lui Florian într-o problemă, autorul studiului reproduce lungi pasaje din clasicii marxismului pentru a arăta cum a fost rezolvată problema în mod științific, scutindu-se pe el de efortul analitic în care să aplice

---

[24] Idem, *Dialectica, sistem și metodă, de la Platon la Lenin*, București, 1947, p. 210.
[25] Mircea Florian, *Scrieri alese*, p. 294—295.

principiile filozofiei marxiste la problemele mai dificile (p. 128, 156 și 201). În ceea ce privește poziția lui Florian față de marxism, autorul face uneori afirmații riscante, greu de admis de către un bun cunoscător al operei lui Florian. Gh. Cazan susține, de pildă, despre gînditorul a cărui onestitate o laudă la un moment dat că n-a studiat „niciodată temeinic" marxismul (p. 141), deși, cum se știe, Florian e autorul cărții al cărei titlu vorbește de la sine : *Dialectica, sistem și metodă, de la Platon la Lenin* (1947), citată, printre altele, în bibliografia recomandată de *Enciclopedia filozofică* editată în ultimii ani în U.R.S.S. (la termenul *dialectică*) ; am adăuga și faptul că încă în deceniul al patrulea gînditorul a făcut o expunere a filozofiei marxiste în cadrul cursului ținut de el la Universitatea din București (după cum ne informează în lucrarea citată anterior), iar în ultimii ani ai vieții a scris studii de pe poziții marxiste. Nu merge oare autorul studiului prea departe cu afirmațiile sale categorice, fără a se îngriji — ca și în alte ocazii, cum s-a văzut — de o acoperire a lor cu fapte? Alteori, cînd ne este prezentată critica făcută de Florian filozofiei unui gînditor, a lui Bergson de pildă, autorul folosește prilejul pentru a reproduce fișe din lecturile sale personale despre filozoful respectiv, în loc de a da cuvîntul lui Florian, mult mai interesant pentru cititor, binevoind să afirme totuși că și constatările făcute de Florian „concordă cu ceea ce noi înșine (este vorba de Gh. Cazan. — *N.G.*) am spus mai sus" (p. 93).

Ar mai fi de semnalat modul „anonim" în care autorul studiului face trimiteri la cercetările anterioare despre Florian : „unii", „unii dintre cei care s-au ocupat de ...", „unii interpreți" (p. 16, 126 și 186), și, bineînțeles, numai atunci cînd nu e de acord cu ei,pentru că atunci cînd le acceptă aprecierile nu consideră necesar să-i amintească nici măcar în această formă ...

Chestiunea principală rămîne însă aceea a interpretării filozofiei lui Florian, căreia ar trebui să i se aplice, ca o condiție minimă, recomandarea gînditorului însuși, valabilă pentru orice cercetare, și anume de a porni de la ceea ce este *dat*, de la *fapte*, nu de la imaginația mitogenă.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

RAȚIONALISMUL ÎN TRECUT ȘI AZI

DE

RADU STOICHIȚĂ

Doctrina despre rațiune înseamnă înțelegerea și interpretarea naturii rațiunii și a structurii ei, deci, în ultimă instanță, a funcției pe care ea o are de îndeplinit. A arăta *de ce* un lucru este sau *de ce* el nu este. Iar dacă este : a arăta de ce el este așa cum este și nu altfel. Aceasta înseamnă a arăta *rațiunea lui de a fi* (= a *explica* datorită căror condiții el este). Totul se reduce la : 1) a-i determina lucrului într-un *context* locul ce-i revine datorită respectivului context ; 2) a determina ființarea respectivului context prin *capacitatea lui de a asigura locul potrivit* tuturor componentelor necesare pentru realitatea efectivă a structurii sale globale. Rațiunea are deci funcția de a justifica operațional elementele prin contextul din care ele fac parte, iar existența contextului prin elementele care fac parte din el, și anume prin elementele lui constitutive. Prin urmare, conceperea unei totalități ordonate e opera rațiunii. *Ideea de ordine* trece pe prim plan, iar a gîndi conform cerințelor rațiunii este a înșira ideile într-o anume ordine, astfel încît fiecare idee să ocupe un loc și numai unul în acest șir ordonat. Deci esența rațiunii se reduce la *principiul de ordonare* prin care ia naștere și există ordinea ideilor. Prin urmare, rațiunea nu este o oglindă pasivă și nemijlocită a realului existînd dincolo de ea, ci este re-producerea ordinii lucrurilor prin acțiunea proprie ei de ordonare a ideilor, iar însăși existența *acestei acțiuni de ordonare proprie ei constituie postulatul raționalismului în genere, raționalismul nefiind, potrivit esenței sale, decît imaginea despre lume ca rezultantă a acestei proceduri.*

De aici derivă dealtfel caracterul esențial necesar și universal ce le revine atît elementelor constitutive ale contextului, cît și contextului însuși (**esențial** = ceea ce *nu poate să nu fie* = **necesar** = *oricînd* va apărea va fi așa nu altfel = **universal**).

Rev. Filoz., **19**, 5, p. 645–647, București, 1972

Raționalismul, acest *imago rationalis mundi*, se manifestă în *raționalismul clasic* (*Descartes, Leibniz*) în felul următor : universul e conceput ca un *unic context* avînd *o unică lege de ordonare* a tuturor celor ce există. De aceea, în această concepție, *rațiunea are un unic principiu de ordonare* și deci *o unică ordine* în care își află locul fiecare dintre toate ideile potrivit rangului lor, iar expunerea acestei ordini e actul unei *unice deducții* care se identifică cu *structura univoc ordonată a universului însuși*. Aici se observă clar și extrapolarea metodei, a structurii ei, asupra structurii universului și apariția drept metodă ilicit extrapolată a sistemului filozofic de natură speculativă. Tot aici se observă funcția de reacție împotriva acestui fenomen a empirismului. Pe baza accidentalului, a întîmplătorului se arată existența unei discrepanțe înăuntrul imaginii universului, de unde întîmplătorul care ar putea pînă la urmă să schimbe însuși mersul lucrurilor fusese radical exclus de către raționalismul speculativ. La Leibniz, prin rațiunea *suficientă* se manifestă o acceptare provizorie a întîmplătorului, întîmplătorul însă e apoi resorbit și redus la necesarul de ordin inteligibil, unde sălășluiește identitatea cu sine de nimic turburată.

Dar „cearta" deductivism-inductivism nu dispare prin aceasta. Empiricul se impune și el odată cu dezvoltarea științei născută din observație și experiment și unde, în afara lor, dezvoltarea acestor științe devine de neconceput.

Raționalismul contemporan. Dezvoltarea științelor dă naștere unor *diverse imagini despre lume.* **Euclidian-neeuclidian** în geometrie. În fiecare dintre aceste geometrii este vorba de un *alt spațiu*, nu de un alt fel de a fi al spațiului în genere, căci se contestă însăși existența unitară a spațiului. Apare *pluralismul* spațiilor, de unde derivă caracterul polisemantic al conceptului de spațialitate, el depinzînd de posibilitatea pluralității postulatului paralelelor. Spațiile sînt deci diferite calitativ *după contextul* în care apar, context diferit și determinat ca diferit prin pluralitatea postulatului paralelelor, amintit anterior. Există deci diferite structuri spațiale cu ordinea lor tot diferită. *În consecință, ordinea nu lipsește, dar e diferită.* Există în acest caz o pluralitate de ordini, dar nu ordinea ca atare, una și absolută prin natura ei. Conceptul de ordine e deci polisemantic, referit la spațialitate, și de aceea nu vom mai avea nici rațiunea ca atare, ci rațiunea referită la contextul a cărei ordine e chemată să-l conceapă în acest caz. Evident, Ordinea și Rațiunea nu-și pierd *metodologic caracterul lor unitar* (avem ideea de ordine și ideea de rațiune). *Dar extrapolarea lor speculativă dispare* și împreună cu ea și iluzia, tot speculativă, a unei unice ordini existente în fapt, ca și a acelui unic act al rațiunii destinat aprehensiunii ei. Același lucru îl observăm și în legătură cu timpul în **teoria relativității**. Și *durata* — celula constitutivă a timpului — e diferită calitativ în contexte diferite (Cronotopos). Tot așa însuși **determinismul** e diferit în microcosm ; e altul aici (retroacțiunea, saltul ș.a.). Nedeterminism nu înseamnă decît un determinism de acest fel.

În aceeași ordine de idei apare și **pluralismul limbajelor** (obișnuit-formalizat ; limbaj-metalimbaj) și al enunțurilor caracteristice fiecăreia ; în sfîrșit, prin **polivalență** se observă același lucru la nivelul sistemului

formal. Logicile polivalente constituie fiecare în raport cu celelalte o logică diferită de ele.

Pe baza tuturor acestora era cu totul firesc ca prin lepădarea speculativului să apară posibilitatea investigației rațiunii la nivel empiric (sub forma rațiunii contextuale) și a empiricului la nivel rațional (sub forma contextului rațional). Dar aceasta înseamnă că știința numită filozofie își consemnează și în acest mod autentica ei apariție.

Investigațiile aparent lipsite de „senzațional" și de „nemaipomenit", dar pe cît de lipsite de aceste atribute pe atît de eficiente pe temeiul rezultatelor obținute cu migală și cu trudă, deschid un real drum spre un real mers înainte în filozofie.

SPIRITUL FILOZOFIC ÎN COMPARAȚIE CU SPIRITUL ȘTIINȚIFIC*

DE

ION PETROVICI

O expresie îndeobște întîlnită este aceea de *spirit filozofic.* Auzim chiar spunîndu-se cîteodată despre un cercetător că este un bun om de știință, „dar ce păcat că nu are « spirit filozofic »", înțelegîndu-se prin aceasta că el nu are orizont în cercetările lui, pentru ca să poată vedea întreg ansamblul preocupărilor sale. Se recunoaște deci că acest spirit filozofic este util omului de știință, chiar celui care nu are aspirații filozofice, pentru că-i dă sugestii importante.

Spiritul filozofic este un mod de a vedea, este o directivă de înțelegere, o orientare a gîndirii, avînd ca scop permanent o privire de ansamblu asupra întregii existențe. Aceasta implică o detașare a privitorului de problema sau de faptul pe care-l studiază, chiar dacă preocuparea lui se raportează la un obiect limitat. Privindu-l de la distanță, îl privește în larg, adică îl coordonează cu ceea ce este în jurul lui, fapt care îi dă o altă înfățișare decît o privire izolată. Privirea de sus în adînc atrage totodată și o privire dincolo de lumea vizibilă.

Spiritul filozofic este un elan, ca atare el nu încetează niciodată la cel ce-l posedă. Spiritul filozofic se mișcă necontenit, nu are limite, tinde mereu către un ideal. Independent de faptul dacă acest ideal poate fi atins sau nu, el rămîne ca o țintă permanentă spre care se năzuiește.

Privirea de ansamblu oferă însemnate avantaje și chiar exactitate față de examenul minuțios al unui fapt izolat. Un om politic occidental

---

* Reproducem sub acest titlu partea principală dintr-un eseu trimis revistei noastre de regretatul profesor Ion Petrovici cu puțin înainte de stingerea sa neașteptată din viață. Eseul purtase inițial titlul *Spiritul filozofic în raport cu alte năzuințe spirituale*, pe care autorul l-a modificat astfel : *Spiritul filozofic în comparație cu spiritul științific și cu cel teologic.* Scopul eseului, așadar, este încercarea de a fixa, prin comparație și delimitare, specificul filozofiei ca formă de activitate spirituală, deosebind-o în primul rînd de „spiritul teologic", de religie, apoi de „spiritul științific", de știință. Am păstrat, pentru interesul și actualitatea ei teoretică, paralela dintre spiritul filozofic și spiritul științific, îngăduindu-ne să rezumăm celălalt termen de comparație — spiritul teologic — în cuvintele de concluzie prin care autorul îi definește particularitățile : „năzuința spre o concepție unitară de ansamblu ; folosește metoda revelației ; admite creația din nimic ; afirmă existența divinității ; contactul mistic cu divinitatea ; admițînd revelația ca metodă, se complace în afirmații cît mai depărtate de raționalitate". — *Nota red.*

Rev. Filoz., **19**, 5, p. 649–659, București, 1972.

(este vorba de W. Churchill) caracteriza foarte bine aceasta, spunînd: „Un examen minuțios este mai apt să falsifice o judecată decît o privire de ansamblu, care sesizează lucrurile cu adevăratele lor proporții".

Examenul minuțios izolează obiectul, pe cînd privirea de ansamblu îl inserează în întregul din care face parte și fără de care nu i se pot ști proporțiile și valoarea adevărată. Același lucru îl exprimă fiziologul francez Claude Bernard, referindu-se la examinarea diverselor ramuri speciale ale unei activități care face parte dintr-un ansamblu: „Chaque branche spéciale doit être fécondée et animée par l'idée de ce vaste ensamble auquel elle appartient". Fraza aceasta scoate în evidență tendința spontană a spiritului nostru de a privi de la început întregul și mai ales faptul că semnificația justă a fiecărei ramuri de cunoștință nu apare decît privită în acel ansamblu înconjurător, iar această privire comprehensivă poate chiar fecunda explorarea fiecărei ramuri în parte.

O privire de ansamblu în spirit filozofic este deci importantă și necesară și la cercetarea științifică limitată, deoarece un fapt singular devine mai luminos și își descoperă semnificații mai adînci cînd e astfel inserat, lucru relevat și de Hegel. În plus, privirea întregului poate da cercetătorului științific sugestii noi, care să îi îmbogățească materialul de cercetare și verificare. Dacă el nu are acest spirit filozofic, nu poate avea anvergură de om de știință important.

Concepțiile filozofice, fiind concepții de ansamblu, nu numai că au completat cunoștințele științifice ale timpului, dar multe din ele au și inspirat efectiv pe oamenii de știință. Un astfel de exemplu ar fi atomismul lui Democrit. Concepția sa era o concepție de ansamblu și ea a inspirat ulterior teoria atomilor în chimie, fizică etc. Observația științifică modernă a dus mai departe concepția sa prin faptul că, dîndu-și seama că această explicație nu satisface pe deplin, a descompus mai departe atomul în protoni, electroni etc. Dar ideea unor puncte infinite mici care prin compunere dau naștere unui corp finit e luată din teoria lui Democrit. Știința, bineînțeles, a perfecționat-o și a dus-o mai departe.

Un alt exemplu de concepție filozofică care a inspirat știința naturală ar fi concepția lui Schelling unde este expusă ideea evoluționismului în natură, idee care ulterior a inspirat direct pe unii oameni de știință care n-au așteptat ca teoria evoluționistă să capete o formulă mai științifică cu Lamarck, Darwin etc. Aceasta este și partea meritorie a vechii filozofii grecești, la care a existat convingerea că, atît timp cît nu cunoști ansamblul, nu poți cunoaște bine amănuntele, că, necunoscînd întregul, nu cunoști cu adevărat nici părțile. Filozofii greci începeau prin explicarea universului și abia mai tîrziu s-au îngrădit la detalii din care au rezultat ulterior specialitățile științifice.

La origine deci, din cunoașterea ansamblului se deducea cunoașterea detaliilor și a aspectelor izolate. Cînd această deducție, în trecerea timpului, nu a mai fost posibilă datorită diversificării excesive a domeniilor cercetate, a rămas cel puțin necesitatea ca din ideea de ansamblu să se fecundeze și să se inspire orice cercetare parțială. La vechii greci, științele s-au desprins mai tîrziu de filozofie. Adevărurile limitate ale științelor derivau din cele mai generale ale filozofiei, iar verificarea celor dintîi se făcea îndeobște prin inserarea armonioasă în țesătura ansamblului, fapt

care a rămas şi astăzi un criteriu pentru filozofie. Aceasta este lărgirea de orizont pe care o aduce spiritul filozofic.

Spiritul filozofic se mai caracterizează prin *toleranţă*. Aceasta provine din conştiinţa valorii relative a concepţiilor filozofice şi din observaţia că de multe ori un sistem filozofic derivă dintr-un altul diferit, apărînd ca o completare şi chiar ca o rectificare faţă de celălalt.

Spiritul filozofic, în dinamismul lui, naşte sistemele şi ulterior le depăşeşte, în căutarea unui sistem comprehensiv şi etern pe care îl realizează într-un mod insuficient la un moment dat. Spiritul filozofic se aseamănă cu artistul care, obsedat de un vis, nemulţumit de realizările lui concrete, le depăşeşte mereu pe toate, continuîndu-şi năzuinţa spre idealul întrupării integrale a visului său.

Mai trebuie însă să facem în prealabil o diferenţiere între spiritul filozofic şi *doctrina filozofică* (concepţia filozofică). O doctrină filozofică, spre deosebire de ceea ce am precizat că este spiritul filozofic, încearcă să explice originea şi desfăşurarea existenţei în aspectele ei generale şi în etapele ei progresive ; o doctrină filozofică este o sinteză a cunoştinţelor vremii referitoare la diversele ei sectoare, făcută cu scopul verificării lor armonioase şi al înlănţuirii lor pozitive, pornind de la fundamentul presupus al existenţei pînă la suprafaţa faptelor. Doctrina filozofică reprezintă întruparea spiritului filozofic nelimitat într-o formă particulară vremelnică.

Doctrinele filozofice sînt diferite, avînd un coeficient individual. Spiritul filozofic e pururea acelaşi, avînd tendinţe identice în capetele tuturor gînditorilor autentici, şi se mişcă necontenit.

După Hegel, istoria filozofiei nu este numai istoria diverselor doctrine (concepţii), ci şi istoria spiritului, care mereu depăşeşte toate limitele, le lărgeşte şi le adînceşte. Doctrinele sînt momente de repaus de la care spiritul filozofic păşeşte mai departe, căutînd mereu să le completeze, aspirînd să ajungă la o concepţie unitară eternă. Spiritul filozofic trebuie să fie dinamic şi liber, deoarece altfel n-ar putea depăşi doctrinele imobile care rămîn în urma timpului.

Doctrina e deci trecătoare, spiritul e permanent, şi într-o operă filozofică paginile în care operează spiritul filozofic sînt mai durabile decît acelea în care se încheagă o doctrină.

Poate exista un puternic spirit filozofic fără o doctrină sistematică şi chiar prea originală, aşa precum a fost filozofia franceză din secolul al XVIII-lea, la Voltaire de exemplu, care a avut spirit filozofic fără a avea o doctrină sistematică. Rousseau a avut ceva mai multă originalitate, dar şi un puternic spirit filozofic. În special cu acesta, filozofii francezi au preparat acea mişcare revoluţionară care, pe lîngă elan, putere de atac etc., a avut şi înălţime filozofică necontestată. Această înălţime a dărîmat multe prejudecăţi şi îngustimi de vederi şi a lărgit limitele popoarelor pînă la noţiunea universală de umanitate. Acesta e un caz în care spiritul filozofic a fost aşa de puternic şi aşa de înnoitor faţă de îngustimile prejudecăţilor sociale, încît a dus de-a dreptul la aplicaţii practice considerabile, folosindu-se şi de circumstanţele favorabile din acel timp.

Spiritul filozofic este acela care poate surpa argumentele adversarilor, după cum stă şi la baza operei doctrinare pozitive fără să rămînă staţionar în vreo doctrină sistematică. Uneori se mărgineşte la cîteva precepte şi idei, cum am menţionat că a fost cazul filozofiei care a declanşat revoluţia fran-

ceză, avînd în special spiritul negativ care a distrus prejudecăţile şi îngustimile tradiţionale. În concluzie se mai poate spune că spiritul filozofic zvîrle chestiuni şi probleme, iar doctrinele le rezolvă.

Între *spiritul filozofic* şi *doctrina filozofică* s-ar putea intercala şi noţiunea de *speculaţie filozofică*, adică cercetarea însăşi, deşi ea pare strict dependentă de spiritul filozofic, nemijlocit legată de el, aproape confundată cu dînsul.

Epicur şi şcoala epicuree vorbesc despre *plăcerea* care însoţeşte speculaţia filozofică, spre deosebire de alte ramuri de cunoştinţe. Plăcerea se produce chiar în timpul cercetării, *nu după descoperirea adevărului*, cum se întîmplă la alt gen de cercetări. Asta ar dovedi un lucru : că există o tendinţă naturală a spiritului nostru de a îmbrăţişa ansamblul realităţii (dovadă că, originar, problema existenţei totale a premers celei a cunoaşterii amănuntelor). Amănuntele sînt adesea un obstacol care împiedică elanul cercetării, deşi explicarea lumii vizibile (cu amănunte inclusiv) rămîne scopul ultim al speculaţiunii.

Euclid şi Arhimede au fost oamenii de ştiinţă cei mai remarcabili din vremea lor, care au dezlipit ştiinţele lor speciale din trunchiul filozofiei. Totuşi, ei au continuat să sufere influenţa spiritului filozofic cel puţin în ceea ce priveşte *metoda* de cercetare. Contemplînd splendidul edificiu al geometriei cu admirabilele deducţii ce pornesc de la axiome, pentru a ajunge succesiv la teoreme şi corolare, putem să spunem că Euclid a realizat, într-un domeniu restrîns, visul pururea rămas nerealizat al filozofilor de a înlănţui cu stringenţă cunoştinţele referitoare la ansamblul existenţei, pornind de la principiile cele mai înalte şi ajungînd pînă la fenomenele sensibile.

Pe lîngă „spiritul filozofic" ca atare pe care l-am deosebit de doctrina filozofică, se poate vorbi de un *spirit filozofic special al fiecărui filozof în parte*, un „spirit filozofic" deosebit de doctrina lui. Acest „spirit filozofic" specific unui filozof anumit, purtînd chiar denumirea filozofului (spirit platonician, kantian, hegelian etc.), formează o etapă intermediară între „spiritul filozofic general" şi doctrină. La analiză vedem că această formă intermediară adaugă la caracterele generale ale spiritului filozofic maniera, metoda, directiva specifică unui anumit filozof. De aceea s-a putut spune de către un fanatic adept al lui Platon că eficacitatea uluitoare a filozofiei platonice asupra veacurilor următoare s-ar fi datorat, mai mult decît operelor sale, „spiritului platonician", care a depăşit, ca formă propulsivă, opera însăşi.

Ar fi cazul, ca o completare a acestei introduceri, să arătăm şi însemnătatea pe care o are istoria sistemelor filozofice, care reprezintă, de fapt, o privire generală asupra evoluţiei gîndirii şi a scopului ei, căci istoria filozofiei aduce şi ea contribuţii la problema tratată de noi pînă acuma, aceea a spiritului filozofic, a concepţiilor filozofice, a doctrinelor filozofice, gîndirea filozofică alcătuind din antichitate pînă astăzi fiinţarea unui curs unic, care înaintează, se dezvoltă, dar păstrînd şi elemente neschimbate.

Ceea ce interesează la istoria filozofiei nu este atît desfăşurarea istorică, ci unele explicaţii filozofice valabile şi în prezentul nostru actual. De aceea trebuie arătat la fiecare sistem în parte ce poate fi utilizabil astăzi pe lîngă ceea ce nu mai rezistă faţă de cunoştinţele actuale. Această operaţie e cu atît mai importantă, cu cît în marile sisteme sînt şi idei cu caracter permanent, întrevederi geniale care pot servi şi acum la înţelegerea filozo-

fică a lucrurilor. Desigur, cu cît sistemele sînt mai vechi, cu atît ele par mai anacronice şi găsim la unele din ele naivităţi ştiinţifice ale unor concepţii vechi, dat fiind că ele nu puteau depăşi în întregime starea cunoştinţelor din vremea lor. Pe lîngă aceasta însă sînt idei filozofice care au rămas valabile şi astăzi, fiindcă ele au fost stabilite pe cale speculativă, nefiind influenţate de evoluţia ştiinţei, ci au folosit un minim de cunoştinţe concrete din acea epocă.

O chestiune necesară este să se studieze punerea în legătură şi explicarea genetică, fie şi parţială, a sistemelor din condiţiile sociale ale epocii respective. O altă modalitate este să se prezinte valoarea sistemelor prin eficacitatea lor practică, prin influenţa exercitată asupra altor capete cugetătoare în decursul timpului.

Au fost filozofi care au mers mai departe; ei au crezut nu numai că pot înrîuri gîndirea altor cugetători, dar că pot să rămînă pe veşnicie ultimul cuvînt (*ne varietur*) al gîndirii umane, cum a fost mai presus de toate Hegel. Nici unul însă n-a putut, în realitate, stăvili pentru vecie evoluţia cugetării.

Eficacitatea unui sistem nu constă în a deveni o formulă eternă şi permanentă (aparent, acesta ar fi scopul suprem al speculaţiei), ci să genereze alte şi noi sisteme înnoite, solicitate de progresul continuu al cunoştinţelor. Această perfecţionare continuă a gîndirii ne permite să ne apropiem treptat, evolutiv, de adevărul absolut, care nu poate fi cuprins dintr-o dată de mintea omenească limitată. Şi am vrea să arătăm modul cum se folosesc din istoria filozofiei, chiar şi în actualitate, vechile concepţii, vechile sisteme filozofice.

Sistemele filozofice vechi, chiar dacă s-au bucurat la un moment dat de o ferventă preţuire, cu timpul, prin evoluţia gîndirii care reclamă alte forme de sinteză, au devenit mai delăsate şi au început să semene cu acele construcţii arhitectonice pe care nu le mai repară nimeni şi încep să se năruie, atrăgînd în părăsirea şi în singurătatea lor nelocuită bufniţele, corbii, şopîrlele etc. Totuşi, din aceste vechi sisteme, în parte ruinate, filozofii noi mai împrumută elemente şi materiale cu care îşi construiesc alte sisteme, asemănîndu-se în aceasta cu acei care din vechi clădiri arhitectonice ruinate au ridicat multe pietre pentru a le utiliza în noi clădiri. Cu o deosebire însă, prin deposedarea continuă a acestor edificii arhitectonice părăsite de o parte din piatra lor, s-a contribuit la agravarea ruinării lor şi la distrugerea lor completă. Se ştie ce au păţit templele antice cînd reprezentanţii creştinismului, pentru a-şi construi bisericile noului cult, le-au dărîmat treptat pe cele dintîi, nimicindu-le, pentru a le folosi materialul.

Sistemele filozofice fiind de o natură ideală, chiar dacă sînt abandonate şi folosite în alte construcţii, luîndu-li-se o parte din materialul lor, ele nu sînt prin asta distruse, ci *ajutate* să se menţie mai departe, mărindu-li-se soliditatea şi splendoarea, chiar dacă sistemul ca atare nu mai este considerat ca valabil în întregimea lui şi e oarecum părăsit, în sensul că nimeni nu se mai ocupă să-l întreţie aşa precum a fost odinioară.

★

Vom face acum *comparaţia între spiritul filozofic şi spiritul ştiinţific.* Încă din introducere s-au făcut vizibile unele asemănări, diferenţieri şi influenţe reciproce între filozofie şi ştiinţă. Rămîne acum să dezvoltăm aceste idei semnalate chiar de la început.

Între spiritul filozofic și cel științific există *o primă asemănare esențială* : se lucrează și de o parte și de alta cu mijloacele naturale ale inteligenței noastre, pe cînd religia lucrează cu revelația supranaturală.

Principala trăsătură a spiritului științific este că în știință se urmărește întotdeauna verificarea teoriei cu faptele. Pe cînd la filozofie se pot face verificări cu totul parțiale, rămînînd exigența ca doctrina sau *concepția filozofică să nu contrazică faptele*, la știință faptele trebuie chiar *să confirme* teoria. O teorie care nu e *confirmată* de fapte în știință nu este considerată o teorie valabilă. În filozofie este important ca teoria să nu fie *contrazisă* de fapte. Filozofii aduc exemplificări, care sînt și ele confirmări, dar acestea nu au un caracter atît de stringent ca în știință, încît să se poată vorbi de o verificare a teoriei.

Prin urmare, la știință confirmarea teoriei prin fapte dă teoriei o certitudine pe care doctrina filozofică nu o poate atinge. La știință se consideră că avem de-a face, de regulă, cu certitudini, iar dacă și în știință teorii crezute sigure pînă la un moment dat sînt înlocuite cu altele mai noi, aceasta se datorește situației că la un moment dat se constată fapte care nu mai coincid cu teoria, și atunci ea este lărgită ca să coincidă cu totalitatea faptelor experienței.

O deosebire importantă între știință și filozofie este aceea că pe cînd *obiectul* celei dintîi este *definit*, mărginindu-se la categorii limitate de fenomene, al acesteia din urmă este *indefinit*, extinzîndu-se la totalitatea existenței. De aici rezultă că adevărurile filozofice nu pot dobîndi nici precizia, nici siguranța celor științifice, dar îmbrățișează un domeniu mai vast decît acestea.

O diferențiere importantă între cele două discipline mai poate fi faptul că, pe cînd știința se înnoiește fără încetare, filozofia revine neîncetat la problemele ei proprii despre existență, viață, moarte etc., continuînd să anticipeze asupra științei, bineînțeles fără să poată prevedea descoperirile ulterioare, dar dînd indicații și sugestii în această direcție.

Au existat unii oameni de știință care au fost și filozofi. Un astfel de exemplu este Pascal, deși el încearcă la un moment dat să demonetizeze filozofia, punînd în primul rînd preț pe sentiment, pe glasul inimii. Nici Pascal însă nu aruncă de tot filozofia rațională la coș, ci se servește — chiar acolo unde socotește inima suverană — tot de elemente raționale. Noi însă facem remarca că mai presus de orice reflecțiile care duc la deprecierea rațiunii și la scepticism sînt ele însele de natură critică-filozofică, iar scepticismul este și el o atitudine filozofică. Pascal e prețuit și ca om de știință, și ca stilist, dar mai presus de toate el contează în istoria filozofiei.

Ceea ce mai deosebește *esențial* filozofia de știință, pe lîngă caracterul unei concepții de ansamblu, determinat mai ales de unitatea viziunii, este punctul de vedere *critic*. Știința își poate îndeplini scopurile ei fără să facă critica bazelor și a metodelor, folosindu-le instinctiv. N-are nevoie să ajungă pînă la necondiționatul absolut, ci se mulțumește cu unul relativ, suficient pentru nevoile practice din care a izvorît și pe care le servește. Greșeala frecventă a oamenilor de știință e că promovează în mod dogmatic un necondiționat relativ într-un absolut.

Rămîne de adăugat că spiritul și opera critică, obligatorii pentru filozofie, pot să slujească și descoperirilor științifice.

O diferență care se mai poate face între știință și filozofie privește *criteriul adevărului*. A avea spirit filozofic înseamnă la un om de știință a completa acordul dintre fapte și idei cu al ideilor între ele, într-o viziune de ansamblu.

Știința și filozofia urmăresc deopotrivă stabilirea adevărului și înlăturarea erorii. Știința ridică și dînsa numeroase văluri în cunoașterea naturii, dar se oprește dogmatic la unele din ele : la acelea care ne fac să credem în realitatea ultimă a unor corpuri exterioare substanțiale și individuale, ceea ce nu corespunde totuși cu existența adevărată, explicată pînă la ultimul fundament.

Filozofia merge însă mai departe, denunțînd toate aparențele și ajungînd pînă la substratul ascuns al lucrurilor. De fapt speculația filozofică a început de la ansamblu la parte, de la absolut la relativ, așa că am putea spune că succesiv s-a mers printr-o îngustare a ambițiilor de la înlăturarea bruscă a tuturor vălurilor naturii, la înlăturarea lor treptată. Aceasta mai ales cînd s-a văzut că ideea dezvăluirii totale a secretelor (tainelor naturii) nu este posibilă și deci nici chiar filozofia nu trebuie să mai tindă la sesizarea adevărului absolut.

Și, totuși, mintea noastră ne împinge neîncetat către o cunoștință filozofică care se află deasupra celei științifice, și aceasta nu numai în larg, dar și în adînc, spre ultimul fundament.

Fiecare știință în parte trimite la filozofie, prin aceea că dă impulsuri spre absolut (spre profunzimi și spre critica metodelor), dar impulsiunea spre filozofie o dau și corelațiile dintre științe, care ne indică nevoia unificării totale, ceea ce ar cădea iarăși în sarcina filozofiei.

De aici rămîne valabilă, sub formă de încoronare a cunoștințelor științifice, tendința spiritului filozofic de a completa inducția cu deducția, adică, după ce ai plecat de la fapte particulare și te ridici la principii universale în mod inductiv, te cobori înapoi în mod deductiv, de la principii la fapte. O cunoștință științifică, oricît ar fi de verificată prin concordanța ei cu faptele, rămîne cu un substrat obscur mai departe și de aici necesitatea de a i se completa concluziile cu o viziune a întregului în spirit filozofic.

Chiar acei oameni de știință care consideră rolul filozofiei ca terminat după separarea succesivă a științelor pozitive, așa-numitul pozitivism, nu neagă prezența continuă a spiritului filozofic socotit ca o tendință spre fundamente, dar care s-ar exercita în sînul științelor pozitive și numai acolo. Este evident că spiritul filozofic se exercită și în sînul științelor pozitive, fiind și acolo necesar, dar totodată el împinge la sinteza filozofică.

La origine, spiritul filozofic se exercita simultan cu doctrina filozofică ; ulterior el se separă de doctrină, operînd și în cadrul științelor speciale, dar în orice caz depășindu-le și împingînd la sinteza filozofică cu concursul rezultatelor pozitive.

Sectoarele diverselor științe nu sînt izolate și apar înglobate în natură, în ansamblul naturii concrete. Din această cauză, uneori omul de știință simte nevoia să extindă pur și simplu cunoștințele și legile sectorului studiat de el asupra întregului univers ; aceasta este o extindere greșită și o generalizare greșită, care nesocotește diversitatea enormă a fenomenelor universului. Alții caută, dimpotrivă, să-și completeze cunoștința specialității cu alte cunoștințe științifice care se găsesc dincolo de hotarele speciali-

tăţii lor, dar care prezintă corelaţii cu domeniul studiat de el. În orice caz, privirea de ansamblu este nu numai o completare dar şi o inspiraţie pentru specialişti.

Pentru a se vedea în chip mai concret necesitatea de a completa cunoştinţele parţiale prin cunoştinţa întregului, ne îngăduim să reproducem o comparaţie ingenioasă a unui gînditor american, foarte sugestivă cu toată nota ei de exagerație pitorească. În orice caz, în chip foarte amuzant ni se arată cît de tare ne putem înşela cînd izolăm detaliile din întregul din care fac parte.

Gînditorul american istoriseşte cum cinci orbi se întîlnesc în drumul lor cu un elefant şi, în lipsa simţului vederii, iau contact cu acesta prin simţul tactil. Unul, întîlnind trompa elefantului, consideră că are de-a face cu un şarpe ; altul, întîlnind piciorul acestuia, îl consideră un trunchi de copac ; altul, se reazemă de trupul elefantului, crezînd că are de-a face cu un zid ; altul simte coada acestuia şi crede că are de-a face cu o funie ; în sfîrşit, ultimul întîlneşte colţii elefantului şi crede că are de-a face cu două săbii. Se reliefează aici, printre altele, şi inferioritatea simţului tactil, un simţ limitat faţă de simţul vederii, care, exercitat la distanţă, îmbrăţişează ansamblul, aşa că nu se înşală în mod aşa de grosolan asupra naturii detaliilor percepute izolat ca simţul pipăitului (tactil). Simţul vederii este cel mai filozofic dintre simţuri şi poate exprima simbolic valoarea spiritului filozofic, graţie căruia înţelegem adevărata natură a amănuntelor limitate.

O altă deosebire între ştiinţă şi filozofie este aceea că istoria filozofiei este o disciplină indispensabilă studiului filozofic, pe cînd studiul oricît de temeinic al unei ştiinţe pozitive nu reclamă numaidecît cunoaşterea istoriei sale. Istoricul vechilor teorii abandonate interesează mai puţin în ştiinţă, fiindcă ele sau au fost înlăturate complet, sau ce a fost valabil din ele a fost înglobat în noile teorii. Nu acelaşi lucru este cu filozofia ; un sistem mai nou nu se poate spune că a înlăturat complet pe unul mai vechi, dovadă vitalitatea de care dau dovadă un Platon, Kant etc., care, deşi cronologiceşte sînt mai vechi decît alţi cugetători, sînt încă foarte apreciaţi şi astăzi. Există o singură ştiinţă, dar nu există o singură filozofie, ci un şirag de filozofii.

Pozitiviştii au făcut distincţie între *le pourquoi* şi *le comment*, unul referindu-se la problemele adevărurilor filozofice ale existenţei, celălalt la modalitatea prin care se acţionează în natură. Auguste Comte, care era contra metafizicii, a spus că mintea omenească trebuie să renunţe la întrebarea *pourquoi?* la care răspunde metafizica şi să se mărginească la *le comment*, pe care-l studiază şi-l fixează ştiinţa pozitivă.

Ştiinţele, cu toate imensele avantaje pe care le procură omenirii, au totuşi limite nesatisfăcătoare pentru exigenţele spiritului omenesc :

1) pentru faptul că se mărginesc la un sector limitat al existenţei ;

2) pentru că se limitează şi în adînc, mărginindu-se să stabilească legi de succesiune şi de simultaneitate fără a coborî în străfundul existenţei şi a epuiza explicaţia ultimă a lucrurilor. Filozofia îşi ia asupră-şi acest oficiu, urmărind o icoană de ansamblu derivabilă dintr-un singur principiu. Ea se ocupă de *le pourquoi*.

Insuficienţa filozofiei este alta : de multe ori ea stabileşte (ipotetic, firește) *le pourquoi* al existenţei, explicînd ansamblul printr-o finalitate oare-

care, însă, din nefericire, nu stabileşte şi *le comment*, ceea ce ar constitui o explicare perfectă. Un astfel de exemplu este filozoful Fichte, care, plecînd de la „eul absolut", derivă în mod finalist creaţia existenţei prin deducţia principalelor ei înfăţişări, dar nu explică *le comment*, adică nu sesizăm la el modul, mecanismul concret prin care se creează diferitele etape ale existenţei. Este numai o deducere exterioară care nu satisface.

S-a arătat anterior cum filozofia vrea să-şi dobîndească asupra fenomenelor studiate o privire de ansamblu unitară. Nu lipseşte nici la ştiinţă tendinţa către unitate, dar ea se exercită în limitele sectorului pe care îl explorează fiecare ştiinţă în parte.

Unitatea este o idee directivă a spiritului nostru. Ei îi corespunde şi o unitate în natură, dar aceasta, deşi ne atrage, nu ne este accesibilă integral din cauza caracterului limitat al spiritului nostru. Spiritul filozofic ne lămureşte această situaţie, ne avertizează de caracterul imperfect al cunoştinţei noastre, dar ne obligă totuşi să ne lăsăm dirijaţi de această idee de unitate pentru a ajunge la cunoştinţe cît mai cuprinzătoare. Nu este nici un motiv să credem că acestei exigenţe mintale a noastră nu-i corespunde şi o unitate obiectivă existentă în natură, independentă de cunoşterea noastră, chiar dacă lumea obiectivă pe plan empiric nu oferă decît imaginea unei multiplicităţi fără unitate palpabilă.

Necesităţilor apriorice le pot corespunde perfect similare legături obiective în exterior, în natură, întrucît spiritul nostru nu este un stat în stat, ci face şi el parte din aceeaşi realitate pe care o sesizăm în jurul nostru, astfel că e natural ca în mecanismul său lăuntric să cuprindă legi paralele cu cele ale naturii exterioare. Dealtfel, faptul că multiplicitatea externă se lasă într-o bună măsură unificată de regulile spiritului nostru, nu este oare un semn al acestei corespondenţe?

Noi credem în diferenţa relativă a categoriilor noastre subiective faţă de lumea obiectivă, întrucît spiritul nostru reprezintă sforţarea şi veleitatea unei mici părticele din lume de a cuprinde totalitatea existenţei. E natural atunci ca această oglindă măruntă a spiritului nostru (deşi face parte din întregul existenţei) să aibă o modalitate de cunoaştere oarecum redusă, diminuată, care constituie nu o exprimare adecvată a adevărului, ci numai o *versiune* umană a adevărului absolut.

Deci nu ceva complet străin, ci numai o eterogenitate relativă, *înrudită* totuşi cu formele (sau categoriile) structurii adevărului obiectiv, independent de cunoaşterea noastră. Aşa, de pildă, ideea de infinit o concepem, dar nu ne-o putem reprezenta, precum nu ne putem închipui nici unitatea acestui infinit. Unificarea unei cunoaşteri limitate e mult mai uşor imaginabilă decît a uneia nelimitate. Totuşi, acel infinit care există aievea poate avea şi el unitatea lui, pe care nu o putem sesiza ca atare, dar care e ceva totuşi paralel cu rîvna spre unitate a spiritului nostru.

Trebuie făcută observaţia că există o tendinţă oarecum contradictorie între dorinţa de reducere riguroasă la unitate, care e o exigenţă a spiritului filozofic, şi privirea largă a tuturor sectoarelor existenţei, adică lărgirea orizontului pe care filozofia vrea să-l dobîndească în plus faţă de ştiinţă. De cele mai multe ori, în filozofie, reducerea la un principiu unic se

leagă şi de o îngustare, care, implicit, neglijează o mulţime de alte faţete ale existenţei.

Numai unificarea sau, cel puţin, coordonarea fenomenelor poate satisface spiritul filozofic. Mici sonde cufundate în adînc, ca autorii de aforisme, pot produce scînteieri interesante, nu însă vîlvătaia care să ilumineze orizonturile şi să-şi destăinuiască misterele existenţei măcar în parte. Coborîrea în esenţa ultimă a fenomenelor e totodată şi drumul către unitate.

S-a pretins că eul nostru este un exemplu empiric în care se contopesc unitatea cu multiplicitatea. Atît numai că acest exemplu în care sesizăm pe viu această contopire apare la analiză ca înăbuşit de mister în ceea ce priveşte explicarea diversităţii eului, datorită acţiunii diversităţii din afară. Totuşi, această intuiţie lăuntrică în care eul menţine unitatea facultăţilor sale (în mijlocul diversităţii din afară), poate sluji ca o indicaţie, firește incompletă, de ceea ce ar fi unitatea supremă în raport cu suprafaţa concretă.

O problemă tot atît de importantă, care caracterizează atît spiritul filozofic, cît şi — într-o măsură — pe cel ştiinţific, este şi aceea a *continuităţii*. Filozofia unifică rezultatele ştiinţelor, iar cînd această tendinţă către unitate devine neputincioasă faţă de diversitatea enormă a fenomenelor concrete, atunci, ca un surogat al ideii de unitate, apare ideea de continuitate, care menţine discontinuitatea pe planul fenomenelor concrete, însă le leagă succesiv prin tranziţii infinitezimale. Ca exemplu putem da teoria lui Darwin, care priveşte diversitatea speţelor biologice existente în natură ca avînd o continuitate latentă, deşi aparenţa discontinuităţii în afară se menţine.

Din cauza complexităţii lumii reale care îşi încalecă cauzele, nu poate fi vorba în realitatea concretă de un fir de continuitate perfectă. Postulatul continuităţii rămâne valabil ca o direcţie generală, ca un principiu de orientare, chiar dacă în experienţa concretă continuitatea nu poate fi decît relativă. Firul continuităţii stăruieşte totuşi ca un profil general şi ca o normă călăuzitoare.

Încheiem considerentele asupra unităţii şi continuităţii, subliniind că examinarea acestor două principii ar face parte din mijloacele naturale ale spiritului nostru, a căror folosire exclusivă deosebeşte şi filozofia şi ştiinţa de teologie.

Problema unităţii şi a continuităţii sînt strîns legate de problema *finalităţii*.

Marile progrese în domeniul ştiinţelor, de exemplu al fizicii, s-au făcut renunţîndu-se la amestecul finalităţii şi stabilindu-se legi pur mecanice (Galilei). Dar aceste legi admirabile pentru folosul lor practic au implicat o abstragere a suprafeţei lucrurilor faţă de adîncul lor, lăsat momentan la o parte. Că aceste legi mecanice, extrem de utile, n-au însemnat decît o primă expresie a adevărului o dovedesc progresele actuale ale fizicii, care au descoperit adîncuri uluitoare ale materiei. Cînd ştiinţa însăşi afirmă existenţa acestor tărîmuri diferite de legile mecanice de la suprafaţă, care rămîn mai departe în fiinţă pentru anumite *scopuri practice*, de ce s-ar interzice filozofiei — pe baza unor *exigenţe* critice — să completeze vizibilul cu ipoteza asupra nevăzutului? Nici ştiinţa nu e mulţumită să stea la suprafaţă, ci caută să meargă în adînc.

O *diferenţă esenţială* între filozofie şi ştiinţele speciale decurge, printre multe altele, din faptul că filozofia poate întemeia reguli morale, pe cînd ştiinţele pozitive nu. Această deosebire provine de acolo că ştiinţele operează numai cu raţiunea şi cu observarea empirică. Or, regulile morale nu se pot baza numai pe intelect şi pe observare empirică; ele au trebuinţă de intrarea în scenă a sentimentului.

Filozofia, ocupîndu-se cu totalitatea existenţei, se serveşte fără să vrea de un intelect intuitiv, asociat cu un sentiment entuziast. De aceea filozofia, oricît ar pretinde că explorează numai cu intelectul, oferă o bază mult mai largă şi mai proprie pentru întemeierea normelor morale.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

LIBERA CUGETARE ŞI ATEISMUL ÎN SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ (III)

DE
PETRU LUCACIU

X

Promotorii gîndirii iraţionaliste şi mistice au vorbit şi au scris mult că românii ar fi la obîrşie un popor de ţărani sau de ciobani, care-şi duceau traiul într-o lume de basme, de mituri şi de religiozitate. Pornind de aici şi urmărind interese materiale şi politice opuse nevoilor ţării şi năzuinţelor poporului, ei au construit felurite variante ale unui destin românesc mistic hărăzit de Dumnezeu, conform căruia România trebuia să rămînă pentru totdeauna o ţară agrară. Nu numai tradiţionaliştii, conservatorii şi liberalii, dar pînă şi intelectuali ataşaţi progresului şi civilizaţiei au susţinut că România nu ar avea nici mijloacele materiale interne, nici alte posibilităţi pentru a realiza acumulările de capitaluri necesare unei dezvoltări industriale şi prosperării în direcţia civilizaţiei occidentale. Deşi uriaşa răscoală ţărănească din anul 1907 dovedise că aşa-zisa „religiozitate cuminte" era o minciună, iar falsitatea ideilor agrariene o soartă fatalmente hărăzită de Dumnezeu României fusese dezvăluită încă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de teoreticieni clarvăzători, ca M. Kogălniceanu, P. S. Aurelian, A. D. Xenopol, C. Dobrogeanu-Gherea şi alţii, şi deşi împrejurările de după primul război mondial, şi mai ales unirea tuturor românilor într-un singur stat naţional, erau de natură să favorizeze evoluţia industrială a ţării, teoreticienii iraţionalismului n-au contenit să construiască destinul românesc pe ortodoxie, pe tradiţii obscurantist-mistice, pe mitul nou-nouţ al rasei şi al purităţii sîngelui, pe cultul înţelepciunii divine care coboară şi modelează conştiinţa ţăranului român. Dar dezastrul naţional la care au dus toate aceste teorii, conjugate cu o practică politică fascist-dictatorială în anii dinaintea şi în cursul celui de-al doilea război mondial, a însemnat demonstraţia cea mai cumplită cu putinţă a falsităţii tuturor acestor teorii mistice cu privire la *destinul poporului român*.

În prima jumătate a lunii octombrie 1945, vorbind în numele P.C.R. Gheorghe Gheorghiu-Dej (1901—1965) spunea într-o cuvîntare publică: „Vom căuta din toate puterile să schimbăm şi faţa şi fondul acestei

Rev. Filoz., **19**, 5, p. 661–670, Bucureşti, 1972.

țări". Se anunța astfel în public hotărîrea neclintită de a trece la făurirea unui alt destin, bazat pe acțiune revoluționară, pe știință și pe cultură. Un asemenea proiect a elaborat și l-a supus dezbaterii și aprobării publice Partidul Comunist Român. La Conferința națională din a doua jumătate a lunii octombrie 1945, în raportul prezentat, se preciza cu maximum de claritate : „Refacerea industriei actuale și folosirea integrală a capacității de producție sînt problemele de bază ale reconstrucției generale a țării și rezolvarea lor constituie punctul de plecare pentru dezvoltarea industrială a României. Se știe, tovarăși, că în țara noastră s-au dus multe și prelungite discuții asupra caracterului economiei românești. Unii teoreticieni susțineau că România este o țară «eminamente agricolă » și că, prin urmare, accentul în politica economică trebuie pus pe producția agricolă și pe exportul cerealelor. Acești teoreticieni căutau în fond să justifice existența și interesele marii moșierimi. Ei tindeau să țină România în condițiuni de inferioritate față de statele mari industriale, să rămînem tributarii acestor state în ce privește produsele industriale. Împiedicînd dezvoltarea industrială a României, ei împiedicau prin aceasta dezvoltarea culturală și bunăstarea materială a maselor largi populare. Împiedicînd dezvoltarea industrială a României, deci crearea unei industrii metalurgice care să fabrice tractoare și mașini agricole, ei împiedicau în fond dezvoltarea agriculturii, nepunînd-o pe baze științifice, nefolosind mașinile și tehnica modernă pentru a mări randamentul muncii și astfel producția și bunăstarea țărănimii. Împotriva acestor teoreticieni reacționari care căutau să facă din țara noastră un apendice al marilor state industriale ne-am ridicat dintotdeauna noi, marxiștii, comuniștii, susținînd că progresul țării noastre este în directă și nemijlocită legătură cu progresul industriei și că de tăria industrială depinde în mare măsură însăși independența statului nostru...Problemele care se pun industriei românești astăzi, după terminarea celui de-al doilea război mondial, sînt cu totul diferite de cele dinaintea acestui război. De unde înainte România era împinsă la periferia activității industriale, mai ales în domeniul industriei grele, astăzi ea este deosebit de favorizată pentru a purcede la perfecționarea industriei sale actuale și mai ales la crearea unor ramuri industriale absente pînă acum în economia noastră". Iar în încheiere se sublinia : „ Tot ce este activ, energic și competent în țara noastră trebuie chemat să contribuie la realizarea acestui plan de refacere și ridicare a țării noastre. Partidului nostru îi revine sarcina de a se alinia ca un singur om în vederea realizării acestui scop și de a constitui motorul acestei acțiuni, căreia numai cei ce nu doresc ridicarea țării nu i se vor alătura".

Era formulat astfel elementul esențial, fundamental al unui nou destin românesc. Elaborarea lui nu era rodul exclusiv al analizei de moment. Timp de peste douăzeci de ani, în ciuda condițiilor aspre de represiuni, teroare și ilegalitate, comuniștii români au cercetat și au analizat, în spiritul materialismului dialectic și istoric, starea și evoluția societății și culturii românești, au cristalizat în decursul a nenumărate și aprinse dezbateri un program general de dezvoltare a României. Încă de pe atunci s-au formulat elementele necesare schimbării fondului și înfățișării modului de viață al poporului român. Era un nou destin românesc, în totală opoziție cu delirul mistic sofianic-ortodoxist și cu destinul biologic-fascist ; era un destin elaborat pe temeiurile materialismului, științei și ateismului, care au permis soluționarea realistă a problemelor vitale ale țării.

Sarcina descătușării energiei și competenței de care dispunea societatea în vederea făuririi acestui viitor impunea cu necesitate *transformarea radicală a spiritualității românești*. În acest scop trebuia întreprinsă o analiză multilaterală și profundă a cauzelor și a condițiilor care permiseseră instaurarea gîndirii iraționaliste mistice și religioase ca fundament spiritual al teoriilor și planurilor privind destinul României. Contribuția principală în acest domeniu a adus-o *Lucrețiu Pătrășcanu* (1900 — 1954) prin lucrările *Un veac de frămîntări sociale*, *Sub trei dictaturi* și mai ales prin *Curente și tendințe în filozofia românească*. În această din urmă carte, el sintetizează, în planul conștiinței sociale, experiența de peste douăzeci de ani a evoluției spiritualității române și încearcă să surprindă originile și evoluția orientărilor fideiste și fățiș mistice din filozofia europeană a secolului al XX-lea, prezența unor atitudini clericaliste chiar în sfera științelor zise exacte, subliniind totodată că există o legătură între declinul burgheziei pe plan istoric universal și recrudescența gîndirii iraționaliste și mistice în filozofie. El sublinia că orientările din gîndirea europeană s-au reflectat nemijlocit în gîndirea românească. Fără această influență nu se pot explica metafizica „scientistă" a lui C. Rădulescu-Motru, spiritualismul lui Eugeniu Speranția, idealismul conscienționalist al lui I. D. Gherea, materialismul inconsecvent al lui P. P. Negulescu, realismul ontologic al lui Mircea Florian, filozofia mistică a lui Nae Ionescu și a școlarilor lui, varianta gîndirii „abisale" a lui Lucian Blaga, ortodoxismul lui N. Crainic și a celorlalți căutători de mituri și de absoluturi divine.

Partea cea mai originală a lucrărilor lui L. Pătrășcanu o constituie explicarea condițiilor care au favorizat sporirea influenței curentelor mistice. „Nebulozitatea gîndirii mistice, neputința înțelegerii fenomenului pe care îl trăiau — pe plan economic și social — în fața prăbușirii unei lumi de care erau legați și din binefacerile căreia trăiau, încercarea de a înlătura sau cel puțin de a transpune în domeniul speculației religioase frămîntările legate de zbuciumul infructuos (în fața unor probleme cu neputință de rezolvat pe vechile căi și pentru vechile soluții), lipsa de orizont și de perspectivă istorică în ceea ce privește ziua de mîine — toate acestea au ușurat la noi pătrunderea și cultivarea misticismului. Acest misticism s-a grefat apoi pe fondul de superstiție și de întuneric care alimenta și încă alimentează, din adîncul maselor țărănești, o parte din viața sufletească și chiar cea intelectuală a poporului nostru. La aceasta se adaugă și un alt fenomen. Tendințele mistice, în diferitele lor forme de manifestare, au putut pătrunde la noi pentru că au găsit lipsa de contururi precise și de afirmare a unor curente ideologice bine fixate, aceasta datorită însuși fenomenului general, economic și social, determinant al evoluției societății noastre... În domeniul ideologic a trebuit să se reflecteze elementul amorf, nediferențiat, pe care-l reprezenta o frîntură din societatea noastră. În explicarea caracterului filozofiei românești nu poate fi ignorat acest aspect al realităților autohtone, care au făcut mai ușoară, mai comodă nu numai afișarea, dar chiar afirmarea misticismului ca o definitivă și supremă atitudine filozofică. Acestea însă nu explică totul. Misticismul cultivat de Nae Ionescu și de Lucian Blaga s-a potrivit să fie hrana intelectuală și sufletească pe care o cerea acea parte a intelectualității române care, conservatoare și retrogradă, dezarmată în fața marilor prefaceri și prăbușiri anunțate, și-a întors privirile înapoi în căutarea surselor de inspirație și de mîngîiere în contemplare și în învățătă-

turile religiei creştine. Aşa cum legionarismul nu a putut fi decît ortodox şi s-a bazat pe fondul de superstiţie al ţărănimii române, tot astfel şi intelectualii cărora le-au apărut închise căile viitorului au trebuit să cultive misticismul, hrana oamenilor nevolnici şi dezarmaţi. Lucian Blaga mai puţin, Nae Ionescu mai mult şi-au dat seama de această nevoie. Nae Ionescu, care a fost, după expresia lui Pandrea, «mai mult decît un dascăl, a fost un pedagog şi sacerdot, păstor al sufletelor tinere », nu a făcut decît să transpună pe plan general şi să dea formă concretă năzuinţelor intime, nemărturisite ale atîtor intelectuali care apără totuşi cu atîta căldură firava-i moştenire filozofică, după cum apără şi concepţia filozofică a lui Lucian Blaga".

În noile împrejurări de după al doilea război mondial se punea chestiunea eliberării gîndirii româneşti de misticism, orientarea ei spre materialism. Unii au propus o reîntoarcere la Vasile Conta. Ocupîndu-se de această chestiune, L. Pătrăşcanu examinează de ce filozofia românească postbelică nu se poate întoarce înapoi la materialismul lui Vasile Conta. „O soluţie, totuşi, trebuie şi poate fi găsită. Dar nu întorcîndu-ne cu gîndul înapoi, ci îndreptîndu-ne privirile, cu fermitate şi curaj, înainte", adică la materialismul dialectic şi istoric. Apoi L. Pătrăşcanu face o expunere succintă a filozofiei marxiste, examinează pe scurt problemele noi ale filozofiei şi ale ştiinţelor naturii, precum şi soluţiile pe care le poate da concepţia materialimului dialectic cu scopul de a arăta în ce mod poate să fie filozofia marxistă calea viitoare a conştiinţei filozofice româneşti. Efortul explicativ şi orientativ al lui L. Pătrăşcanu s-a înscris pe linia evoluţiei conştiinţei sociale româneşti. Unele din consideraţiile sale teoretice, ca şi lucrarea în întregul ei, suferă însă şi de unele neajunsuri : autorul nu înregistrează, de pildă, prezenţa filozofiei marxiste în România interbelică ; nu menţionează participarea savanţilor români din domeniul ştiinţelor exacte la disputa dintre materialism şi idealism în problemele ridicate de realizările mai noi ale matematicii, fizicii, geografiei, geologiei, biologiei ; nu este surprinsă opoziţia oamenilor de cultură, a organizaţiilor democratice faţă de curentele fideiste, mistice. Dar chestiunea majoră, anume aceea a perspectivelor filozofiei româneşti după cel de-al doilea război mondial, este cercetată în profunzimea ei : „Cît de grav a prejudiciat filozofiei româneşti acceptarea unei poziţii negative, de totală respingere a materialismului dialectic ! Din acest punct de vedere se impune o strictă şi serioasă revizuire. Această revizuire nu poate şi nu trebuie să fie o operaţie mecanică. Trebuie păşit totuşi cu hotărîre şi curaj pe un drum nou în filozofia românească. Să nu uităm că învăţăturile filozofice — abstracte prin natura lor — nu iau naştere, totuşi, în vid. Ele sînt strîns legate de mediul social, de condiţiile concrete istorice în care apar şi se dezvoltă, mediu şi condiţii care, la rîndul lor, sînt un produs derivat al raporturilor de producţie existente într-un moment dat. Sistemele de filozofie — noi concepţii sau simple puncte de vedere — sînt creaţii ale oamenilor, care nu trăiesc deasupra claselor, ci în angrenajul lor. Tocmai de aceea creaţiile filozofice reflectă fidel ideologia unei clase, ideologia păturilor sociale al căror produs sînt. Mediul social românesc, societatea românească, aşa cum s-a dezvoltat în ultimele decenii, a dat naştere unei filozofii conforme cu mentalitatea, concepţiile şi interesele minorităţilor privilegiate, a unor minorităţi care, trăind cu sentimentul fricii şi al nesiguranţei, au cultivat un spirit conservator, mai mult — retrograd. De aici toată factura specifică din ultima vreme a filozofiei româneşti...".

Totuşi, pe care drum trebuie să păşească creaţia filozofică din România în noile împrejurări? „Există — scrie L. Pătrăşcanu — unele elemente pozitive în filozofia lui Conta. Ele sînt însă sporadice şi insuficiente pentru a constitui punctul de plecare în combaterea curentelor filozofice actuale, cu atît mai puţin pentru construirea unei noi concepţii asupra lumii. Totuşi, prima operaţie nu este mai puţin necesară decît cea de-a doua. Pentru că nu-i cu putinţă afirmarea unor noi şi înnoitoare concepţii filozofice fără o prealabilă clarificare pe planul ideilor, prin înlăturarea a tot ceea ce ideologic a alimentat şi a cultivat obscurantismul, tendinţele mistice, scepticismul etc. Cu atît mai mult la noi în ţară este nevoie de o asemenea atitudine critică, pentru că toate aceste tendinţe — dominante la un moment dat în filozofia noastră — au constituit suportul tuturor mişcărilor care au avut un caracter reacţionar, începînd cu legionarismul şi sfîrşind cu celelalte manifestări înrudite. Critica nu ajunge însă. Concepţia materialistă, a materialismului filozofic marxist, trebuie să fie punctul de plecare al noilor creaţii ideologice". Punînd această problemă, autorul dă imediat răspuns eventualelor păreri cu caracter nihilist: „Este vorba de a crea o nouă filozofie?" Nu, răspunde el, dar acest „nu" are înţelesul pe care i-l conferă dialectica marxistă. „Depăşirea filozofiei ca formă nu înseamnă abandonarea problemelor născute din contactul omului cu forţele naturii sau din complexitatea vieţii individului şi a societăţii, după cum nu înseamnă ignorarea a tot ceea ce spiritul omenesc a construit pozitiv în decursul veacurilor. Înseamnă însă încadrarea acestor probleme într-o concepţie unitară care să deschidă omului noi perspective, noi orizonturi. Crearea unei noi concepţii şi a unei noi viziuni asupra lumii, legate de o interpretare nefalsificată a trecutului — — acesta este conţinutul filozofiei, care nu numai că rămîne mai departe valabil, dar, dimpotrivă, va trebui amplificat, îmbogăţit. Omul are nevoie de certitudine. El trebuie să o capete şi prin ştiinţă şi prin filozofie. Noua concepţie filozofică nu va mai fi legată de puterile necunoscutului, înăbuşită de misticism şi superstiţie, de obscurantism. Noua concepţie despre lume, despre viaţă şi conţinutul ei nu poate pleca în gîndirea românească decît de la elementele pe care i le furnizează materialismul dialectic. Apelînd la raţiune, la datele ştiinţei, la concret, înlăturînd vagul şi indiferentul, urmărind răspunsuri clare şi precise, materialismul dialectic ajută omului, îl înarmează pentru ca să stăpînească şi să folosească forţele naturii, să găsească explicaţia problemelor legate de viaţa omenească, să dea încredere individului şi maselor în capacitatea lor, în puterea lor de creaţie... Gîndirea filozofică trebuie să pornească şi în România pe un drum nou. În faţa ei stau sarcini mari, legate nu de viitorul îndepărtat, ci de prezent. Sîntem siguri că cei chemaţi să ducă la îndeplinire aceste sarcini nu se vor lăsa multă vreme aşteptaţi".

Este remarcabilă ideea lui Lucreţiu Pătrăşcanu care socotea că sarcina esenţială a momentului era *deschiderea unui amplu şi viu dialog filozofic* între marxism şi alte orientări ca punct de plecare pentru o reconstrucţie filozofică în România. În cadrul acestui dialog, publicaţiile progresiste puneau la îndemîna maselor filozofia materialist-dialectică şi dezvăluiau esenţa antiştiinţifică, diversionistă a trăirismului, a mioritismului, a oricărui fel de clericalism. În paginile lor, revistele „Orizont", „Veac nou", Contemporanul", „Viaţa românească", „Lupta de clasă" luau în discuţie cele mai variate aspecte şi probleme ale evoluţiei spiritualităţii româneşti, respingînd

direcțiile mistice și afirmîndu-le pe cele raționaliste, științifice, materialist-dialectice.

Reprezentanții curentelor adverse și-au mobilizat resursele pentru a contracara influența crescîndă a concepției materialist-dialectice despre lume. Punînd în discuție veșnica problemă a raporturilor dintre filozofie și științele naturii, ei cultivau, pe de o parte, un pozitivism zgomotos destinat savanților, iar pe de altă parte se căutau cele mai variate „fapte" în speranța întronării unei filozofii agnostice, ineficientă pentru practica social-umană. Au încercat să facă acest lucru C. Rădulescu-Motru și I. Petrovici de la tribuna Academiei Române. Prin intermediul „Revistei Fundațiilor Regale" se încerca să se promoveze variante noi ale agnosticismului, împrumutate din literatura filozofică idealistă occidentală. Astfel, în articolul *Dificultățile problemei spirit-materie*, Florian Nicolau susținea că trebuie înlăturate vechile concepții filozofice adverse, materialism și idealism, spre a introna în locul lor „filozofia relaționistă", întrucît s-ar fi dovedit, chipurile, că tot ce există ar fi pure relații. Același autor, în lucrarea *Despre imposibilitatea unei teorii atomiste a lumii fizice*, pornind de la prăbușirea vechii imagini atomiste a fizicii și de la relația de indeterminare a lui Heisenberg, susținea imposibilitatea unei concepții materialiste asupra lumii. P. Suciu publică cartea *Marxism și indeterminism* pentru a justifica aserțiunea că realitatea ultimă, unică și supremă nu este nici materia, nici spiritul, ci infinitul, înțeles nu ca o extensiune pasivă, ci ca o adîncime creatoare, ca un datum dinamic. Profesorul Al. Mironescu încerca să demonstreze, într-un autentic spirit agnostic, că trebuie admise în mod principial limite de netrecut pentru cunoaștere, iar Constantin Micu își închipuia că ar putea funda o nouă filozofie a naturii pe mitul biblic.

Intelectualii progresiști au depus și ei eforturi pentru a clarifica raporturile dintre filozofie și noile date ale fizicii, încercînd să se apropie de o interpretare materialist-dialectică. Astfel N. Profiri, în lucrarea *Materialismul dialectic și fizica nouă*, explică fundamentele crizei fizicii, subliniind că filozofia marxistă, însușindu-și datele științifice noi, dezvoltă propria sa bogăție lăuntrică, devenind și mai aptă ca instrument teoretic-metodologic în mîinile savanților. În studiile sale cu privire la materialismul dialectic și fizica contemporană, fizicianul Valeriu Novacu deslușește valoarea metodologică și epistemologică a filozofiei marxiste. Teofil Vescan, în lucrarea *Fizica nouă în lumea prefacerii istorice*; B. Zaharescu, în suita de articole *Engels și fizica modernă*, *Cîteva considerații cu privire la determinism și fizica actuală*, *Datele concrete ale fizicii atomului și concluziile ce se pot trage din ele*; Athanase Joja, în articolele *Lenin ca filozof*, *Originile dialecticii*, *Dialectica idealistă la Platon*, veneau în întîmpinarea eforturilor savanților de a se elibera de idealism, de a înțelege sensul încercărilor filozofiei spiritualiste în utilizarea noilor descoperiri împotriva științei însăși și împotriva gîndirii materialiste.

A început să se înțeleagă tot mai profund că **spiritualitate** *nu înseamnă* **spiritualism**, *că orientările mistice-religioase* mizează pe confuzia, ușor posibilă în orice clipă, între acești termeni.

O altă latură a disputelor filozofice din anii aceștia a constituit-o problema *determinismului istoric*. Unii gînditori reluau fără să mai examineze vechi confuzii cu privire la filozofia marxistă. Se acredita din nou,

ca și în epoca anterioară, că materialismul istoric ar însemna fatalism, că între determinism și fatalism n-ar fi nici o deosebire, că materialismul istoric ar fi unul și același lucru cu „determinismul economic". Publiciștii și savanții marxiști au explicat, folosindu-se de precizările exprese ale lui Marx, Engels și Lenin, în ce constă filozofia marxismului, prin ce se deosebește de orice fatalism, de ce nu poate și nu trebuie identificat determinismul marxist cu cel mecanicist și cu atît mai puțin cu „fatalismul economic".

Dialogul s-a desfășurat și în domeniul literar-artistic. Adeziunea celei mai valoroase părți a creatorilor de artă la proiectul noului destin românesc a stîrnit furia purtătorilor iraționalismului și misticismului. Aceștia din urmă, voind să împiedice participarea intelectualității la lupta revoluționară a muncitorilor și țăranilor, propagau intens teoria „autonomiei culturii", înțelegînd prin ea izolarea creatorilor de artă, de tumultul vieții sociale. Se vîntura ideea că democrația populară ar împinge cultura în impas, că regimul democratic ar fi provocat o criză în cultura românească.

Pornind de la cerințele unirii strînse a tuturor forțelor patriotice în scopul construirii noului destin românesc, comuniștii au elaborat și au oferit soluții realiste în problemele teoriei culturii. Poziția lor a fost expusă într-o formă sintetică în conferința publică rostită de Gh. Gheorghiu-Dej în noiembrie 1946 pe tema *Problemele intelectualității românești*. Criza culturii, se sublinia în această conferință, există într-adevăr, dar numai ca o criză a culturii burgheze, reacționare. Impasul acestei culturi își are izvorul în criza generală a capitalismului, în continua adîncire a acesteia. Cît despre raporturile dintre democrație și cultura progresistă, aici nu există nici un fel de antagonism; dimpotrivă, aici există o legătură organică, firească. Crescută la înalta școală a ideilor *Capitalului* și a unor opere filozofice ca *Anti-Dühring* sau *Materialism și empiriocriticism*, se preciza în această conferință, este firesc ca mișcarea muncitorească să nu fie dușmană a culturii și a intelectualității, ci numai a unei anumite și presupuse „culturi", a unor anumiți și falși intelectuali; este firesc, dimpotrivă, ca mișcarea muncitorească să dea o atenție excepțională științei și intelectualilor creatori de cultură. Dezvăluind inconsistența poziției celor care susțineau că noul regim democratic ar nega întreaga cultură a trecutului, vorbitorul preciza: „...Concepția democratică și muncitorească a vieții nu este cîtuși de puțin o brutală ruptură cu tot ceea ce a fost valabil în viața și cultura trecutului. Democrația și concepția care o călăuzește înseamnă tocmai salvarea de la naufragiu a celor mai autentice valori etice, culturale și politice, înseamnă o realizare a tuturor valorilor reale ale trecutului. Concepția democratică este tocmai o punte între ceea ce istorește a fost valabil ieri și ceea ce va fi valabil mîine. Ea asigură continuitatea reală a tradiției culturale a umanității".

Subliniind rolul deosebit al personalității în crearea valorilor culturale, comuniștii aduceau în discuție însemnătatea determinantă a cerințelor și năzuințelor maselor populare în geneza valorilor culturale; de asemenea, accentuînd asupra rolului valorilor autentice, progresiste din trecut, marxiștii cereau o atentă valorificare critică a moștenirii culturale.

Această poziție principială în problemele culturii a determinat grăbirea procesului de clarificare ideologică printre intelectuali, astfel că oamenii de cultură legați de popor au militat ei înșiși pentru o concepție democratică, progresistă asupra culturii, au trecut la însușirea și la populari-

zarea ideilor marxismului despre fenomenul cultural și au supus criticii teoriile spiritualiste și mistice. În acest proces s-au distins în mod deosebit o seamă de personalități, ca M. Sadoveanu, C. I. Parhon, S. Stoilov, M. Ralea, N. Bagdasar, T. Vianu, D. Gusti, T. Arghezi și alții. Vom aminti aici unele momente concrete. Astfel, George Călinescu a ținut în 1946, sub auspiciile Frontului democrat universitar din București, o conferință despre *Cultură și civilizație* și a scris de nenumărate ori în presa vremii pe această temă, punînd în evidență raporturile legice și dialectice dintre ele; Miron Radu Paraschivescu tipărește un suculent pamflet teoretic sub titlul *Plînsul maimuțelor, sau unde e criza*; Emil Isac găsește necesar să se ocupe în articolul *Răspunderea scriitorului* de dezvăluirea inconsistenței teoriei „turnului de fildeș". Un aport substanțial în această direcție l-au adus de asemenea Grigore Preoteasa prin articole ca *Ideologia lui „înapoi"* și *Crizologi și marxistofagi*, precum și C. I. Gulian, care, în afară de materiale publicistice, a scris și lucrările *Introducerea în sociologia culturii* și *Introducere în etica nouă*. Contribuții valoroase la dezvoltarea în spirit marxist-leninist a problemelor culturii au adus numeroși intelectuali progresiști din rîndurile naționalităților conlocuitoare, printre care se distinge în mod deosebit Gaal Gabor.

Dezbaterile întreprinse de marxiști au avut un ecou pozitiv în conștiința multora dintre personalitățile științei și culturii românești, care, în perioada anterioară celui de-al doilea război mondial, fie că se menținuseră departe de marxism, fie că îl combătuseră. Dimitrie Gusti a început să-și reconsidere părerile despre materialismul dialectic și istoric; Lucian Blaga, care în cunoscutele sale *Trilogii* nici nu concepea că ar putea discuta cu filozofia marxistă, se situează pe o poziție mai receptivă în cursurile sale universitare și în lucrările pe care le pregătea; P. P. Negulescu tindea și el către o reevaluare critică a unora din vechile sale poziții; Mircea Florian pornește de la realismul ontologic către materialismul dialectic încă în 1946—1947 ș.a.m.d.

Pe de altă parte, este necesar să subliniem că în procesul vast al dezbaterilor și clarificărilor s-au manifestat și atitudini proletcultiste, dogmatice și bucheriste, atît printre oamenii de artă, cît și printre savanții marxiști, fără să mai vorbim de manifestările sectare și cu caracter diletant al unor activiști cu insuficientă pregătire teoretică. Deși supuse criticii, fenomenele negative de acest fel n-au dispărut cu totul nici în anii următori, fapt care a adus prejudicii însăși dezvoltării gîndirii și culturii românești în ansamblul ei. *Subliniem însă că nu aceasta a constituit trăsătura fundamentală și esențială a epocii respective. Caracteristica majoră, dominantă, o reprezintă procesul adînc și vast de înnoire a gîndirii teoretice, a culturii, a ansamblului conștiinței sociale din România pe baza materialismului dialectic și istoric.*

Dialogul cu oamenii de știință, cu creatorii valorilor artistice nu era însă suficient. Trebuiau întreprinse concomitent acțiuni de amploare în rîndurile inginerilor, tehnicienilor, medicilor, agronomilor, veterinarilor, învățătorilor, profesorilor, juriștilor, economiștilor și în rîndurile altor categorii de intelectuali. Aici se impuneau două planuri de acțiune: pe de o parte, asigurarea locurilor de muncă, ceea ce presupunea un uriaș ansamblu de mijloace materiale și financiare pentru dezvoltarea întreprinderilor și instituțiilor existente și înființarea altora noi, iar pe de altă

parte desfășurarea unei activități științifice și ideologice pe măsura nivelului lor de cunoștințe și de experiență. În anii imediat următori războiului, nici una dintre aceste condiții nu erau întrunite decît în proporții relativ minime. Însă s-au căutat și s-au găsit resursele necesare în chiar rîndurile acestei intelectualități. Chemările care li s-au adresat în mod deschis și sincer de a activa cu maximum de eficiență și de a-și pune nestingherit în valoare propria lor zestre intelectuală, energia și inițiativa creatoare în scopul dezvoltării sectoarelor în care lucrau au dat roade dintre cele mai bogate. În acest mediu social gîndirea materialist-dialectică se grefa pe dominanta raționalistă față de științele exacte care alcătuia fondul esențial al structurii conștiinței lor. Raționalitatea științei și practicii se întîlneau și se îngemănau în mod natural cu raționalitatea specifică filozofiei materialist-dialectice, înlăturînd, fără vreun zbucium deosebit reminiscențele sau influențele de factură mistică.

În sfîrșit, e locul să ne referim la uriașa masă a muncitorilor și țăranilor. Planul de transformare a României în conformitate cu năzuințele lor vitale l-au îmbrățișat cu căldură și cu entuziasm revoluționar. Dăruirea și devotamentul lor a întrecut deseori limitele condițiilor materiale obiective de care dispunea societatea. Nu este vorba aici doar despre combativitate, disciplină și vigilență exemplară, ci mai ales de hărnicie, talent și acțiuni constructive. Tot ceea ce înseamnă vocație, impuls spre creație, mîndrie de meseriaș, dorință fierbinte de a se întrece pe sine însuși s-au manifestat și s-au materializat furtunos. Era sărbătoarea marelui lor triumf istoric ! Nu mai aveau vreme pentru superstiții, magie, vrăjitorie, predici religioase, dar în schimb căutau și cereau cu o insistență necunoscută vreodată pe pămîntul României cunoștințe profesionale, tehnice și științifice, culturale și artistice. Aici acționau doi factori deosebit de importanți : raționalismul practic al bunului simț comun și naturala sete de cunoaștere pozitivă nesatisfăcută sau strivită pur și simplu în trecut de feluritele divagații mistice.

Totodată, în cursul procesului revoluției și construcției socialiste, au fost reglementate în chip nou relațiile dintre statul democrat-popular și cultele religioase. Înainte vreme, cultul ortodox fusese proclamat *religie de stat*, iar celelalte culte erau larg subvenționate din avuția publică, beneficiau de mari avuții materiale și spirituale, de nenumărate privilegii politice, sociale, economice, instructiv-educative. Apartenența religioasă a constituit deseori sursa unor antagonisme și ciocniri social-politice violente, statul însuși fiind pus uneori în fața unor mari dificultăți interne și internaționale. Concomitent se desfășurau, prin mijloacele materiale ale statului, acțiuni represive împotriva unor culte sau unor liber-cugetători. Este interesant de notat că în statisticile oficiale antebelice nu exista o rubrică a necredincioșilor, considerîndu-se că în România n-ar exista mase de oameni fără religie. Reglementările introduse de revoluție se întemeiau pe deplina libertate de conștiință în chestiunile religioase, fiecare cetățean fiind liber să aparțină sau nu vreunui cult religios. Totodată, se prevedea egală îndreptățire atît pentru propagarea gîndirii materialiste, a cunoștințelor științifice și tehnice, a valorilor artei, cît și pentru propagarea ideilor religioase. Doar două restricții fundamentale cenzurau aceste prevederi în munca de răspîndire a ideilor materialismului dialectic, a cunoștințelor științei și a culturii : erau interzise acțiunile care jigneau, insultau

ori calomniau pe cei credincioși, indiferent dacă aceștia erau muncitori, țărani, intelectuali, preoți sau călugări, precum și folosirea de măsuri administrative represive pe motive de apartenență religioasă; în ceea ce privește activitatea cultelor, acestea erau obligate să se abțină de la orice fel de acțiuni care ar putea prejudicia interesele statului și ar contraveni astfel legislației țării, ca, de exemplu, propagarea concepțiilor fasciste sau profasciste, naționaliste-șovine, interzicerea pentru credincioși de a participa la lucru în zilele de sărbători religioase, adăpostirea criminalilor de război și a elementelor fasciste vinovate de teroare și asasinate ș.a. Nu e greu de înțeles că în practică s-au petrecut destul de frecvent, mai ales în primii ani ai revoluției și construcției socialiste, încălcări ale acestor prevederi atît de o parte, cît și de cealaltă, care au fost sancționate conform legii.

În cadrul aceleași reglementări, școala a fost definitiv despărțită de biserică. Au fost eliminate din întregul sistem de învățămînt orele de educație religioasă. De asemenea s-a stabilit să nu se facă propagandă religioasă în cluburi, cămine culturale, cinematografe, presă, la radio și televiziune. Cultelor li s-a acordat dreptul să întrețină, în anumite limite, un sistem de învățămînt pentru pregătirea cadrelor de care au ele nevoie. Întrucît existau mase de credincioși, statul acorda un sprijin material limitat pentru întreținerea lăcașurilor de cult, cu atît mai mult cu cît multe dintre ele deveniseră monumente istorice.

Așadar, *vechile deziderate ale liber-cugetătorilor și ateiștilor și-au găsit împlinirea în condițiile societății socialiste, dar nu pe calea unui act unic, nu prin declararea unui „război" religiei, ci în decursul unui proces complex și îndelungat, desfășurat în concordanță cu evoluția spirituală a indivizilor și a societății.*

CONDILLAC ȘI IDEOLOGIA FRANCEZĂ ÎN PREOCUPĂRILE LUI NICOLAE ROSETTI-ROZNOVANU

DE

N. ISAR

Cercetările din ultima vreme au pus în circulație numele lui Nicolae Rosetti-Roznovanu. Bibliofil pasionat[1], adept al dezvoltării învățământului național pe calea sistemului monitorial [2], economist cu unele idei înaintate [3] și om de cultură [4], N. Rosetti-Roznovanu justifică întru totul interesul cercetătorilor.

Încadrarea lui Roznovanu în mișcarea lancasteriană europeană de la începutul secolului al XIX-lea și adoptarea de către el a programului „Societății pentru instrucțiunea elementară" de la Paris, sub patronatul căreia se desfășura această mișcare, este semnificativă în ceea ce privește concepția sa iluministă, lancasterianismul constituind în ajunul anului 1821 latura practică a iluminismului.

Contactul pe care tînărul moldovean l-a realizat în cursul călătoriei sale de studii din 1818, la Paris mai ales și la Londra, cu unii cărturari de renume încadrați în mișcarea lancasteriană aflată în plin aflux și deveniți ei înșiși „oameni de școală" prin excelență a constituit un moment hotărîtor în orientarea sa spre preocupări legate de învățămînt și de aici spre unele preocupări filozofice. Interesul pentru învățămînt l-a determinat, după părerea noastră, pe Roznovanu să se oprească în mod deosebit asupra

---

[1] Vezi Cornelia T. Papacostea, *O bibliotecă din Moldova la începutul secolului al XIX-lea. Biblioteca de la Slînca*, în „Studii și cercetări de bibliologie" V, 1963, p. 215–220.

[2] Cu privire la acest aspect, vezi I. Popescu-Teiușan, *Patru scrisori ale lui Marc-Antoine Jullien de Paris către Nicolae Rosetti-Roznovanu*, în „Revista de pedagogie", XIV, 1965, nr. 10, p. 67–82; idem, *Învățămîntul lancasterian în școala românească*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1966, p. 249–314.

[3] Olga Constantinescu, *Cu privire la concepția lui Nicolae Rosetti-Roznovanu asupra industriei*, în „Revista arhivelor", VI, 1963, nr. 1, p. 155–168.

[4] Despre cultura lui Roznovanu, vezi, în ordinea apariției, N. Isar, *Aspecte ale mișcării luministe în Moldova la începutul secolului al XIX-lea*, în „Studii", 1969, nr. 6, p. 1132–1138; Vlad Georges cu, *Préoccupations culturelles chez Nicolae Rosetti-Roznovanu. 1818 — 1821*, în „Revue des études sud-est européennes", tom. VIII, 1970, nr. 2, p. 231–239, care, fără a cita studiile lui I. Popescu-Teiușan, încheie, surprinzător, cu concluzia că Roznovanu „merită a fi scos din anonimat" (p. 239).

studierii scrierilor lui Condillac, scrieri de largă circulație în școala greacă și română de la începutul secolului al XIX-lea.

★

La „Academia" de limbă greacă de la București la începutul secolului al XIX-lea, studiul sistematic al lui Condillac cădea în sarcina profesorului grec Vardalahos, în timp ce la Iași specialistul în filozofie era profesorul grec Dim. Gobdelas. Două dintre principalele lucrări ale lui Condillac, *Logica* și *Gramatica*, circulau în limba greacă, datorită traducerilor efectuate de învățatul grec Daniil Philippide, autorul cunoscutelor lucrări *Istoria României* și *Geografia României*. Interesul pentru opera lui Condillac era atît de puternic la București, încît continuă și în Școala națională, întemeiată în 1818 de Gheorghe Lazăr, unde profesorul Erdeli, ardelean și el, preda filozofia după *Logica* lui Condillac, unele idei ale filozofului francez fiind preluate în continuare și de I. Heliade-Rădulescu.

Diferite cercetări privitoare la trecutul culturii noastre au evidențiat rolul important pe care l-a avut Condillac în formarea culturii române moderne. D. Popovici, cunoscutul cercetător în domeniul literaturii comparate, referindu-se la contribuția lui I. Heliade-Rădulescu la făurirea culturii noastre naționale, a subliniat ca un fapt remarcabil împrejurarea că „părintele literaturii române" cunoscuse în anii tinereții opera gramatică a lui Condillac, a cărei studiere îi servise la elaborarea cunoscutei sale gramatici de limbă română [5].

O serie de manuscrise aparținînd lui Nicolae Rosetti-Roznovanu, aflate la Arhiva istorică centrală din București și care au ca izvor de inspirație opera lui Condillac oferă o dovadă în plus în privința influenței pe care scrierile filozofului francez au exercitat-o în cultura română.

Dacă pentru începutul secolului al XIX-lea circulația unor lucrări ale lui Condillac prin intermediar grecesc ne apare ca un fapt demn de subliniat, cu atît mai important pentru aceeași perioadă ni se pare contactul direct al unor cărturari români, cum este și cazul lui Roznovanu, cu opera lui Condillac. Deși cunoștea limba greacă [6], omul de școală moldovean preferă să studieze lucrările lui Condillac în limba franceză, iar nu variantele lor în limba greacă, după cum în mod obișnuit el folosea în corespondență și în scrierile sale limba franceză. El folosește, de pildă, *Logica* lui Condillac în ediția franceză, iar nu în traducerea greacă realizată de D. Philippide, învățatul grec stabilit o perioadă în Moldova și pe care Roznovanu îl cunoștea, foarte probabil, personal [7].

★

[5] Era vorba în cazul lui I. Heliade-Rădulescu de cunoașterea *Gramaticii* lui Condillac prin intermediar grecesc, în primul rînd, prin cursurile profesorului grec Vardalahos și prin manualul antologic al lui Levizac (cf. D. Popovici, *Ideologia literară a lui I. Heliade-Rădulescu*, București, 1935, p. 14–15, 20–25, 250–254 ș.a.). Pentru influența lui C. Vardalahos asupra lui Heliade, vezi și N. Camariano, *Influența greacă asupra prefeții gramaticii lui I. Heliade-Rădulescu*, în „Revista istorică română", XIV, fasc. IV, București, 1945.

[6] La Paris, în ochii multora el trecea drept grec (cf. I. Popescu-Teiușan, *Patru scrisori* . . ., loc. cit., p. 69).

[7] Geograful francez Barbié du Bocage, în scrisoarea din 2 mai 1819 adresată lui Roznovanu , se referea la abatele D. Philippide ca la un cunoscut comun (cf. Arhiva istorică centrală din București, Achiziții noi, pach. CCLX, doc. 7).

Preocupările pentru filozofia franceză i-au fost sugerate lui Roznovanu, mai întîi în familie, de profesorul său francez Flury, acelaşi pe care mai tîrziu în 1819, într-o scrisoare, îl admira, numindu-l „filozoful" [8]. Un rol important în cultivarea gustului pentru Condillac în primul rînd l-au avut, fără îndoială, şi cercurile filoelenice de la Paris, pe care tînărul moldovean le frecventează. Preferinţele sale sînt lesne de înţeles dacă avem în vedere legăturile sale cu cărturarul de mare prestigiu, grec de origine, Adamantie Coray, „omul secolului", cum îl numeşte Roznovanu[9]; cu savantul englez, filoelen, Guilford, întemeietorul Universităţii ionice[10]; cu Barbié du Bocage, geograful francez, decan al Facultăţii de litere din Paris, care la 10 august 1818 îl invita pe tînărul moldovean, aflat la Paris, să asiste la susţinerea unor teze de doctorat [11]. Un rol deosebit în orientarea iluministă a lui N. Rosetti-Roznovanu l-a avut marele pedagog francez Marc-Antoine Jullien de Paris, fondatorul revistei progresiste „Revue Enciclopédique", fost comisar al instrucţiunii publice în timpul dictaturii iacobine. Din revista acestuia, la care colaborau cele mai înaintate spirite ale vremii, Roznovanu a preluat o serie de idei înaintate. Aici, de pildă, publicase Sismondi unul dintre remarcabilele sale studii, într-un număr care ştim că a trecut, foarte probabil prin mîinile lui Roznovanu [12].

Temeiul unor preocupări de natură filozofică în cazul lui Roznovanu ne este sugerat, pe de altă parte, de însuşi conţinutul bibliotecii sale de la Stînca, una dintre cele mai bogate biblioteci româneşti din prima jumătate al secolului al XIX-lea. Găsim în această bibliotecă, uneori în ediţii rămase unice, lucrări dintre cele mai valoroase ale vremii. La loc de frunte figurează operele marilor iluminişti şi materialişti francezi din secolul al XVIII-lea; în afară de lucrările lui Condillac, găsim în listele de inventar ale acestei biblioteci[13] ediţia operelor complete ale lui Voltaire în 70 de volume, apărută la Paris în 1785, operele lui Montesquieu, J.-J. Rousseau, D'Alembert, Diderot, Helvétius ş.a.

Reîntors în Moldova din călătoria făcută în Apus la începutul anului 1819, Franţa recent vizitată îi apare cultivatului moldovean ca un „model al civilizaţiei şi urbanităţii" [14]. În comparaţie cu această „ţară fericită", patria sa, Moldova, îi apare ca o „ţară semibarbară". Comparaţia are un caracter cosmopolit, propriu concepţiei unui iluminist din sud-estul Europei care vizitează oraşul „luminilor", dar ea nu duce la anularea sentimentului patriotic. Dimpotrivă. „Semibarbaria" ţării sale însemna pentru Roznovanu, înainte de toate, lipsa instituţiilor de învăţămînt şi cultură pe care le vizitase la Paris. Imaginea Franţei îi stimulează activitatea pentru „civilizarea" grabnică a patriei. „Eu sper să trag anumite foloase

[8] Arhiva istorică centrală din Bucureşti, Achiziţii noi, pach. CCLIII, doc. 61, ciornă f. dată (1819).

[9] Ibidem, pach. CCLIV, doc. 75; scrisoare din Viena cu data de 29 ianuarie 1819, ciornă.

[10] Vezi N. Isar, *Deux correspondants de N. Rosetti-Roznovanu : Coray et Guilford*, în „Revue des études sud-est européennes", tome VIII, 1970, nr. 2, p. 365–370.

[11] Arhiva istorică centrală din Bucureşti, Achiziţii noi, pach. CCLX, doc. 2.

[12] Este vorba de studiul lui Sismondi, *Coup d'oeil sur le progrès des connaissances humaines* tome XXV, 1825, p. 7–8; cf. I. Popescu-Teiuşan, *Patru scrisori* ..., loc. cit., p. 75.

[13] Vezi cea mai cuprinzătoare listă la Arhiva istorică centrală din Bucureşti, Achiziţi noi, pach. CCLX, doc. 16; cf. şi C.T. Papacostea, *op.cit.*, p. 217.

[14] Arhiva istorică centrală din Bucureşti, Achiziţii noi, pach. CCLIV, doc. 72, scrisoare adresată de Roznovanu lui M. Jommard, ciornă, f. dată (1819).

din călătoria mea" [15], notează el adesea în scrisorile adresate prietenilor. „Eu aș dori mai degrabă — precizează el referindu-se la aceste foloase — să le împart compatrioților mei". Realist, Roznovanu știe că opera de ridicare culturală a poporului său este de durată, că momentul „nu a venit încă". Dacă „scopul util" pe care și-l propusese — organizarea primelor școli elementare gratuite pe baza sistemului monitorial — întîmpină obstacole și în Occident, „cît de greu este — notează el într-o scrisoare — să-l atingi în ținuturile noastre" [16].

Activitatea lui Rosetti-Roznovanu este subordonată convingerii în supremația valorilor spirituale și culturale. „Dumneavoastră știți, fără îndoială — scrie el unui cunoscut la 6 ianuarie 1819, în timp ce se afla la Viena în drum spre patrie —, că nenorocirile sînt pentru oameni și că nu există, după părerea mea, decît o singură virtute care ne face să fim distinși și să strălucim chiar în visurile noastre : aceasta este frumusețea sufletului, sursa tuturor frumoaselor calități ; în sfîrșit, ea este aceea care ne așază deasupra tuturor pasiunilor omenești și face chiar ca dușmanii noștri să invidieze soarta noastră" [17]. În general, sînt vizibile în corespondența lui Roznovanu formulări care dezvăluie înclinația spre meditație a autorului. În altă parte el notează : „Eu dau preferință cultului Minervei, altarele sale sînt cele mai accesibile, și această zeiță protejează în mod egal tinerețea și pe cei bătrîni" [18].

★

Dintre manuscrisele cu conținut filozofic ale lui N. Rosetti-Roznovanu, cel mai important — singurul, dealtfel, care alcătuiește o lucrare de sine stătătoare, concepută anume și totodată cel mai cuprinzător (peste 50 de pagini) — este manuscrisul cu titlul : *Annotations sur la sensibilité des êtres et sur l'analyse du discours ou l'art de raisonner réduit à une langue bien faite*" [19].

Însemnarea de la sfîrșitul acestei lucrări, de pe ultima pagină, este prețioasă : „J'ai fait ce travail lorsque je faisais des annotations sur la grammaire de Condillac en apprenant la langue française. N. R. Roznovanu" [20]. Această indicație poate fi interpretată în sensul că Roznovanu nu a reprodus pur și simplu o lucrare străină. Într-adevăr, în cazul acestui manuscris nu este vorba de o compilație propriu-zisă sau, în orice caz, de o compilație integrală. E drept, Roznovanu reproduce textual din una sau alta dintre lucrările lui Condillac unele fragmente, cuprinzînd definiții, demonstrații ș.a., dar asamblarea lor într-o lucrare aparte, „a sa", precum singur subliniază, îi aparține. Firește, măsura în care N. Rosetti-Roznovanu l-a înțeles sau nu pe Condillac sau, mai mult, măsura în care a adîncit printr-o interpretare proprie anumite elemente din creația acestuia va

[15] Ibidem.

[16] Ibidem, pach. CCLIII, doc. 72, scrisoare adresată directorului Școlii militare normale din Paris, ciornă cu data de 2 octombrie 1819.

[17] Biblioteca Academiei R. S. România, Coresp. inv. 33 459, scrisoare cu data de 11 ianuarie 1819 adresată de Roznovanu din Viena unui prieten.

[18] Arhiva istorică centrală din București, Achiziții noi, pach. CCLIII, doc. 61, scrisoare adresată doctorului Gluck, concept, f. dată (1819).

[19] Ibidem, pach. CCLXXXVII, doc. 7 a.

[20] Ibidem, p. 53.

putea fi deslușită abia în urma unei analize sistematice și riguroase a textului-manuscris. Abia o asemenea examinare a manuscrisului (pe care noi nu ne-o propunem aici) va putea *să fixeze definitiv valoarea acestui text*.

Indicațiile cuprinse în titlu și în nota de la sfîrșit ne sugerează ca surse de inspirație ale autorului manuscrisului trei dintre lucrările lui Condillac: *Tratatul despre senzații*; *Despre arta de a raționa* și *Gramatica*. Procedînd la o primă confruntare, am putut constata că într-adevăr aceste lucrări, dar nu numai ele, au fost folosite de Roznovanu. Urmărind, de pildă, textul manuscrisului, la pagina 19 găsim un paragraf pe care ușor îl putem identifica — este vorba de o demonstrație algebrică — la Condillac, dar nu într-una din cele trei lucrări, ci într-o alta, anume în *Logica* sa (p. 408) [21].

Concluzia că autorul român, redactînd textul, se lasă inspirat de mai multe din lucrările lui Condillac, inclusiv de *Logică*, e susținută și de analiza celorlalte manuscrise cu caracter filozofic aparținînd lui Rozvovanu, avînd ca izvor de inspirație și alte lucrări ale lui Condillac (pe lîngă cele patru mai sus menționate: *Eseu asupra originii cunoștințelor umane*, *Tratatul despre sisteme*, *Arta de a scrie*, *Arta de a gîndi*, *Comerțul și guvernămîntul*, *Dicționarul sinonimelor*).

În afara acestui manuscris (pe care, adoptînd indicațiile de inventar din arhivă, îl desemnăm și noi cu litera *a*), dintre celelalte manuscrise (pînă la litera *r*, în arhivă ele alcătuind un singur dosar, 7 *a*—*r*) din punctul de vedere al conținutului filozofic cele mai importante ni se par cele indicate prin literele *b*, *l*, *m* și *n*.

Fragmentul de manuscris *b* are ca titlu următoarea notă: *Considération sur l'analyse du discours relativement à la formation des mots, qui réunit les sensations comme représentatives et comme agréables ou désagrèables et forme par la connexion des opérations de l'entendement et de toutes les facultés de l'âme* [22]. Cuprinzînd nouă pagini de text dublu — în franceză și traducerea în limba română —, manuscrisul începe cu prima frază a „concluziilor" manuscrisului *a* (p. 18), apoi urmează pe primele pagini începutul manuscrisului *a* și pe următoarele patru sfîrșitul aceluiași (p. 51 — 54), pentru ca pe ultima pagină, a noua, să insereze o serie de termeni filozofici cu echivalența lor în limba română, în genul *Dicționarului* de termeni sinonimi al lui Condillac.

Manuscrisul *l* are cinci pagini și cuprinde, cum spune textul, „*observations sur les opérations de l'entendement*" [23]. Fragmentul *m* cuprinde „o considerație despre metafizica cuvîntului" [24], iar *r*, pe lîngă o „considerație" de același gen, cuprinde referiri la obiectul economiei politice [25].

Celelalte fragmente de manuscris privesc mai degrabă domeniul istoriei literaturii, cu excepția fragmentului *c*, *Du change* [26], a cărui sursă o găsim în capitolul cu același titlu din *Le commerce et le Gouvernement* și

[21] Condillac, *Oeuvres philosophiques*, ed. G. de Roy, vol. II, 1948, *La logique*, p. 408 (din *Corpus général des philosophes français*). Menționăm că aceasta este colecția pe care am folosit-o în toate confruntările noastre.

[22] Arhiva istorică centrală din București, Achiziții noi, pach. CCLXXXVII, doc. 7 b, 9 p.

[23] Ibidem, 7 l, 5 p.

[24] Ibidem, 7 m, 1 p.

[25] Ibidem, 7 r, 2 p.

[26] Ibidem, 7 c, 4 p.

care privește, evident, domeniul gîndirii economice. Amintim doar, și în ceea ce privește domeniul istoriei literaturii, că în afară de *Gramatică* pe N. Rosetti-Roznovanu îl preocupă în mod deosebit *Arta de a scrie* (fragmentele *d*, *e*, *f*, *h* pot fi ușor identificate în această operă) [27].

★

Toate aceste manuscrise aparținînd lui Roznovanu se adaugă altora mai vechi. După cum este știut, una din operele lui Condillac, *Logica*, a cunoscut sub formă de manuscris o traducere parțială în limba română încă din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Așa cum arată manuscrisul nr. 3 738 de la Biblioteca Academiei R.S. România, în care se păstrează partea a II-a a *Logicii*, traducătorul anonim cunoștea și alte lucrări ale lui Condillac, din care traduce diferite fragmente într-un capitol de „însemnări" pe marginea unor titluri de capitole traduse din *Logică*. Astfel el semnalează *Langue des calculs*, precum și lucrările din ciclul *Cours d'Études pour l'instruction du Prince de Parme* : *Art de penser* și *Art de raisonner*. Este vorba în cazul manuscrisului 3 738 de una dintre primele traduceri în limba română a unei lucrări aparținînd iluminismului francez, realizată după o ediție franceză, înainte ca *Logica* lui Condillac să fi fost tradusă și tipărită în 1801, în limba greacă, de Daniil Philippide. Mai tîrziu, în februarie 1825, un alt moldovean, harnicul Vasile Vîrnav, dădea o traducere integrală în limba română a *Logicii* lui Condillac, însă după ediția în limba greacă. Lucrarea filozofului francez tradusă în limba română trebuia, așa cum arăta V. Vîrnav în precuvîntarea adresată cititorilor, „să arăte copiilor metodul învățăturei" ; ea trebuia să ofere bazele „pentru întăile cunoștiinți ce să cade să dăm copiilor" [28].

Circulația operelor lui Condillac, atît de veche la noi în limba greacă și în limba română, își poate găsi, în parte, explicația tocmai în împrejurarea că cele mai multe dintre lucrările sale au fost concepute ca manuale școlare și au fost folosite ca atare și în mișcarea de renaștere națională și culturală din țările române, în cadrul căreia învățămîntul avea un rol principal.

În ansamblul lor, manuscrisele lui Roznovanu, fie că sînt traduceri, compilații sau reproduceri fragmentare după lucrările lui Condillac, sînt înainte de toate mărturii ale procesului de receptare a marilor valori europene de către cărturarii români.

Preferința lui N. Rosetti-Roznovanu pentru opera marelui iluminist francez, așa cum reiese și din aceste manuscrise, din care încredințăm tiparului cîteva pagini (în *anexă*), merită a fi subliniată ca un act cu o semnificație deosebită în evoluția ulterioară a culturii românești.

ANEXĂ

„Les richesses d'une langue consistent dans le goût du peuple qui la cultive, dans la perfection des arts et des sciences et dans le développement des connaissances en tout genre. Ainsi il résulte donc que les tropes ont l'avantage de désigner des choses qui n'ont pas des noms et de donner

[27] Condillac, *Oeuvres philosophiques*, I, p. 547—579, 580—590 și 517—546.
[28] Biblioteca Academiei R. S. România, Mss. rom., 425, *Tălmăcitorul către cetitori*, f. 4.

du corps et des couleurs à celles qui ne tombent pas sous les sens ; enfin cet avantage consiste à faire prendre à chaque pensée le caractère qui lui est propre en observant toujours la plus grande liaison des idées, car c'est là le principe général.

Ainsi suivant les sensations qu'on éprouve, l'objet dont on parle et l'idée qu'on veut représenter, les degrés d'inflexion syllabiques règlent le nombre des syllabes relativement à la construction matérielle du mot qu'on forme ; la valeur est relative à l'existence de l'objet ou bien à celle qu'on lui crée par rapport à soi et la figure est également representée par ce mot suivant la forme de l'objet dont on parle. Or l'idée est exprimée par la parole, prononcée par des mots qui sont relatifs à la construction matérielle et à la signification qui constitue l'espèce et elle est rendue par des termes qui se rapportent à la signification objective du sens propre qui designe si un nom est pris dans un sens primitif ou emprunté et s'il est transporté d'une signification dans une autre. C'est donc à l'artifice de l'analyse du discours à combiner avec précision les comparaisons métaphoriques, les tropes, les oppositions et les antithèses ; car le pivot, pour ainsi dire, sur lequel roule la construction de notre langage a pour base l'origine el la génération de nos idées, parce qu'elles se forment suivant l'ordre des classes de l'individu au genre et du genre aux espèces, car il n'y a que des individus dans la nature. C'est dans notre esprit que nous créons des classes pour faciliter notre mémoire parce que nous n'avons appris que ce que la nature nous a consigné, en réglant chaque mot suivant la cause, l'effet et le résultat qu'il exprime. Ainsi nos sens sont la source de toutes nos sensations et de toutes les connaissances que l'impression nous donne et dont nous nous souvenons. Mais les qualités sont dans les corps et les sensations dans nous. Or les combinaisons des notions des substances doivent être dans notre esprit comme elles sont dans les choses, et les combinaisons des notions archétypes doivent être dans notre esprit comme elles sont au dehors".

Arhiva istorică centrală din Bucureşti, Achiziţii noi, pach. CCLXXXVII, doc. nr. 7a : *Annotations sur la sensibilité des êtres...*, p. 41 — 45.

Conclusion. Chaque mot est le type d'une figure idéale ou corporelle et dans chaque mot l'on considère les sensations comme représentatives et comme agréables ou désagréables. Comme représentatives, elles expriment toutes les opérations de l'entendement et comme agréables ou désagréables, elles développent toutes les facultés de la volonté, et dans chaque mot elles sont implicitement contenues.

L'énoncé de données ou l'état de la question c'est la réunion des connues, c'est-à-dire de ce qu'il y a de commun dont l'affirmation exprime l'existence avec un rapport d'actualité déterminé relativement à l'état, au passif et au résultat, contenant implicitement un rapport d'antériorité indéterminé relativement à l'action à l'actif, à l'action au mouvement. Les inconnues c'est ce qu'il y a de commun de différent dont l'affirmation exprime l'existence avec un rapport d'actualité déterminé relativement à l'action, à l'actif au mouvement, contenant implicitiment un rapport d'anteriorité indéterminé relativement à l'état au passif et au résultat.

Ainsi l'art de raisonner n'est donc réduit en une langue bien faite que parce que l'ordre qui est dans nos idées n'est qu'une subordination

qui existe entre les noms que nous donnons aux genres et aux espèces, aux collections plus ou moins grandes, à la cause, à l'effet et un résultat, contenus implicitement dans chaque mot qui exprime l'existence de la forme plus ou moins grande ; lorsque, par exemple, les corps agissent sur nos sens à l'aide du tact, nous formons un jugement par lequel nous lions à nous les qualités qui sont au dehors. Par exemple, l'on dit „cet homme est grand" ; „cet arbre est grand" et ces adjectifs sont le résultat d'une comparaison relativement à soi. Lorqu'au contraire nos idées font une réaction sur le cerveau, nous généralisons et nous lions cette comparaison à des corps idéals. La construction matérielle se rapporte à la formation des mots, la signification formelle indique si un nom est substantif ou adjectif ou bien s'il est au présent, ou passé ou au futur ; enfin la signification objective désigne si un nom est pris dans un sens primitif ou dans un sens emprunté, mais la réflexion, dont la signification dans le sens primitif n'a d'abord signifié que le mouvement d'un corps qui revient après avoir heurté contre un autre, dans un sens emprunté, elle exprime l'attention que l'on donne tour à tour à divers objets et aux différentes parties d'un seul ; enfin ce mot a été transporté par sa signification métaphorique dans une autre signification.

L'on rend donc raison de tout en traduisant une proposition plus composée, par une proposition plus simple, par la disposition de différentes idées dans un certain ordre où elles se soutiennent mutuellement et où les dernières s'expliquent par les premières.

Ainsi il est certain que c'est le plaisir et la peine qui déterminent toutes nos actions, elles en sont le mobile de toutes nos facultés. Le sujet, l'objet et le verbe forment chaque phrase, les propositions subordonnées indiquent la dépendance à la principale, les propositions incidentes modifient en déterminant ou en développant. Les accessoires ajoutent au développement de la pensée ; ainsi nous ne suivons que ce que la nature nous a enseigné, chaque phrase suit donc le même ordre naturel et toutes nos pensées se lient par des repos plus ou moins marqués. C'est cette liaison aussi qui nous indique la règle de la ponctuation la plus exacte.

J'ai fait ce travail lorsque je faisais des annotations sur la grammaire de Condillac en apprenant la langue française.

N. R. Roznovanu"*.

(*Ibidem*, p. 49—53)

„L'objet de la métaphysique est la reconnaissance des facultés intellectuelles et toutes les opérations de l'entendement.

Les opérations de l'entendement ont lieu progressivement et simultanément et se répètent dans chaque action des facultés intelectuelles. Le besoin est le mobile de toutes les facultés intellectuelles, l'effet de cette cause ou le développement est une suite des degrés de l'effort des opérations, de l'entendement, enfin le résultat est la création et la perfection des chef-d'oeuvres de l'esprit humain, de la vraie philosophie, des sciences

* Indicația de la sfîrșit este tăcută într-un scris diferit — completată probabil ulterior.

morales, religieuses et physiques et de divers combinaisons sublimes qui nous mettent à même de nous rendre exactement compte par de calculs raissonnés de tous les corps et des phénomènes qui se meuvent et apparaissent dans le firmament, enfin le résultat est l'objet de la réunion de nos *besoins naturels* qui sont une suite de notre conformation avec nos besoins factices qui sont une suite de nos habitudes que nous contractons par l'usage et que nous considérons comme naturels parcequ'ils sont une suite des constitutions des sociétés civiles.

L'objet de l'économie politique consiste dans l'estime et l'échange de notre travail qui dépend du besoin, mais il est certain que s'il n'y avait pas des manière première il n'y aurait ni travail, ni besoin. Les principes de l'économie politique s'appliquent progressivement et simultanément et se répètent dans chaque opération de l'économie politique.

Le besoin et le mobile de la valeur des choses, l'effet ou le développement du besoin est dans la concurrence, dans le degré d'abondance, de surabondance ou point de disette. Le résultat consiste dans l'estime et l'échange de la valeur des choses suivant nos besoins, il est évidemment démontré que tous les principes de l'économie politique, par l'image de nos facultés intellectuelles appliquent progressivement et simultanément et se répètent dans chaque opération de l'économie politique.

Ainsi le besoin mobile générale de toutes les opérations de l'entendement est encore le principe de toutes nos opérations morales et physiques et de toutes les productions naturelles et artificielles.

Toutes les productions s'enchaînent au principe des besoins de l'homme qui les produit par une suite de diverses combinaisons, résultat sublime des facultés intellectuelles qui sont mises en jeu par le besoin, suite absolue de la constitution de notre être, mais relatif par rapport à la valeur des productions, enfin le besoin peut être considéré comme le levier de la force motrice de l'âme.

L'enchaînement des opérations des principes de l'économie politique et des opérations de l'entendement est suivi dans nos opérations politiques et civiles et toutes les négociations diplomatiques. Car les traités roulent en général sur les divers intérêts des peuples, sur la combinaison de diverses spéculations faites sur les besoins et les intérêts des nations, qui réglent et déterminent les rapports d'alliance de différentes puissances, enfin sur les combinaisons de diverses relations politiques de cabinet à cabinet. Mais lorsque les causes de ces principes sont blessées ou qu'on veut les croire blessées les nations se déterminent à prendre les armes dans l'espérance de les mieux rétablir.

6. — Ainsi l'enchaînement des opérations des principes d'économie politique et des opérations de l'entendement doit présider toutes les opérations morales et physiques d'homme à homme et de nation à nation et à toutes les combinaisons d'intérêt de toutes les nations.

a : Suivant qu'une pensée se rapporte aux idées premières des choses, par exemple comme la pensée de négociation diplomatique se rapporte à l'idée première de negoce on applique la conversion de l'enchaînement des principes des opérations, des principes de l'économie politique et des opérations de l'entendement".

Loc. cit. pach. CCLXXXVII, doc. 7r, p. 1 — 2).

CONSULTAȚIE

PUNCTE DE VEDERE ȘI METODE MODERNE ÎN STUDIUL CUNOAȘTERII

DE

MIRCEA FLONTA

În studiul cunoașterii, separarea științelor de filozofie a avut loc mai tîrziu decît în studiul naturii și chiar al vieții sociale. Amintim că în secolul al XIX-lea economia politică, istoriografia, lingvistica sau disciplinele juridice aveau deja o istorie ca discipline autonome, ceea ce nu se poate spune despre logică sau despre psihologie. O lungă perioadă de timp, studiul cunoașterii din toate punctele de vedere a fost îndeletnicirea filozofilor. Deși cercetarea cunoașterii a conturat ca puncte de vedere diferite punctul de vedere logic, metodologic, psihologic și gnoseologic sau epistemologic, teoriile cunoașterii, pînă în a doua jumătate a secolului trecut, nu făceau o distincție netă între aceste puncte de vedere.

Punctul de vedere logic a apărut ca un punct de vedere particular asupra cunoașterii odată cu constituirea logicii formale, adică încă la Aristotel. Degajînd scheme formale de raționare, Aristotel a deosebit corectitudinea logică de adevărul sau de falsitatea judecăților care constituie premisele și concluziile raționamentelor. În *Organonul* aristotelic, elementele de logică formală sînt amestecate însă cu considerații psihologice și reflecții gnoseologice. Astfel, deosebirea dintre sofisme și paralogisme este o deosebire de natură psihologică. Numeroase pasaje sînt consacrate unor dezvoltări asupra fundamentului obiectiv al principiilor logice și asupra schemelor formale de raționare (de exemplu întemeierea ontică a principiului silogismului — *dictum de omni et de nullo* — prin raportul dintre întreg sau tot și parte).

Deși Aristotel a înțeles că raționarea formal-corectă este o condiție necesară, dar nu suficientă pentru cunoașterea adevărului, că stăpînirea și aplicarea instrumentului logic nu ajung pentru a dobîndi cunoștințe și pentru a deosebi adevărul de fals, conștiința acestui fapt s-a pierdut în mare măsură, din motive cunoscute, în filozofia scolastică. Odată cu începuturile științelor experimentale ale naturii se dezvoltă o reacție antisco-

Rev. Filoz., **19**, 5, p. 681–692, București, 1972.

lastică, caracterizată în mod fundamental prin afirmarea imposibilității de a face să progreseze știința prin simplă argumentare, prin aplicarea schemelor silogistice. O idee care apropie mari gînditori ai secolului al XVII-lea, ca Bacon, Galilei, Descartes și Locke, este distincția pe care o fac toți, într-o formă sau alta, între arta invenției, a descoperirii, și cea a argumentării, a expunerii demonstrative a cunoștințelor (*ars inveniendi* și *ars demonstrandi*). Bacon și Descartes îndeosebi au fost preocupați în mod preponderent de elaborarea unei metode generale a cunoașterii științifice, concepută ca un ansamblu de reguli și de canoane a căror observare și aplicare într-un mod cvasimecanic ar permite tuturor oamenilor cu pregătirea necesară să facă descoperiri. Această credință în atotputernicia metodei, în posibilitatea de a standardiza activitatea creatoare a omului de știință, de a o reduce la aplicarea unor reguli generale formulate explicit ni se pare astăzi, desigur, naivă. Pe de altă parte, teoreticienii metodei științei din secolul al XVII-lea, distingînd metodologia generală a cunoașterii științifice de simpla aplicare a silogisticii, au exagerat cînd au separat în mod absolut invenția și descoperirea de demonstrație și au greșit subapreciind rolul metodologic al logicii formale, limitînd acest rol la cel de canon al expunerii demonstrative al cunoștințelor dobîndite pe alte căi. În dezvoltările ulterioare care depășesc cadrele silogisticii aristotelice, îndeosebi odată cu dezvoltarea logicii matematice, logica formală a căpătat, cum vom vedea, un loc tot mai important în metodologia științelor.

În ansamblu însă, în afara contribuției remarcabile pe care au avut-o în lupta pentru eliberarea științei din subordonarea față de filozofia scolastică, autorii marilor proiecte de reformă a științei, un Bacon sau un Descartes, au meritul important de a fi promovat punctul de vedere metodologic în studiul cunoașterii, de a fi inaugurat un gen de cercetări a căror dezvoltare în secolele următoare va duce la corectarea unor exagerări și erori ale pionierilor, exercitînd o influență crescîndă asupra gîndirii epistemologice.

Ca și logica formală și metodologia generală a cunoașterii științifice, psihologia s-a dezvoltat mai întîi înăuntrul filozofiei, ca disciplină filozofică. Empirismul, începînd cu Locke și cu Hume, a promovat, cum am arătat, investigațiile asupra activităților subiectului în procesul elaborării ideilor generale ca bază a teoriei cunoașterii, mărginindu-se însă la invocarea unor fapte disparate și neverificate, rezultate din autoobservație. Abia din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, psihologia începe să se constituie ca disciplină experimentală, independentă în raport cu filozofia.

Ca știință experimentală, psihologia a început cu studiul senzației, percepției, asociației într-un context psiho-fiziologic. Cercetarea activităților subiectului în procesul cunoașterii cu metode obiective, experimentale a înregistrat unele progrese mai importante abia în ultimele decenii. Paralel cu psihologia experimentală subzistă astăzi o psihologie filozofică, care elaborează speculativ teorii explicative asupra „eului", conștiinței sau cunoașterii, pornind de la datele autoobservației.

Dezvoltarea logicii matematice ca etapă nouă în dezvoltarea logicii formale și primele începuturi ale studiului activităților subiectului în procesul cunoașterii cu metode experimentale au contribuit la o delimitare mai netă

a punctelor de vedere logic, metodologic, psihologic și gnoseologic sau epistemologic* în studiul cunoașterii.

Construirea logicii moderne ca axiomatică formală a reprezentat un moment important în circumscrierea domeniului logicii în raport cu cel al disciplinelor care studiază cunoașterea din diferite puncte de vedere (epistemologia generală, metodologia și psihologia).

În etapa ei clasică de dezvoltare, înainte de a se constitui ca axiomatică formală, logica avea nemijlocit un caracter normativ, aplicativ, în măsura în care conținutul ei îl constituiau, în principal, studiul procedeelor formale de derivare a unor enunțuri din altele. Considerată ca o disciplină care are ca obiect gîndirea cunoscătoare, logica era deosebită de psihologie, prin faptul că nu studiază decît gîndirea corectă, orientată spre descoperirea adevărului. Într-adevăr, schemele formale de raționare, studiate de logică, sînt în același timp norme pentru gîndirea care vizează cunoașterea adevărului. Aceste norme au un caracter obiectiv, fiindcă există o relație obiectivă între respectarea lor și adevărul rezultatelor gîndirii cunoscătoare. Chiar dacă regulile logice ale gîndirii corecte nu ar fi respectate de nimeni, presupunere care nu corespunde, desigur, realității, ele nu ar înceta să fie condiții ale adevărului gîndirii cunoscătoare, după cum regulile igienice sînt condiții ale păstrării sănătății, indiferent de faptul dacă sînt sau nu respectate realmente de oameni. Cercetarea cauzelor care determină încălcarea normelor logice în gîndirea reală a indivizilor este de domeniul psihosociologiei (sau al fiziopatologiei și psihiatriei) și nu al logicii. Concepută astfel ca disciplină normativă, în opoziție cu psihologia, care studiază legile și mecanismele gîndirii reale, logica reprezenta și reprezintă un capitol central al metodologiei generale a cunoașterii științifice. Gîndirea logică naturală respectă spontan cele mai elementare reguli ale raționării corecte. În acest sens afirma Hegel că putem raționa corect fără a învăța logica, după cum putem mistui bine fără a cunoaște fiziologia, legile digestiei. Știința se desprinde de cunoașterea comună ca demers cognitiv conștient, care beneficiază de o reglare metodologică.

Ceea ce caracterizează în mod specific metodologia cunoașterii științifice, ca și metodologia în general, este caracterul ei normativ. Preocupată ca orice metodologie să formuleze reguli de acțiune eficace, metodologia generală a cunoașterii științifice s-a dezvoltat pînă astăzi pe cîteva linii principale : 1) ca logică aplicată ; 2) ca sinteză a experienței istorice a cunoașterii științifice ; un model în acest sens este expunerea regulilor metodei experimentale în lucrarea lui Cl. Bernard *Introducere în studiul medicinei experimentale* (1865) ; 3) ca ansamblu de învățăminte asupra regulilor care trebuie respectate pentru a obține rezultate într-un domeniu sau altul al științei, învățăminte desprinse din mărturiile marilor oameni de știință despre căile pe care au ajuns să facă descoperiri. În toate cazurile, formularea unor noi prescripții metodologice este inseparabilă de progresele care se înregistrează în descrierea și explicarea demersurilor și produselor activității științifice. Această unitate dintre punctul de vedere descriptiv-explicativ și punctul de vedere prescriptiv, dintre punctul de vedere epistemologic și punctul de vedere metodologic în analiza cunoașterii

* Folosim termenii de teorie a cunoașterii sau gnoseologie și termenul de epistemologie generală ca echivalenți.

științifice este bine exprimată de un cunoscut autor contemporan, Th. Kuhn: „Dacă am o teorie despre cum și de ce funcționează știința (o epistemologie generală. — *M.F.*), ea trebuie să aibă în mod necesar implicații asupra modului în care oamenii de știință trebuie să se comporte pentru ca eforturile lor să aibă succes"[1]. Se poate aprecia, în genere, că indicațiile metodologice care nu sînt elaborate pe o bază logică au o valoare operațională mai mică, fiindcă se rezumă fie la prescripții generale, fie la formularea de interdicții, la indicarea a ceea ce nu trebuie făcut. Rolul metodologic al logicii este, desigur, diferit în diferite discipline științifice. Ponderea metodelor logice este deosebit de mare în disciplinele matematice care tind spre o organizare demonstrativă riguroasă. Specificul preocupărilor metodologice, în general, este asigurarea creșterii eficacității acțiunilor. Astăzi se manifestă tendința de a fundamenta metodologia pe baza unei teorii generale a acțiunii. În această perspectivă, metodologia studiază procedee conștient aplicabile adoptate de indivizi (sau colective) care utilizează mijloace pentru atingerea unor obiective determinate[2]. O metodologie generală a cunoașterii științifice, elaborată ca teorie a acțiunii eficace în domeniul creației și investigației științifice, ar cuprinde, desigur, direcțiile de analiză metodologică amintită mai sus, inclusiv metodologia concepută ca logică aplicată.

Construirea logicii ca axiomatică formală a însemnat separarea logicii pure de logica aplicată, de metodologie, și apropierea ei de matematică pînă la întrepătrunderea ei cu anumite domenii ale matematicii pure.

Logica pură este constituită dintr-un ansamblu de structuri formale, independente de orice interpretare, dar susceptibile să primească diferite intepretări atît în domeniul schemelor de raționare, cît și în domeniul tehnicii sau al diferitelor teorii științifice asupra realității (de exemplu interpretarea formalismului logicii propozițiilor în domeniul schemelor cu contacte și relee și al rețelelor neuronale). Dacă numim aceste structuri formale logică și facem abstracție de interpretările pe care le primesc sau le pot primi în domeniul schemelor de raționare, înțelegem ce vrea să spună cunoscutul logician polonez J. Lukasiewicz cînd scrie : „Nu este obiectul logicii să studieze cum gîndim efectiv sau cum trebuie să gîndim. Prima sarcină aparține psihologiei, cea de-a doua unei arte practice de un gen asemănător cu al mnemonicii. Logica nu are de-a face cu gîndirea mai mult decît au de-a face matematicile"[3]. Logica nu mai apare „ca un ansamblu de norme de adevăr în sensul clasic al cuvîntului, ci ca un ansamblu de structuri coerente a căror funcție principală este de a pune la dispoziția științelor forme de expresie precise, aplicabile unor conținuturi oarecare, dar rămînînd independente de acestea"[4]. Atît prin domeniul ei, cît și

---

[1] Th. Kuhn, *Criticism and the growth of knowledge*, ed. Lakatos Imre și Alan Musgrave, Cambridge University Press, 1970, p. 237.

[2] Vezi T. Kotarbinski, *Les notions de la méthode et de la méthodologie générale*, rezumatul comunicării prezentate la al IV-lea Congres internațional de logică, metodologie și filozofia științei, București, 1971, în „Abstracts", p. 157—158. Kotarbinski citează ca reprezentativă pentru această tendință lucrarea colectivă *Méthodologie, vers une science de l'action*, Paris, 1964, editată sub redacția lui H. Caude și A. Moles.

[3] J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 12—13, citat după A. Joja, *Studii de logică*, vol. II, București, Edit. Academiei, 1966.

[4] *Logique et connaissance scientifique*, sub red. lui J. Piaget, Paris, Gallimard, 1967, p. 84.

prin funcția ei cognitivă, logica pură, concepută astfel, se confundă cu matematica pură[5].

Raportul dintre axiomaticele formale și interpretările lor în domeniul structurilor gîndirii deductive poate fi conceput ca un raport dintre o știință pură și una aplicativă, analog cu raportul dintre o geometrie pură, abstractă, și o geometrie fizică. Este evident că, în spiritul și în termenii acestei concepții asupra obiectului logicii, numai logica aplicată studiază, dintr-un punct de vedere determinat, sub un anumit aspect și cu o anumită finalitate, gîndirea cunoscătoare. Prin urmare, cînd vorbesc despre rolul metodelor logice în studiul cunoașterii, susținătorii acestei concepții au în vedere logica aplicată.

Independent de problemele pe care le ridică definirea obiectului logicii moderne, este incontestabil că formalizarea și axiomatizarea logicii au deschis o cale foarte fecundă în cunoașterea schemelor de derivare formală a enunțurilor unele din altele. Acum progresele în cunoașterea acestor scheme nu se mai realizează, ca înainte, numai „inductiv", adică prin analiza logică a discursului natural, și îndeosebi a discursului demonstrativ în matematică, ci adeseori și cu rezultate incomparabile pe calea interpretării în termenii schemelor de raționare a unor formalisme, construite prin procedee proprii gîndirii matematice moderne[6]. Astfel construcția axiomatizată a calculului propozițiilor a permis să se deducă toate schemele silogistice posibile și toate cele valabile (modurile). În raport cu acestea, schemele degajate de Aristotel și de logicienii scolastici pe cale „inductivă" reprezintă numai o parte. Se poate aprecia că prin axiomatizare și formalizare logica a trecut din stadiul de disciplină empirică, care cercetează „inductiv" regulile deductive formale ale discursului natural, în stadiul de disciplină teoretică, care se interesează, ca orice știință teoretică, de situații și de raporturi posibile și care ajunge la cunoașterea unor noi scheme de raționare, pornind adesea de la structuri formale, numai posibile[7].

Secolul nostru, îndeosebi ultimele decenii, este marcat de progrese importante în elaborarea și dezvoltarea unor metode științifice de analiză a cunoașterii. Prin aplicarea acestor metode se acumulează informații științifice verificate asupra modului cum se constituie și înaintează cunoașterea. Răspunsurile la întrebări fundamentale ale teoriei cunoașterii („Cum cresc, cum se îmbogățesc cunoștințele ?", „Care sînt aporturile obiectelor și ale activității subiectului în geneza cunoștințelor ?"), elaborate multă vreme de filozofi pe bază de autoobservație sau prin simplă reflecție asupra rezultatelor științelor, pot și trebuie să fie confruntate cu aceste informații.

---

[5] Despre obiectul matematicii pure vezi Gr. Moisil, *Dezvoltarea matematicii și procesul de matematizare a altor științe*, în *Relațiile dintre matematică și științele naturii și societății*, București, Edit. Academiei, 1969.

[6] Pentru o caracterizare a acestor procedee vezi H. Bourbaki, *Arhitectura matematicii*, în *Logică și filozofie*, București, Edit. politică, 1966.

[7] O analiză a aspectelor complexe ale raportului dintre caracteristicile formale, axiomatice ale logicii pure și interpretarea lor în domeniul schemelor de raționare ale gîndirii naturale găsim în studiul logicianului sovietic H. A. Zinoviev, *Relația de consecință logică și relația de consecință fizică*, din *Studii despre logica cunoașterii științifice*. (Originalul în limba rusă, Moscova, 1964, traducerea germană, Berlin, 1967).

Cunoaşterea, ca activitate a subiectului cunoscător, are mai întîi anumite condiţii şi mecanisme fiziologice. Rezultatele obţinute prin metode experimentale în biologie şi fiziologie i-au îndemnat pe savanţi încă în secolul al XIX-lea să aplice aceleaşi metode experimentale în studiul psihicului. Psihologia experimentală a început la sfîrşitul secolului trecut ca psihofiziologie sau psihofizică. Ea se confunda cu psihologia de laborator, cu folosirea unor aparate de înregistrare şi de măsurare pentru a determina corelaţii obiective privitoare la raporturile dintre stimuli şi senzaţii vizuale, tactile, la timpul de reacţie, la atenţie etc. Astăzi studiul mecanismelor fiziologice ale cunoaşterii, în primul rînd al mecanismelor perceptive, progresează atît prin utilizarea metodelor experimentale clasice, cît şi prin aportul metodologic al unor discipline noi, ca cibernetica şi teoria informaţiei, care au multiple aplicaţii în neurofiziologie.

La începuturile psihologiei experimentale, mecanismele şi legile gîndirii, ale proceselor superioare de cunoaştere erau considerate inaccesibile unei cercetări ştiinţifice obiective cu metode experimentale. P. Fraisse [8] subliniază că, din punct de vedere metodologic, psihologia animală şi psihologia copilului, care porneau de la studiul comportării, al reacţiilor subiecţilor cercetaţi în situaţii determinate şi progresau într-o perioadă cînd psihologia adultului, bazată pe introspecţie, ducea la insuccese, au indicat calea studiului ştiinţific, experimental, al activităţilor şi structurilor cognitive ale subiectului. J. Piaget şi colaboratorii săi au întreprins în ultimii 50 de ani cercetări asupra genezei structurilor cognitive elementare în dezvoltarea mintală individuală, ilustrative pentru posibilităţile şi metodele unei investigaţii obiective a activităţilor subiectului în procesul cunoaşterii. Rezultatele pozitive ale acestor cercetări arată că posibilităţile psihologiei ştiinţifice, experimentale nu se limitează cîtuşi de puţin la cadrul psihologiei de laborator.

Metoda psihologiei ştiinţifice în cercetarea mecanismelor şi structurilor mintale, prin care se realizează cunoaşterea ca activitate a subiectului, constă în a folosi studiul comportării, al reacţiei subiecţilor, inclusiv şi îndeosebi studiul răspunsului verbal, drept calea de acces spre cunoaşterea acestor mecanisme şi structuri [9]. Psihologia ştiinţifică, care porneşte în cunoaşterea activităţilor mintale ale subiectului de la comportare, nu are nimic comun, prin urmare, cu concepţia behavioristă care reduce obiectul psihologiei la studiul comportării şi respinge ca „mentalism" orice tentativă de a studia acţiunile interiorizate ale subiectului, cerînd traducerea termenilor fundamentali ai psihologiei cunoaşterii, ca cel de „gîndire" sau de „concept", în termeni ai limbajului comportamentului. Activităţile intelectuale, cognitive, care mijlocesc răspunsurile subiecţilor la situaţii create şi controlate experimental, pot fi studiate ca activităţi de rezolvare a problemelor. „Studiul desfăşurării gîndirii devenea deci esenţialmente studiul căilor şi mijloacelor cerute de rezolvarea problemelor" [10]. Anticipările pe care le exprimă răspunsurile verbale ca soluţii

---

[8] Vezi P. Fraisse, *Psihologia experimentală*, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1970, cap. I, „Dezvoltarea psihologiei experimentale".

[9] *Ibidem*, cap. IV, „Activităţile intelectuale".

[10] *Ibidem*, p. 66.

ale unor probleme sînt manifestarea existenței și funcționării unor structuri mintale determinate, care le fac posibile. Demersurile investigației psihologice ale gîndirii cunoscătoare pornesc de la reacția verbală sau efectivă a subiectului și se desfășoară în direcția determinării anticipărilor care stau la baza reacției, a soluționării problemei, și de aici spre determinarea structurilor mintale pe care le exteriorizează aceste anticipări. Reușita acestei strategii generale a cercetării psihologice a gîndirii cunoscătoare pretinde, desigur, elaborarea unei metodologii adecvate pentru realizarea obiectivelor fiecărei etape. Piaget folosește, de pildă, adesea o tehnică de contrasugestie, propunînd copiilor subiecți ai cercetării o soluție greșită sau o explicație greșită pentru a verifica dacă anticipările pe care le exprimă răspunsurile lor nu sînt întîmplătoare.

Acest gen de cercetări psihologice asupra gîndirii sînt de un mare interes gnoseologic, fiindcă permit cunoașterea activităților și a structurilor mintale ale subiectului interindividual, numit subiect epistemic. Pe baza cercetărilor de psihologie genetică, J. Piaget a ajuns la concluzia că sentimentul de obligație pe care îl resimte subiectul într-un anumit stadiu al dezvoltării mintale individuale de a respecta anumite reguli, anumite norme logice elementare, cum sînt principiul identității, schemele de conservare (conservarea numărului elementelor unei colecții în cazul schimbării poziției lor în spațiu, conservarea volumului unui lichid în cazul trecerii lui dintr-un vas în altul, cu o formă diferită etc.), tranzitivitatea egalităților și inegalităților, tranzitivitatea includerilor în clase, este legat de ceea ce el numește „fapte normative" [11], de funcționarea unor structuri mintale determinate. Aceste structuri, care exprimă o organizare de ansamblu a acțiunilor interiorizate ale subiectului, constituie domeniul de cercetare al psihologiei. Psihologia genetică studiază construcția „faptelor normative" și explică, în termenii organizării acțiunilor interiorizate, respectarea normelor logice în activitățile cognitive ale subiectului. Normele logice sînt un reflex introspectiv al acestor „fapte normative". Psihologia se interesează, prin urmare, de deducție ca activitate a subiectului epistemic, de structurile mintale care fac posibilă gîndirea deductivă elementară.

Punerea în evidență prin cercetările de psihologie genetică a acestor „fapte normative" constituie un punct de plecare pentru o confruntare frontală cu concepția logicistă în gnoseologie. Adepții acestei concepții au susținut, de la Kant la Husserl, că formele logice ale gîndirii sînt de domeniul subiectului transcendental, principial inaccesibil unei investigații psihologice. Concluziile cercetărilor de psihologie genetică infirmă o premisă esențială a gnoseologiei de orientare logicistă, și anume că datele psihologiei empirice, experimentale ne pot da informații numai despre subiectul individual și nu despre subiectul epistemic, fiind, prin urmare, lipsite de semnificație pentru teoria cunoașterii. Direcția logicistă, care contestă principial însemnătatea investigației psihologice a gîndirii pentru teoria cunoașterii, relevanța epistemologică a cercetărilor de psihologie a gîndirii, reduce, în esență, psihologia la o psihologie introspectivă, care nu atinge decît trăirile, acțiunile conștientizate ale subiectului.

---

[11] Vezi J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, vol. I, Paris, P.U.F., 1950; E. W. Beth și J. Piaget, *Epistémologie mathématique et psychologie*, Paris, P.U.F., 1961.

Într-adevăr, introspecției îi sînt accesibile, în general, numai rezultatele proceselor cognitive și nu mecanismele și structurile care le fac posibile. Demersuri esențiale ale gîndirii cunoscătoare nu sînt conștientizate și scapă, ca atare, introspecției. Convingerea spontană, nemărturisită a epistemologilor lipsiți de o cultură psihologică modernă, care cred că pot cunoaște direct, prin autoobservație, mecanismele și structurile mintale ale cunoașterii, nu poate de aceea să nu influențeze negativ eforturile de a elabora, pe baze științifice, anumite probleme ale teoriei cunoașterii. În cele mai multe cazuri, cercetările experimentale de psihologie genetică au dus la rezultate radical opuse punctelor de vedere pe care le adoptăm spontan pe baza evidențelor introspecției. „Singurele date utile pentru epistemologie se raportează deci la ceea ce poate să facă subiectul și nu la lucrurile de care ia cunoștință, sau — familiar spus — la ceea ce « povestește »" [12]. Dacă activitățile subiectului în geneza celor mai elementare cunoștințe sînt, în general, inconștiente, rezultă că acei autori de sisteme epistemologice, filozofi și oameni de știință care nu cunosc rezultatele psihologiei științifice, singura în măsură să ne dea informații obiective asupra acestor activități, nu se eliberează, de fapt, de psihologie, ci iau ca punct de plecare fie o psihologie a bunului-simț, bazată pe autoobservație (tributară aparențelor ca și fizica bunului-simț, de pildă fizica aristotelică), fie o teorie psihologică speculativă. Concluziile lor epistemologice generale sînt afectate inevitabil de aceste premise adoptate și acceptate necritic. Numai pe baza unor informații verificate asupra construcției structurilor fundamentale ale subiectului cunoscător și a funcționării lor în elaborarea conceptelor elementare ale gîndirii putem conchide în problema fundamentală a teoriei cunoașterii, problema aportului obiectului și a activităților subiectului în geneza cunoștințelor.

Între metodele actuale de analiză a cunoașterii, un loc central îl ocupă metodele logice. Obiectul de studiu al metodelor logice este știința considerată ca o construcție logică. În elaborarea și aplicarea acestor metode, un rol important au avut un număr de oameni de știință grupați în deceniul al treilea al secolului nostru în jurul „Cercului de la Viena" (L. Wittgenstein, R. Carnap, M. Schlick, Ph. Frank, H. Reichenbach ș.a.), ale căror concepții sînt reprezentative pentru un influent curent de gîndire în domeniul filozofiei științei și al epistemologiei generale, cunoscut din deceniul al patrulea sub numele de empirism sau pozitivism logic. Cercetările de logică a științei, care au primit o mare dezvoltare în ultimele decenii, se concentrează asupra aplicării rezultatelor logicii moderne la analiza procesului de elaborare și de expunere a cunoștințelor și teoriilor științifice, precum și asupra construirii unor noi modele formale care să permită realizarea acestor obiective. În principiu, sarcina logicii științei este atît analiza logică a creației științifice, cît și a expunerii rezultatelor ei, „atît analiza structurii logice a teoriilor științifice deja constituite, cît și a intervenției procedeelor logice în dobîndirea unor cunoștințe noi" [13]. Preocupările promotorilor logicii științei s-au îndreptat însă pînă în pre-

[12] *Logique et connaissance scientifique*, p. 119.

[13] Gh. Enescu și C. Popa, *Studiu introductiv*: *Logica și cunoașterea științifică*, în *Logica științei*, București, Edit. politică, 1970, p. 9.

zent îndeosebi spre elaborarea unor metode de control al rigorii și preciziei limbajului științei gata constituite, a căror aplicare ar putea contribui la apropierea stării reale a științei de idealul formulat încă de D'Alembert, care scria că știința trebuie să fie „o limbă bine făcută". Principalul rezultat al acestor preocupări a fost elaborarea unei teorii generale a semnelor, semiotica, care studiază funcțiile de cunoaștere și de comunicare ale limbilor naturale și artificiale. Disciplinele formale ale semioticii coincid cu marile capitole ale logicii moderne (sintaxa și semantica logică). Mai puține succese s-au obținut în analiza logică a creației științifice, domeniu numit de unii autori logica cercetării.

O încercare de expunere sistematică a metodelor actuale de studiu ale cunoașterii științifice și a relațiilor dintre ele a întreprins Piaget în recenta lucrare colectivă de sinteză *Logique et connaissance scientifique* [14]. Aceste metode sînt împărțite de Piaget în trei mari grupe: 1) metoda analizei directe; 2) metodele genetice; 3) metodele de analiză formală.

Metoda analizei directe se aplică, în general, unor discipline științifice sau unor teorii științifice revoluționare, a căror geneză este legată de o criză într-o ramură sau alta a științei. Un exemplu sînt analizele epistemologice ale lui H. Poincaré asupra raportului dintre geometrie și realitatea fizică, inspirate de elaborarea geometriilor neeuclidiene (vezi lucrarea sa clasică *La Science et l'hypothèse*, 1902). Mai recent, amintim discuțiile asupra sensului fizic al unor teorii fizice moderne, ca teoria relativității și mecanica cuantică. Analiza directă pune în discuție problemele epistemologice legate de însăși dezvoltarea științei și formulează adeseori soluții ipotetice ale acestor probleme, soluții care trebuie verificate prin recursul la metode genetice și formale.

V. I. Lenin sublinia importanța deosebită a studiului istoric, genetic al cunoașterii pentru elaborarea unei gnoseologii științifice și indica următoarele „domenii ale cunoașterii din care trebuie să se formeze teoria cunoașterii și dialectica": „al diferitelor științe, al dezvoltării inteligenței copilului, al dezvoltării inteligenței animalelor, al limbii + psihologia + fiziologia organelor simțurilor" [15]. Investigația genetică a constituirii cunoștințelor științifice și a cunoștințelor în general ne permite să verificăm enunțurile gnoseologice asupra rolului obiectului și activităților subiectului în geneza cunoștințelor.

Metoda istorică-comparativă, care prelungește analiza directă a științei în trecut, ne dă informații despre dinamica cunoașterii științifice, care sînt tot atît de esențiale pentru construcția epistemologică, ca și cercetările asupra structurii logice a produselor investigației științifice. Rezultatele cercetării istorice-comparative sau istorice-critice a științei, care au luat o mare dezvoltare îndeosebi în ultimele decenii, constituie, în același timp, puncte de plecare pentru generalizări epistemologice și pentru analiza critică a diferitelor concepții epistemologice. Semnificativ în această privință este sistemul epistemologic al lui K. Popper și controversele pe care le-a suscitat în ultimul timp [16]. Conceptele centrale ale

[14] Paris, Gallimard, 1967, cap. „Les méthodes de l'épistémologie".

[15] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 294.

[16] Vezi Lakatos Imre și Musgrave Alan, *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge University Press, 1970.

epistemologiei lui K. Popper, cum sînt cele de conținut empiric și de conținut informativ al teoriei științifice, testabilitate, falsificabilitate, verificare independentă, scop al științei, progres științific, etc., se întemeiază pe o interpretare originală a istoriei fizicii de la Kepler, Galilei și Newton pînă în zilele noastre.

Știința s-a desprins din cunoașterea prestiințifică. De aceea prelungirea firească a analizei genetice a cunoașterii este cercetarea procesului de constituire a structurilor logice și a categoriilor gîndirii în dezvoltarea istorică a speciei umane. Dacă cercetarea diferitelor forme ale gîndirii prestiințifice, proprie unor comunități înapoiate din punct de vedere cultural, oferă date interesante nu numai pentru antropologie și etnologie, ci și pentru teoria cunoașterii, ne lipsesc, în schimb, informații despre etapele mai timpurii ale dezvoltării culturii umane care să permită elaborarea unei sociogeneze a gîndirii și cunoașterii. În schimb, este posibilă o psihogeneză a structurilor și conceptelor fundamentale ale gîndirii. În această privință s-au obținut deja, prin cercetările de psihologie genetică, rezultate importante pentru teoria cunoașterii. Compararea rezultatelor investigațiilor asupra formării unor concepte fundamentale, ca cele de clasă, relație, număr, spațiu, mișcare, timp, forță, noțiunile de conservare etc. în dezvoltarea mintală a individului, cu cele ale cercetărilor asupra elaborării conceptelor corespunzătoare în istoria științei a dus la constituirea unei epistemologii genetice, a cărei operă clasică este lucrarea lui J. Piaget *Introduction a l'épistémologie génétique* (3 vol., 1950).

Analiza genetică a cunoașterii implică însă și folosirea celei de-a treia categorii de metode, metodele formale, logice-matematice, singurele în măsură să dea o descriere precisă a structurilor supuse analizei genetice, fie că este vorba de structurile logice-matematice elementare ale gîndirii, fie că este vorba de structura construcțiilor cognitive, a teoriilor științifice în primul rînd, dar și a teoriilor explicative prestiințifice sau neștiințifice. Piaget apreciază că dialectica dezvoltării cunoașterii, unitatea structurii și genezei în procesul dezvoltării, impune conjugarea analizei formale și genetice a cunoașterii și conchide că „idealul metodologic al unei epistemologii științifice este, fără îndoială, de căutat într-o « navetă » (*jeu de navette*) între analizele directe și genetice, ca și între amîndouă și analiza formalizantă" [17].

Este însă îndoielnic că epistemologia genetică, așa cum a fost construită de J. Piaget, satisface pe de-a-ntregul acest deziderat metodologic. Analizele epistemologice ale lui Piaget nu depășesc de fapt limitele domeniului cunoașterii comune, accesibil cercetărilor de psihologie genetică: formarea cunoașterii logice-matematice și a celor mai elementare cunoștințe fizice. Elaborarea unor concepte fundamentale ale teoriei cunoașterii științifice: teorie și fapt științific, explicație, previziune, ipoteză și adevăr științific, verificare, progres al cunoașterii științifice etc., reclamă studiul naturii specifice a cunoașterii științifice, a particularităților ei în marile ramuri ale științei, prin îmbinarea strînsă a analizei actuale și istorice-comparative cu analiza logică. O asemenea întreprindere nu poate fi realizată pe baza datelor psihologiei genetice, care ne dau indicații generale, insuficiente, sau nici un fel de indicații pentru elaborarea multor

[17] *Logique et connaissance scientifique*, p. 77.

capitole importante ale unei epistemologii generale. Limitele relevanței epistemologice a datelor psihologiei genetice apar cu mai multă claritate în epistemologiile de ramură, cum sînt epistemologia matematicii, a fizicii, a științelor biologice sau a științelor sociale. De pildă, cercetările asupra formării noțiunii de număr în dezvoltarea mintală oferă informații prețioase din punct de vedere epistemologic general, dar cu totul insuficiente pentru a arbitra într-o dispută dintre curente fundamentale ale epistemologiei matematicii, cum sînt logicismul și intuiționismul [18].

Concluziile gnoseologice elaborate sau verificate pe baza aplicării convergente a diferitelor metode de studiu al cunoașterii, atunci cînd acest lucru este posibil, sînt cele mai probante din punct de vedere științific. Pe măsura progreselor înregistrate în elaborarea unor metode științifice de analiză a cunoașterii, epistemologia generală devine tot mai mult terenul unei cooperări interdisciplinare, care antrenează logicieni, specialiști în diferitele domenii ale științei și în istoria științelor, metodologi, psihologi, ciberneticieni etc.

Alături de progresele cercetării interdisciplinare a cunoașterii cu metode obiective, care oferă posibilități crescînde de verificare și de control al punctelor de vedere gnoseologice, un alt aspect caracteristic al evoluției actuale în direcția elaborării științifice a epistemologiei este dezvoltarea unor epistemologii interne ale marilor ramuri ale științei, disciplinele logice-matematice, fizica, biologia, și științele sociale. Născute din transformările profunde și din crizele de creștere ale unor discipline teoretice fundamentale, care impun examinarea critică a principiilor, conceptelor și metodelor lor, epistemologiile interne încetează să fie o reflecție *post festum* asupra semnificației gnoseologice a demersurilor și a rezultatelor cunoașterii științifice și devin tot mai mult un instrument important al progresului științific. În asemenea cercetări, interesul științific special și cel general epistemologic și metodologic se întrepătrund. Exemple în acest sens sînt în primul rînd epistemologia matematicii, a cărei dezvoltare a fost legată de criza fundamentelor matematicii, precum și analizele epistemologice interne din fizica teoretică, legată de elaborarea teoriei relativității și mai ales a mecanicii cuantice. Odată cu dezvoltarea epistemologiilor de ramură, epistemologia generală se constituie în măsură tot mai mare „inductiv", pe baza comparării și generalizării rezultatelor unor cercetări epistemologice și metodologice speciale.

Toate progresele incontestabile care s-au înregistrat în ultimele decenii în direcția elaborării pe baze științifice a marilor probleme tradiționale ale teoriei cunoașterii, problema izvorului cunoștințelor, problema aportului obiectului și a activităților subiectului în geneza cunoștințelor și problema adevărului, nu justifică însă concluzia unor reprezentanți ai gîndirii epistemologice contemporane, ca J. Piaget, care proclamă „eliberarea epistemologiei de orice filozofie" și stabilesc o demarcație rigidă între epistemologia „filozofică" și cea „științifică". Asemenea puncte de vedere nu sînt, de fapt, decît ecoul local al unei concepții generale asupra raportului dintre filozofie și știință, tributară mentalității și spiritului pozitivist. Ideea unei epistemologii generale independente de orice opți-

[18] Vezi J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, tome I, și capitolul despre epistemologia matematicii din *Logique et connaissance scientifique*.

uni filozofice, ca și ideea unei științe independente de filozofie în general, este emanația și expresia unui proiect utopic, proiectul unei științe pe deplin asigurate prin mijloacele ei interne, capabile să se epureze de orice elemente ipotetice, de orice influențe ale subiectivității creatorilor ei, ale valorilor și ideologiilor dominante ale epocii în care se naște și se dezvoltă.

Tinzînd să aplice metode obiective de verificare a obiectivității enunțurilor, epistemologia generală nu se poate „elibera" de filozofie în măsura în care folosirea acestor metode nu înlătură, nu suprimă elementul de opțiune filozofică, care intervine în elaborarea marilor sisteme sau sinteze epistemologice. În cunoașterea omenească, reflecția filozofică inovatoare și cercetarea științifică specială se fertilizează reciproc. O perspectivă filozofică materialist-dialectică contribuie la punerea în valoare a eforturilor care se fac astăzi în direcția elaborării științifice a marilor probleme ale teoriei cunoașterii. Pe de altă parte, numai printr-o continuă elaborare și reelaborare, pe baza asimilării celor mai importante rezultate ale investigației științifice a cunoașterii poate filozofia materialist-dialectică să-și afirme viabilitatea și forța de influențare în confruntarea cu alte orientări gnoseologice, precum și influența pozitivă, ca metodologie generală a cunoașterii științifice.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

CERCETĂRI ACTUALE ÎN FILOZOFIA ŞTIINŢEI

Volumul *Cercetări asupra filozofiei ştiinţelor*[1], apărut cu ocazia Congresului internaţional de logică, metodologie şi filozofia ştiinţei, reprezintă o culegere de studii, ale unor filozofi şi oameni de ştiinţă, consacrate problemelor actuale ale filozofiei ştiinţei. Intenţia sa, precizată şi în cuvîntul înainte al acad. Ath. Joja, a fost să prezinte principalele linii de cercetare şi rezultatele mai semnificative obţinute în acest domeniu în ţara noastră.

Culegerea este alcătuită din trei părţi. Prima parte cuprinde, sub titlul ,,Problema determinismului'', lucrările seminarului de filozofia ştiinţei al Universităţii din Bucureşti din 1940, condus de profesorul Octav Onicescu. Interesul general de astăzi asupra problemelor determinismului, valoarea deosebită a studiilor prezentate în acest seminar de către O. Onicescu, Gr. C. Moisil, S. Ţiţeica şi Dan Barbilian impuneau cu necesitate retipărirea acestor lucrări, moment semnificativ în dezvoltarea teoriei cunoaşterii ştiinţifice în ţara noastră. Partea a doua conţine studii mai recente asupra filozofiei ştiinţelor naturii, iar partea a treia asupra filozofiei ştiinţelor umaniste şi sociale.

Diversitatea extrem de mare a domeniilor de cercetare reprezentate în acest volum nu ne permite să ne referim la prea multe dintre studiile incluse. Ne vom restrînge de aceea la prezentarea acelora dintre cercetări, care, prin natura problemelor discutate şi a concluziilor pe care le formulează, depăşesc cadrul unei tratări specializate în teoria fundamentelor unei ştiinţe speciale şi interesează efectiv filozofia ştiinţei actuale.

Sub titlul general *Matematicile structurale şi aplicaţiile lor*, Gr. C. Moisil publică o serie de studii, lecţii inaugurale şi comunicări elaborate în perioada 1936—1968, adnotate special pentru acest volum. În toate acestea, efortul autorului tinde să dezvăluie ,,formele noi ale gîndirii matematice'', rolul lor în ştiinţa şi filozofia actuală. În evoluţia gîndirii umane sînt distinse mai multe tipuri de activitate matematică şi, corespunzător, mai multe momente ale cunoaşterii matematizate Cu privire la fizica antichităţii, rămasă prin ceea ce s-a constituit în cadrul unei matematici, Gr. C. Moisil consideră că interpretarea obişnuită a acesteia ca studiu calitativ al naturii ignora rezultatele remarcabile ale aplicării matematicilor la cercetarea problemelor naturii în domenii ca astronomia, optica, statica, iar pe de altă parte interpreta eronat stilul acestei cunoaşteri, deoarece gîndirea ştiinţifică elină s-a dezvoltat şi s-a organizat prin categoria de ,,formă'', nu prin aceea de calitate.

[1] *Recherches sur la philosophie des sciences*, Éditions de l'Académie de la R.S.R., Bucarest, 1971, Collège de rédaction: Crizantema Joja, St. M. Milcu, Gr. C. Moisil, Roman Moldovan, O. Onicescu, D. Pippidi, S. Ţiţeica.

Rev. Filoz., **19**, 5, p. 693—696, Bucureşti, 1972.

Etapa a doua, ştiinţa ,,clasică", de la mecanica clasică pînă la teoria cuantică, a fost dominată de idealul matematizării cantitative a imaginii lumii, reducînd progresiv forma la cantitate. Acest tip al cunoaşterii ,,metrice" a lumii tinde să fie înlocuit în noua etapă de o cunoaştere care utilizează ca instrument constitutiv o matematică necantitativă, structurală. Formă-cantitate-structură, acestea sînt conceptele ce ne pot reprezenta schimbările categoriale ale cunoaşterii organizate matematic. Matematica structurală, integrîndu-şi *întreaga* matematică clasică cantitativă, solidară cu o logică nouă, ne poate informa nu numai asupra structurii realului ci şi asupra actului cunoaşterii înseşi, organizînd o epistemologie matematică. Matematica structurală îşi afirmă ireductibilitatea sa esenţială: ea nu este un capitol al logicii formale, nu este o simplă gramatică a limbajului fizicii sau o pură tautologie ci o activitate specifică. ,,Acceptarea pe planul egalităţii axiologice a mai multor activităţi culturale ireductibile, deşi poate traductibile şi sintetizabile, cum ar fi activitatea matematică, experimentală, filozofică, artistică, muzicală şi constituind un pluralism cultural avînd o unitate categorială, iată teza spre care sîntem conduşi. Ea conferă filozofiei axiomatice aspectul unui umanism al secolului XX" (p. 154).

Într-o comunicare intitulată *Experienţa în gîndire*, O. Onicescu analizează unul dintre cele mai complexe demersuri metodologice ale gîndirii dornice să capteze într-o reţea matematică corespunzătoare mulţimea faptelor observaţiei care ne lasă să întrevedem o unitate fundamentală, fără a fi însă susceptibile de veritabile experienţe directe, experimentul ideal. Printr-un asemenea tip de experiment s-au fundat legea gravitaţiei universale, ecuaţiile fenomenelor electromagnetice, teoria relativităţii, mecanica cuantică, teoria informaţiei, teoria jocurilor etc. Toate aceste teorii ştiinţifice, create prin apel la metoda experimentului imaginar, au, după O. Onicescu, următoarele caracteristici comune: o structură complexă şi o completitudine care a rezistat tuturor modificărilor ulterioare; nici una dintre aceste teorii nu se rezumă în enunţul unei legi, ci înglobează legea într-un sistem matematic de relaţii care-i dă o justificare raţională şi, în acelaşi timp, o eficacitate ştiinţifică diferită de simpla înregistrare a lor printr-o expresie; în cadrul fiecărui experiment ideal, gîndirea creează prin construcţie noi obiecte şi noi tipuri de relaţii (de exemplu principiul de egalitate $\frac{d}{dt}(m\,v) = F$ al lui Newton, formă primară a determinismului, relaţia de comutare $pq - qp = \frac{h}{2\pi i}$, proprie universului atomic etc.). Toate experienţele în gîndire care au condus la crearea teoriilor analizate sînt unice, nereproductibile. ,,Fiecare dintre ele comportă unul sau mai multe *momente de cunoaştere intuitivă* în sensul descris de H. Poincaré, de relaţii sau de obiecte neconcepute pînă atunci; legea a doua a mecanicii şi forţa gravitaţiei în experienţa lui Newton, matricea frecvenţelor în aceea a lui Heisenberg, entropia informaţională la Shannon. Veritabile relaţii ale actelor de cunoaştere unice. Dar nu numai prin acest aspect «experienţele de gîndire» sînt acte unice. Odată realizate, aceste experienţe au devenit doctrine sau teorii reproductibile, ca doctrine şi nu ca experienţe. Iată de ce teoria logică a «experienţelor în gîndire» nu poate avea decît un caracter monografic" (p. 130).

Cercetarea detaliată a cîtorva experimente ideale celebre susţinînd caracterizările date acestei forme extrem de complexe a gîndirii ştiinţifice face din comunicarea profesorului O. Onicescu un model de analiză metodologică a ştiinţei.

În studiul *Cauzalitatea, principiu director de descoperire în ştiinţele pozitive*, Remus Răduleţ întreprinde o analiză riguroasă a rolului euristic al ideii cauzalităţii în teoriile fizice clasice şi actuale. Analiza extrem de controversatei probleme a cauzalităţii în cadrul teoriei cuantice se încheie cu următoarea concluzie: ,,Principiul de cauzalitate pe care fizica clasică îl poate enunţa în forma condiţională: dacă ar exista o stare clasică iniţială exactă a unui sistem fizic izolat, legile naturii ar determina în mod univoc starea sa clasică exactă finală, nu este infirmat de faptele care rezidă la baza fizicii cuantice. Acestea nu

infirmă legătura dintre cele două stări clasice, ci indică doar că în lumea fizică nu este realizată complet premisa propoziţiei condiţionale : starea clasică iniţială completă şi exactă. Toate propoziţiile fizicii clasice în care *nu* intervin specii de mărimi canonic conjugate, cum ar fi principiul conservării energiei, rămîn strict valabile de asemenea în conformitate cu noua fizică şi ele sînt verificate de experienţă de cîte ori sînt realizate condiţiile fizice pentru determinarea *exactă* a mărimilor care intervin. Dacă aceste condiţii nu sînt realizate, *nu este cazul* să se aplice aceste propoziţii" (p. 192—193).

O intenţie metodologică explicită conţine studiul *Gîndirea cibernetică în biologie* de C. Bălăceanu, subintitulat *Prolegomene la o metodologie generală a biocibernetici*. Autorul analizează ansamblul de metode multiple şi variate pe care le implică procesul contemporan de cibernetizare a biologiei. Cibernetica reprezintă, după autor, un moment important în imprimarea unei noi orientări gîndirii secolului al XX-lea. Nu este vorba aici doar de o disciplină nouă, aceea definită de N. Wiener, ci şi de o manieră nouă de a pune şi a rezolva problemele pe care ni le generează explorarea lumii. „E vorba de o gîndire nouă, *gîndirea cibernetică*, aşa cum aceasta a fost concepută de Couffignal ... Gîndirea cibernetică este, cum vom spune, o manieră specială de investigare a realităţii pentru ca să se descopere elementele care permit să o descompunem în sisteme informaţionale în cadrul unei teorii generale (*teoria sistemelor*), de a ordona funcţional componentele microscopice şi macroscopice ale acestei lumi şi interrelaţiile lor reciproce" (p. 247).

Cibernetica, studiul calitativ şi cantitativ al proceselor care se produc în sistemele tehnice sau biologice de comandă sau de reglaj, al cărei conţinut principal ar putea fi grupat în jurul a două dezvoltări teoretice principale, teoria informaţiei şi teoria automatelor, aplicîndu-se la cercetările de biologie, ar putea fi considerată ca o nouă metodologie, permiţînd constituirea unui domeniu interdisciplinar nou : biocibernetica. Observarea şi experimentarea în codiţiile noi ale analizei cibernetice a fenomenelor biologice ; descrierea matematică a rezultatelor şi, la un alt nivel, analiza funcţionării unei structuri biologice în termeni matematici, utilizînd matematica nu numai ca un instrument de descriere, ci şi ca instrument de cercetare, deci cu un rol euristic şi constitutiv esenţial ; reprezentarea procesului sau structurii biologice ca sistem informaţional, etapa esenţială a analizei cibernetice în biologie, valoarea metodologică a principiului *feed-back*, a teoriei sistemelor în reprezentarea „strategiilor sistemelor biologice" ; modelarea cibernetică a proceselor biologice, acestea sînt doar cîteva dintre modalităţile şi perspectivele de studiu ale acestui „complex metodologic" : biocibernetica.

Miron Constantinescu, în studiul *Relaţia între ştiinţele istorice şi ştiinţele sociale*, formulează cîteva observaţii filozofice şi metodologice în legătură cu această temă deosebit de discutată în literatura istorică şi sociologică actuală. Pe scurt, aceste observaţii se referă la : a) raportul dintre istoria obiectivă a colectivităţilor umane, fenomen obiectiv socioistoric şi ştiinţele istorice, reconstruind într-o manieră specifică, dezvoltarea societăţii umane ; b) raportul metodologic dintre ştiinţele istorice şi ştiinţele sociale ; c) problema prognozei în ştiinţele istorice şi ştiinţele sociale. Cu privire la relaţia istorie-sociologie, autorul respinge caracterizarea simplificatoare (pentru ambele discipline) după care istoria s-ar reduce la reconstrucţia faptelor individuale, concrete, iar sociologia la studiul cadrelor generale ale societăţii. Această manieră de a examina raportul istorie-sociologie minimalizează istoria, concepută ca o ştiinţă a faptului singular şi accidental şi denaturează sociologia, prezentînd-o într-o manieră speculativă şi abstractă. În realitate, ştiinţele istorice nu au ca obiect doar reconstituirea trecutului, ci şi cunoaşterea tedinţelor istorice, descoperirea legilor evoluţiei istorice. Iar sociologia este tot atît de concretă ca şi istoria : studiile sociologice, începînd din secolul al XIX-lea şi pînă azi, au debutat prin investigarea realităţilor sociale concrete dintr-o perioadă istorică dată, iar generalizarea a avut ca fundament tocmai aceste studii directe ale realităţii sociale. Această viziune este proprie concepţiei fundate pe dialectica materia-

istă, care poate asigura cercetărilor extrem de complexe din acest domeniu unitate şi coeziune teoretică şi metodologică, deplina concordanţă cu realitatea obiectivă, trecută şi prezentă.

Într-un context teoretic complex este analizată contribuţia lui A. D. Xenopol la teoria istoriei de către Athanase Joja în studiul său *Teoria ştiinţei la Xenopol*. Sînt examinate extensiv următoarele aspecte ale concepţiei lui Xenopol: metafizica realistă, fundament al întregii teorii a lui Xenopol, distincţia de o importanţă deosebită în opera sa între faptele de repetiţie şi faptele de succesiune, dihotomia ştiinţe teoretice-ştiinţe istorice, conceperea istoriei ca „o modalitate a cunoaşterii şi a concepţiei despre lume", problema cauzalităţii şi a explicaţiei cauzale în istorie, seria istorică — elementul organizator al ştiinţei istorice, echivalentul istoric al legii —, specificul teoretic şi metodologic al istoriei ca ştiinţă.

Dualitatea analitic-generativ în lingvistică este tema articolului lui S. Marcus *Lingvistica generativă, modelele analitice şi lingvistica generală*. Dezvoltările actuale ale lingvisticii structurale şi algebrice au evidenţiat două metode de cercetare, corespunzînd la două probleme deosebite privind limbajele: este vorba de o dihotomie fundamentală, ai cărei termeni sînt analiticul şi sinteticul (sau generativul). Această opoziţie ar putea fi reprezentată prin opoziţia dintre descripţiile intrinseci şi cele extrinseci ale limbajului. Prof. S. Marcus expune mai întîi problemele interne ale celor două tipuri de cercetări: problemele teoriei generative, cum ar fi aceea a aflării gramaticii unui limbaj dat, problemă nerezolvată pentru limbajele naturale, sau aceea a studierii unui limbaj generat de o gramatică dată; problemele teoriei analitice, cum ar fi aflarea categoriilor gramaticale ale unei limbi date (a submulţimilor vocabularului dat), raportul sintagmatic-paradigmatic, opoziţia limbă-cuvînt, relaţia competenţă-performanţă (lingvistică) şi altele.

Opoziţia generativ-analitic nu priveşte doar două tipuri de modele algebrice ale limbajului, ci are o semnificaţie mai adîncă; ea se raportează la două modalităţi posibile în studiul limbajelor, prezente atît în faza matematizată, cît şi în cea prematematizată a acestui studiu." Dacă, în lumina acestor consideraţii, noi investigăm situaţia modelelor analitice şi generative ale limbajelor, trebuie să recunoaştem că ultimele dau naştere unei veritabile teorii, bazîndu-se pe o, concepţie unitară şi integrală a limbajului, fără a putea zice acelaşi lucru despre modelele analitice. Într-adevăr, modelele generative se fundează pe o ipoteză unitară privind competenţa lingvistică a creierului uman, pe cînd modelele analitice nu sînt unificate de o ipoteză globală privind limbajul; modelele generative prezintă o mare unitate din punctul de vedere al aparatului matematic utilizat, adică sistemele combinatorii de tip semi-Thue, sau, ceea ce este echivalent, anumite tipuri de automate, în timp ce modelele analitice au, din acest punct de vedere, o natură foarte eterogenă, utilizînd metode atît de variate ca teoria codurilor, teoria mulţimilor, algebra partiţiilor, monoizii, relaţiile binare etc." (p. 485—486).

Fiecare dintre modalităţi comportă grade diverse de formalizare, dar între ele există şi aici o diferenţă interesantă. În timp ce modalitatea analitică a plecat de la studiul empiric, de la observarea faptelor, trecînd inductiv la studii mai formalizate şi culminînd cu modelele algebrice de tip analitic, dezvoltarea modalităţii generative a urmat calea inversă; ea a avut ca punct de plecare forma supremă a rigorii matematice, formă care corespunde celui mai înalt grad de formalizare cunoscut actualmente în ştiinţă, şi s-a dezvoltat descinzînd spre zone aparţinînd unui nivel mai redus de formalizare, ajungînd uneori la investigaţii empirice, cu reguli de generare şi transformare ad-hoc. Totuşi punctul de vedere generativ a introdus în lingvistică un înalt grad de efectivitate şi constructivitate, a dat „gramaticalităţii" un caracter formal şi precis.

Ilie Pârvu

NOTE

NECROLOG

ION PETROVICI
(1882—1972)

S-a născut la 14 iunie 1882 în orașul Tecuci. A făcut parte din orientarea postmaioresciană a gîndirii românești, alături de C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu și S. Mehedinți.

După cursurile școlii primare urmate în orașul natal, devine elev al liceului Sf. Sava din București și tot aici se înscrie la universitate, luîndu-și licența în drept în 1903, iar în 1904 în litere și filozofie.

O scurtă perioadă de timp se află la studii în străinătate, la Leipzig și Berlin, unde audiază pe Wundt și Volkelt, pentru ca în 1905 să-și ia doctoratul în filozofie. Peste un an este numit conferențiar de filozofie la Universitatea din Iași, de unde în 1940 va trece la București. Opera sa este diversă, cuprinzînd lucrări literare, filozofice, memorialistice, note de călătorie, cursuri și manuale didactice etc.

A debutat cu poezii în revista „Arta și literatura română", condusă de N. Petrașcu. Între 1901 și 1902 publică volumul de versuri *Un colț de viață* și piesa *O sărutare*, apreciată de I. L. Caragiale.

Adevărata sa vocație a fost însă aceea de gînditor.

În 1904 îi apare lucrarea *O problemă de filozofie*, pe care Maiorescu, în cuvîntul introductiv pe care-l semnează, o considera „o încercare originală de a duce explicarea și aplicarea cunoștinței omenești cu un pas mai departe".

În *Paralelismul psihofizic* (1905), lucrare de doctorat, Ion Petrovici își precizează concepția filozofică raționalist-spiritualistă, pe care o va relua și dezvolta și în lucrările ulterioare : *Cercetări filozofice* (1907), *Noi cercetări filozofice* (1911), *Teoria noțiunilor* (1910), apoi în *Introducere în metafizică* (1924), *Ideea de neant* (1933), *Viața și opera lui Kant* (1936), *Studii istorico-filozofice* (1943) etc. Lucrările sale de filozofie s-au impus prin rigurozitatea expunerii, prin stilul limpede și prin claritatea ideilor.

A acordat o atenție deosebită spiritualismului francez din secolul trecut. A elaborat studii despre Ravaisson Lachelier, Boutroux, Fouillée, ca și despre alți gînditori, ca Descartes, Spinoza, Hegel, Comte și Spencer. A criticat totodată intuiționismul bergsonian.

Strălucit orator, Ion Petrovici a ținut o serie de cursuri și expuneri în străinătate, la congrese internaționale de filozofie ; a conferențiat la Sorbona, Berlin, Alger, Bruxelles, Londra, München etc., fiind prezent și în publicațiile de prestigiu ale timpului.

Ca ministru al culturii, cultelor și artelor și ca membru activ al Academiei Române s-a remarcat prin contribuția adusă la organizarea acestui for științific.

A fost ales membru al mai multor academii străine și al Comitetului permanent al Congresului de filozofie, cu sediul la Paris, și în comitetul de conducere al Federației internaționale de filozofie, afiliat la UNESCO.

În notele sale de călătorie, în memorialistică, se dovedește un bun evocator și cunoscător al oamenilor și al locurilor. Menționăm volumele *Raite prin țară* (1926), *Impresii din Italia* (1930), *Peste hotare* (1931). *De-a lungul unei vieți. Amintiri*, București, 1966.

V. Vetișanu

EXISTĂ UN „INDEX VERBORUM PROHIBITORUM"?!

Așa ar rezulta după opiniile unui colaborator al revistei „România literară" ; și un asemenea index ar conține cuvinte chiar dintre cele consacrate, incluse în dicționare, cum sînt : *creativitate*, *aplicabilitate* și altele. Numărul 15, din 6 aprilie crt., al „României literare" prilejuiește constatarea suprinzătoare că profesorul Haddock, semnatar al rubricii „Pescuitorul de perle", poate fi el însuși pescuit, constatare confirmată de numărul 17 al aceleiași reviste.

Plecînd de la prezumția că poate face referiri critice la adresa grupajului de articole *Probleme ale creativității*... publicat de „Revista de filozofie" (nr. 1 din 1972) fără să o fi citit, doar pe baza anunțului sumarului ei în presă, purtătorul pseudonimului menționat crede a fi dovedit prin aceasta că „poți vorbi despre ceea ce idee n-ai" și procedează în consecință, pronunțîndu-se într-un mod suficient, agresiv, iresponsabil în chestiuni a căror înțelegere îi scapă într-adevăr în întregime.

Ca și cum n-ar cunoaște adevărul elementar că, oricare ar fi domeniul, abuzul nu poate compromite uzul, profesorul H., folosește lipsa de justificare a două cuvinte — „atracțiozitate" și „sordiditate" — vînate nu se știe unde, pentru a condamna altele construite analog ; creativitate, aplicabilitate, competitivitate. El afirmă : „*Cuvîntul creativitate nu există. Nu numai în limba noastră, dar nici în nici una din limbile romanice. Este o ... creativitate (sic !) a nu știu cui de la noi...*" etc.etc.

Nici un argument nu este adus pentru întemeierea acestei sentințe,. Ea se sprijină, pe cît se pare, pe constatarea a două fapte : primul este acela că titlurile studiilor a trei dintre cei cinci autori care publică în „Revista de filozofie" în grupajul incriminat folosesc cuvîntul creație, și nu cuvîntul creativitate, întrucît ar fi fost împiedicați — „explică" profesorul H. — de „*ambiția de a se exprima corect, cum și de bunul simț al limbii*", laudă rizibilă, chiar penibilă, măgulitoare pentru școlari aflați în dificultate. Al doilea fapt invocat este acela că aceeași revistă, avînd de înmănunchiat un alt grup de studii, scrie „*Înfăptuirea programului de educație comunistă* ...și nu *Înfăptuirea programului de educativitate...*" etc. Ambele aceste constatări sînt însă lipsite de orice valoare probantă, contestarea cuvîntului *creativitate* rămînînd fără justificare.

Afirmarea atît de categorică, de definitivă că un cuvînt oarecare nu există n-ar fi scutită de riscul erorii nici dacă s-ar referi la o limbă „moartă", la latină de pildă, căci s-ar putea descoperi o inscripție care să-l conțină. Ea este hazardată și arbitrară cînd se referă la limbi vorbite, vii, cum sînt cele romanice. Pentru cuvintele menționate ea este și falsă.

Se știe că o limbă cu adevărat vie scapă eforturilor lingviștilor de a o fixa, de a-i preciza complet vocabularul și a-i regulariza sintaxa. Stabilitatea, care face din ea un mijloc eficace de expresie și intercomunicare, este totuși provizorie, întrucît limba vie rămîne deschisă la semnificații care nu-i sînt încă integrate. Caracterul evolutiv este și mai pregnant în cazul limbajului studiilor științifice, al așa-numitului discurs euristic ; ceea ce, cum observa subtilul filozof elvețian Ferdinand Gonseth, permite să se măsoare valoarea unei explicații prin „distanța care

separă sensurile cuvintelor la plecare de cele pe care ele le iau în concluzii". Cîte semnificaţii şi cuvinte noi nu vor fi apărut în filozofie de cînd profesorul H. va fi audiat, poate, un asemenea curs ! Şi în afara filozofiei, politica, dreptul, arta, dar mai ales ştiinţa şi tehnica alimentează un proces de fabricaţie continuă de cuvinte noi.

Revista ,,Lumea" nr. 16, din 13 aprilie crt. menţionează între acordurile cu Zambia livrarea unor studii de *fezabilitate* (p. 4); în literatura tehnică recentă abundă cuvîntul *fiabilitate* şi exemplele pot fi, desigur, înmiite. Absenţa acestor termeni din dicţionare nu poate justifica declararea lor ca barbarisme, cum ar fi tentaţi să facă cei care au o viziune sclerozată asupra limbii.

Negăsirea unui cuvînt în dicţionare, chiar în unul ,,apărut acum trei ani", invocată de profesorul Haddock în cadrul recidivei din numărul 17 al ,,României literare", este un argument rudimentar şi în fond eronat pentru contestarea existenţei respectivului cuvînt, întrucît dicţionarele au, în raport cu existenţa cuvintelor, un caracter constatativ *aposteriori;* termenii noi, chiar cînd sînt rezultatul unui efort deliberat de construcţie verbală nu se introduc din dicţionare în limbă, ci se nasc în procesul utilizării limbii şi se extrag din aceasta în dicţionare. Pe de altă parte, timpul necesar pentru elaborarea, tipărirea, difuzarea dicţionarelor le face oarecum învechite încă din momentul apariţiei lor.

Dar chiar consultînd dicţionarele este de mirare că profesorul H. n-a găsit termeni ca *aplicabilitate*, pe care *Petit Larousse*, luat ca martor principal (vezi Rom. lit., nr. 17), îl conţine, definindu-l drept ,,qualité de ce qui est applicable" sau *creativitate* pe care *Larousse-ul* specializat în filozofie îl conţine de asemenea.

Cuvîntul creativitate nici nu este din cele mai recente, nu este o invenţie ,,*a nu ştiu cui de la noi*" pentru uzul ultimului număr al ,,Revistei de filozofie", cum insinuează autorul perseverentelor notiţe din ,,România literară". Acest cuvînt are chiar o anumită patină a timpului, existînd de cel puţin zece ani în ştiinţa euristicii, în metodologia inovaţiei intelectuale şi poate de mai multă vreme în psihologia gîndirii. În limba noastră s-au scris cărţi despre creativitate (de exemplu: *Talent, inteligenţă, creativitate...*, Marian Bejat, Edit. ştiinţifică, 1971) şi s-au tradus cu acest termen cărţi de filozofie a ştiinţei. Reputatul scientolog Derek J. de Solla Price arată cum mecanisme de protecţie ale gîndirii apar ca ,,o contrapondere firească faţă de *creativitatea* cu vederi largi, care inundă ştiinţa cu prea multe idei noi..." (D. J. de Solla Price, *Ştiinţa mică, ştiinţa mare*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971, p. 92). În aceeaşi zi în care profesorul H. proscria unele cuvinte, cotidianul cu caracter de masă ,,L'Humanité" (nr. 8592) semnala apariţia unui *Dictionnaire des mots nouveaux*, de Pierre Gilbert, care n-a reţinut decît 5 500 de cuvinte noi, 80% dintre ele scoase din presa scrisă.

,,Cunoscător" al limbajului filozofiei şi al disciplinelor ei auxiliare, profesorul Haddock este ,,informat la zi" şi asupra evoluţiei tuturor limbilor romanice, de vreme ce, afişînd erudiţie, afirmă că termenul *creativitate* nu există ,,*nu numai. în limba noastră, dar nici în nici una din limbile romanice*". Repetarea retorică a conjuncţiei ,,nici" vrea să facă negaţia certă şi exhaustivă. Dar la analiză, această opinie se dovedeşte arbitrară şi greşită. Astfel, cuvîntul în discuţie este folosit în Conferinţa *Metodologia creaţiei ştiinţifice*, ţinută la ,,Palais de la Découverte" din Paris, la 8 iunie 1963, de către Abraham Moles, profesor la Universitatea din Strassbourg. El arată că după cercetări făcute de Van Lennep, de la Utrecht, factorii procesului de creaţie ar fi : a) *creativitatea*, b) aptitudinea de a *rezolva probleme* şi, în fine, c) *tenacitatea*. *Creativitatea* este definită ca ,,*aptitudinea de a crea totodată problema şi soluţia ei, în orice caz de a închega forme constituite din elemente disparate...*"

In "Terminologie", indicată în apendicele lucrării *Méthodologie*, Gauthier-Villars, Paris, 1964, elaborată de grupul de studii metodologice al C. N. O. F. şi redactată de R. Caude şi A. Moles, figurează "*CRÉATIVITÉ*": *aptitude particulière de l'esprit de* **réorganiser** *les éléments du champ de perception...*".

Pentru a nu prelungi lista exemplelor vom menţiona, în fine, din *Dictionnaire de la philosophie*, de Didier JULIA, Larousse,

Paris, 1964, articolul: *„Créativité — disposition à créer. Elle existe virtuellement — chez tout individu et à tous les âges...”*

În fața acestor probe numai Coana Chirița ar mai găsi resurse pentru a se salva zicînd că franțuzii aiștia nu știu franțuzăște; oricum, nu știu cît profesorul Haddock! Postulatul că „poți scrie despre ce n-ai citit”, înscris în fruntea primei sale notițe și aplicarea lui perseverentă l-au dus la impas, la o situație penibilă, însă evitabilă dacă autorul ar fi citit onest articolele, sau dacă, nefăcînd acest lucru, n-ar fi scris despre ele. Fiindcă a fi profesor, și încă „scriitor”, este incompatibil cu a fi necititor.

În legătură cu titlul studiilor profesorilor Al. Roșca și M. Breazu *Detecția și formarea creativității științifice* și, respectiv, *Determinarea socială și factorul personal în creativitatea artistică* profesorul H. scrie: «*Stau și mă întreb: Ce i-a împiedicat pe Al. Roșca și M. Breazu să scrie, unul: „...formarea creației științifice” și celălalt: „...factorul personal în creația artistică”? Și răspund: Nu i-a împiedicat nimic. Absolut nimic. Numai că n-au scris*». Întrebarea și răspunsul sînt ilare. Desigur că nimic n-a împiedicat autorii să scrie cercetare, sau creație, sau invenție, sau memorie, sau imaginație etc., „numai că n-au scris” pentru simplul motiv că au ales, *au vrut* de data aceasta să scrie despre aptitudinea creativității. Despre creație poate au scris în trecut sau își propun să scrie în viitor, și nu obișnuiesc să scrie toată viața aceleași lucruri. Înlocuirea sugerată de profesorul H. ar fi schimbat obiectul studiilor, căci cuvîntul creație înseamnă, în sens abstract *acțiunea de a produce ceva*, fiind sinonim cu invenție, iar în sens concret *ansamblul* sau *unul din lucrurile create*, în acest caz fiind sinonim cu termenul operă. Urmează că, de exemplu, *detectarea procesului* de creație sau a unei *opere* create sînt cu totul alte probleme decît cele tratate.

Ceilalți autori au avut, în schimb, în vedere procesul creației și din acest motiv, și nu din ambiție sau pentru a binemerita „laudele” profesorului Haddock, n-au scris în titluri creativitate. Academicianul Henri Coandă cercetează *fenomenul cosmic de creație* și n-a înțeles să atribuie universului *aptitudinea* creativității, chiar dacă profesorul Haddock ar fi permis un astfel de antropomorfism. Semnatarul acestor rînduri a scris despre *creație și metodă* pentru că a vrut să învedereze existența unor metode utilizabile în *procesul* creației și susceptibile să potențeze și să valorifice maximal aptitudinea *creativității*, acolo unde aceasta există; el a arătat chiar că metodele nu ajută să creeze oricui, că, oricît de bune, ele nu fac genii din oameni fără talent sau slab pregătiți. Scriitorul Alexandru Ivasiuc, tratînd despre creație și expresie a lăsat, firește în mod deliberat, în sarcina psihologilor să descrie exprimarea creativității în activitatea creatoare de exemplu, preferînd să cerceteze altă secvență, și anume, modalitățile de exprimare a actului creator în opera literară și artistică în general.

Observația că „Revista de filozofie” n-a scris educativitate, ci educație, observație vrînd să sugereze că ar fi fost inconsecventă, este evident prezumțioasă: căci nu toate cuvintele au același sistem derivativ. În familia cuvîntului educație, termenul care indică aptitudinea de a putea fi educat este educabilitate, format prin substantivizarea adjectivului educabil. Creativitatea, verificabilitate, confirmabilitate, decidabilitate, asociativitate, comutativitate, distributivitate, aplicabilitate, fiabilitate, fezabilitate, periculozitate, competitivitate etc. etc., au intrat de multă vreme sau mai recent în vocabularul științelor filozofice, matematice, tehnice, juridice, economice etc., prigonita *„tivitate a cuvintelor”* fiind sursă de îmbogățire a limbii.

Repulsia pe cît de nemotivată, pe atît de puternică, aproape psihotică, sau poate organică, viscerală a „profesorului Haddock” față de cuvintele de acest tip nu poate să le compromită în nici un fel, și cu atît mai puțin să determine abolirea lor. Insensibile la aversiunile și interdicțiile acestuia, reviste ca „Tribuna școlii” și „Contemporanul” (vezi „Calculatorul și creativitatea” nr. 17/21 aprilie crt.) publică mari titluri despre creativitate.

Prof. univ. dr. Ștefan Georgescu
membru corespondent al Academiei de Științe Sociale și Politice

BIBLIOTECA „ASTRA”
SIBIU

La publication "Revista de filozofie" paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001 telex 011631, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 310 p., 23 lei.

GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina şi Octavian Neamţu, vol. I, 1968, 562 p., 37 lei; vol. II, 1969, 481 p., 33 lei; vol. III, 1970, 499 p. 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei; vol. V, 1971.

* * * **Probleme de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei.

* * * **Contribuţii la sociologia culturii de masă**, vol. II; sub red. H. CULEA, **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 231 p., 14,50 lei.

PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21, 50 lei.

* * * **Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

G. W. F. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice**, Partea a doua, **Filozofia naturii**, trad. de Constantin Floru, 1971, 582 p., 27 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.

* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacţia Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.

DUMITRU MATEI, **Tradiţie şi inovaţie în artă**, 1971, 168 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, II. Destinul omenirii**, vol. V, ediţie îngrijită cu studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă, 1971, 764 p., 34 lei.

* * * **Istoria filozofiei româneşti**, vol. I, 1972, 655 p., 37 lei

VICTOR MAŞEK, **Mărturia artei**, 1972, 132 p., 8,25 lei

GRIGORE SMEU, **Previzibil şi imprevizibil în epică** 1972, 191 p., 8,50 lei.

PSIHOLOGIE

GH. IOSIF, **Funcţia de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.

EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.

GEORGETA DAN-SPĂNOIU, **Relaţiile umane în grupele de muncă industriale. Cercetare de psihologie socială concretă**, 1971, 185 p., 7,25 lei.

STROE MARCUS, **Empatia (cercetări experimentale)**, 1971, 182 p., 7,25 lei.

GH. NEACŞU, **Transpunere şi expresivitate scenică**, 1971, 182 p., 7,50 lei.

REV. FILOZ., 19, 5, P. 555–701, BUCUREŞTI, 1972

I.P.I. — c. 1424

43 503

Lei 20. —

ACADEMIA DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE
A REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

REVISTA DE FILOZOFIE

REVISTA DE FILOZOFIE TOMUL 19, 1972
7987

TOMUL 19, 1972

DIN SUMAR:

CUNOAȘTEREA ȘI CONDUCEREA VIEȚII SOCIALE
CORNEL POPA

CERCETAREA SOCIETĂȚII SOCIALISTE ȘI TEORIA GENERALĂ A SISTEMELOR
PAVEL APOSTOL

ÎN PREAJMA CONGRESULUI INTERNAȚIONAL DE ESTETICĂ
(28 august — 2 septembrie, București)
ADRIAN RĂDULESCU, ION PASCADI, V. MOGLESCU, VICTOR ERNEST MAȘEK, SILVIAN IOSIFESCU, GRIGORE ȘMEU, DUMITRU MATEI, N. TERTULIAN, MIANA BRUCĂR, RADU SOMMER, MIHAI NADIN, M. NIȚESCU

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1900 0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

APARE SUB EGIDA SECȚIEI DE FILOZOFIE ȘI LOGICĂ
A ACADEMIEI DE ȘTIINȚE SOCIALE ȘI POLITICE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: OCTAVIAN CHEȚAN

Membri: GHEORGHE ACHIȚEI, NICULAE BELLU, MIHAI CIURDARIU, MIRCEA FLONTA, ERNÖ GÁLL, CĂLINA MARE, CONSTANTIN POPOVICI, AL. TĂNASE

În țară revistele se pot procura (direct sau prin poștă) și prin Punctul de desfacere al Editurii Academiei București, Str. Gutenberg 3 bis, Sectorul VI.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin „Întreprinderea Rompresfilatelia", Căsuța poștală 2001 — telex 011631, București, România, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de Filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 7987

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 19 Nr. 6 1972

ULU 2014 2022

SUMAR

ÎN ÎNTÎMPINAREA CONFERINȚEI NAȚIONALE A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

STUDII ȘI ARTICOLE

Pag.

- CORNEL POPA, Cunoașterea și conducerea vieții sociale 707
- PAVEL APOSTOL, Cercetarea societății socialiste și teoria generală a sistemelor 715

ÎN PREAJMA CONGRESULUI INTERNAȚIONAL DE ESTETICĂ
(28 august — 2 sept. 1972, București)

- ADRIAN RĂDULESCU, Poziția artistului în univers 723
- ION PASCADI, Infra-, echi- și metaestetic 733
- V. MOGLESCU, Esteticul și raporturile dintre real și imaginar 741
- VICTOR ERNEST MAȘEK, Informația estetică sau măsurarea „inefabilului" 749
- SILVIAN IOSIFESCU, Metode moderne și întrebări vechi 755
- GRIGORE SMEU, Mimesis sentimental 763
- DUMITRU MATEI, Accepțiile noțiunilor „geniu" și „genialitate creatoare" în sistemul esteticii dragomiresciene 769
- N. TERTULIAN, Georg Lukács și originile activității estetice 777
- MIANA BRUCĂR, P. Francastel și abordarea structuralist-sociologică a limbajului plastic 785

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

- RADU SOMMER, Conceptul platonician al frumuseții intelectuale și valențele lui moderne 795
- MIHAI NADIN, Sensul progresului în artă 805

CRONICA IDEILOR

- M. NIȚESCU, Aspecte ale criticii literare actuale 815

CRITICĂ ȘI BIBLIOGRAFIE

- Max Raphael și estetica marxistă a artelor vizuale *(Cătălina Anca Mateescu)* . . . 831

Rev. filoz., **19**, *6*, p. 703—836, București, 1972

17605

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 19 **№ 6** **1972**

СОДЕРЖАНИЕ

НАВСТРЕЧУ НАЦИОНАЛЬНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ РУМЫНСКОЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Стр.

- КОРНЕЛ ПОПА, Познание и управление общественной жизнью 707
- ПАВЕЛ АПОСТОЛ, Исследование социалистического общества и общая теория систем 715

НАКАНУНЕ МЕЖДУНАРОДНОГО КОНГРЕССА ЭСТЕТИКИ
(28 августа —2 сентября 1972 г., Бухарест)

- АДРИАН РЭДУЛЕСКУ, Позиция художника во вселенной 723
- ИОН ПАСКАДИ, Инфра-, эки- и метаэстетическое 733
- В. МОГЛЕСКУ, Эстетическое в соотношениях реального с воображаемым . 741
- ВИКТОР ЭРНЕСТ МАШЕК, Эстетическая информация, или измерение «невыразимого» 749
- СИЛЬВИАН ИОСИФЕСКУ, Новейшие методы и старые вопросы 755
- ГРИГОРЕ СМЕУ, Сентиментальный мимесис 763
- ДУМИТРУ МАТЕЙ, Значения понятий «гений» и «творческая гениальность» в системе драгомиресковской эстетики 769
- Н. ТЕРТУЛЬЯН, Георг Лукач и происхождение эстетической деятельности 777
- МИАНА БРУКЭР, П. Франкастел и структуралистско-социологическое рассмотрение пластического языка 785

ФИЛОСОФСКИЕ ЗАМЕТКИ

- РАДУ ЗОММЕР, Платоновское понятие умственной красоты и его валентности сегодня 795
- МИХАЙ НАДИН, Смысл прогресса в искусстве 805

ОБЗОР МНЕНИЙ

- М. НИЦЕСКУ, Аспекты современной литературной критики 815

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Макс Рафаэль и марксистская эстетика визуальных искусств *(Кэтэлина Анка Матееску)* 831

Rev. filoz., **19**, *6*, p. 793–836, Bucureşti, 1972

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 19 N° 6 1972

SOMMAIRE

À L'OCCASION DE LA CONFÉRENCE NATIONALE DU PARTI COMMUNISTE ROUMAIN

ÉTUDES ET ARTICLES

Page

- CORNEL POPA, La connaissance et la direction de la vie sociale 707
- PAVEL APOSTOL, L'analyse de la société socialiste et la théorie générale des systèmes. 715

EN ATTENDANT LE CONGRÈS INTERNATIONAL D'ESTHÉTIQUE
(28 août — 2 septembre 1972)

- ADRIAN RĂDULESCU, La position de l'artiste dans l'univers 723
- ION PASCADI, Infra-, equi- et métaesthétique 733
- V. MOGLESCU, L'esthétique dans les rapports entre le réel et l'imaginaire 741
- VICTOR ERNEST MAȘEK, L'information esthétique ou le mesurement de « l'ineffable » 749
- SILVIAN IOSIFESCU, Méthodes modernes et questions anciennes 755
- GRIGORE SMEU, Mimésis sentimental 763
- DUMITRU MATEI, Les notions de « génie » et de « génialité créatrice » dans le système esthétique de Mihail Dragomirescu 769
- N. TERTULIAN, Georg Lukács et les origines de l'activité esthétique 777
- MIANA BRUCĂR, P. Francastel et la recherche structurelle sociologique du langage plastique 785

NOTES PHILOSOPHIQUES

- RADU SOMMER, Le concept platonicien de la beauté intellectuelle et ses valences modernes 795
- MIHAI NADIN, Le sens du progrès en art 805

LA CHRONIQUE DES IDÉES

- M. NIȚESCU, Aspects de la critique littéraire actuelle 815

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Max Raphael et l'esthétique marxiste des arts visuels (*Cătălina Anca Mateescu*) 831

Rev. Filoz., **19**, *6*, p. 703—836, București, 1972

ÎN ÎNTÎMPINAREA CONFERINȚEI NAȚIONALE A PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

STUDII ȘI ARTICOLE

CUNOAȘTEREA ȘI CONDUCEREA VIEȚII SOCIALE

DE

CORNEL POPA

S-a mai observat că știința modernă nu-și limitează influența exclusiv la cunoașterea existenței naturale și a tehnologiei activităților productive umane. O direcție majoră de extindere a influenței științei în viața omului contemporan este intervenția ei în activitatea de conducere a vieții sociale. Aproape că nu există astăzi în lume putere politică, organ de decizie economică, administrativă, militară etc. care să nu se preocupe de aplicațiile rezultatelor științei în însuși actul conducerii.

Conducerea partidului și statului nostru a acordat în ultimii ani o atenție sporită perfecționării formelor de organizare și conducere a activității economice și sociale. Amintim în acest sens acțiunea inițiată în 1967 privind organizarea științifică a producției și a muncii; elaborarea programului de înzestrare a economiei naționale și a organelor de conducere cu echipament de calcul și de pregătire a cadrelor necesare în această direcție; hotărîrea privind perfecționarea și reciclarea cadrelor, organizarea unor forme și instituții menite să contribuie la perfecționarea cadrelor de conducere; recenta hotărîre privind perfecționarea sistemului informațional economic-social și introducerea sistemelor de conducere cu mijloace de prelucrare automată a datelor; organizarea în martie a.c., la nivelul conducerii superioare de partid și de stat, a colocviului privind problemele științei conducerii societății.

Expunerea făcută de tovarășul Nicolae Ceaușescu la acest colocviu definește concepția partidului și statului nostru despre activitatea de conducere și știința conducerii, sintetizează de pe pozițiile marxismului creator experiența forurilor și a organelor noastre de conducere în decursul unei îndelungate perioade. Care sînt ideile directoare ce caracterizează punctul de vedere al partidului nostru în această veche îndeletnicire și nouă disciplină științifică? Impune mai întîi modul de abordare materialist-dialectică a activității de conducere, considerarea multilaterală, structural-sistemică și concret istorică a acesteia.

Teoria conducerii se referă în viziunea partidului nostru la toate sectoarele și domeniile de activitate socială, politică, economică, financi-

Rev. filoz., 19, 6, p. 707–713, Bucuresti, 1972

ară, tehnică-ştiinţifică, demografică, instructiv-educativă, artistică, culturală, morală, ideologică etc. Actul de conducere este *polidimensional* şi reclamă considerarea întregului sistem de relaţii şi dependenţe, de interese şi tendinţe, iscusinţa de a dezvălui şi rezolva contradicţiile care apar.

Conducerea politică poate fi privită drept sistemul nervos al organismului social; actul politic este condiţionat şi condiţionează toate laturile activităţii sociale; de la el pleacă şi la el se întorc informaţiile şi concluziile privind funcţionarea subsistemelor sociale, adevărate influxuri nervoase care activează sau inhibă activităţile sociale, stimulează iniţiativa creatoare a maselor.

Principiile şi metodele conducerii societăţii nu sînt imuabile; ele au un caracter istoric şi poartă inevitabil pecetea orînduirii sau sistemului social instituit. „Fiecare orînduire socială a dat naştere unor forme specifice de conducere şi, în mod corespunzător, unor concepţii proprii filozofice, politice şi juridice despre conducerea societăţii omeneşti"[1]. Socialismul a adus, pe baza profundelor transformări economice, social-politice şi instituţionale, *noi principii şi norme* de conducere determinate în special de dubla calitate a oamenilor muncii, de producători şi beneficiari ai mijloacelor de producţie şi bunurilor produse. El a creat *premisele* cunoaşterii şi folosirii conştiente a legilor sociale. Pentru utilizarea *efectivă* a acestor posibilităţi este nevoie ca activitatea de conducere reală, dispoziţiile şi hotărîrile concrete care se iau la diferite nivele să fie întemeiate riguros ştiinţific, să răspundă cerinţelor şi nevoilor sociale.

O a treia idee directoare pe care o reţinem este *receptivitatea conducerii noastre de partid şi de stat faţă de cerinţele introducerii unor metode moderne de analiză şi decizie.* Dar metodele sînt subordonate ţelului şi obiectului asupra cărora se aplică. În consecinţă, metodele de informare şi prelucrare a datelor, informatica şi utilizarea calculatoarelor trebuie *integrate* într-o concepţie generală justă, subordonate ţelurilor şi liniei politice a partidului. Este necesar ca dirijarea vieţii sociale să beneficieze, alături de informatică şi cibernetică, de rezultatele tuturor ştiinţelor sociale, economie, statistică, drept, sociologie, psihologie socială etc.

Expunerea înfăţişează pe larg principiile conducerii societăţii socialiste: considerarea multilaterală a sistemului social şi nu exclusiv sub latura sa tehnică-economică; consecvenţa în urmărirea ţelului stabilit — făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate; conducerea colectivă şi consultarea sistematică cu masele de oameni ai muncii; corelarea armonioasă a factorilor interni şi externi; deschiderea spre metode şi tehnici moderne de analiză şi decizie.

Bogată în implicaţii şi învăţăminte este analiza sistemului de conducere politică şi economică-socială, prezentarea elementelor acestuia, partid, stat, organizaţii de masă şi mai ales analiza funcţiilor şi atribuţiilor care le revin fiecăruia dintre elementele sistemului. Partidul, căruia în etapa actuală îi revin responsabilităţi tot mai mari, are rolul de *a uni şi coordona* eforturile întregului popor în vederea realizării programului de dezvoltare economică şi socială a ţării. Se arată, totodată, că partidul nu

[1] Nicolae Ceauşescu, *Expunere la deschiderea colocviului privind problemele ştiinţei conducerii societăţii, 6 martie 1972.* Edit. politică, Bucureşti, 1972, p. 10.

e numai conducătorul administrativ al sistemului nostru social, ci conducătorul politic-ideologic al societății. Lui îi revine sarcina de a *elabora* și *cristaliza concepția științifică* despre evoluția societății noastre socialiste, de a prospecta căile dezvoltării viitoare și a stabili linia politică generală și direcțiile prioritare de dezvoltare economică, tehnică-științifică și cultural-ideologică.

Partidul este mai întîi un organ de concepție, în al doilea rînd este un organ de directivă și de control, teoria, activitatea creatoare, organizarea și acțiunea practică fiind indisolubil legate în întregul său mod de manifestare. Sînt semnalate probleme noi ce trebuie supuse analizei științifice, cum ar fi, de exemplu, evoluția domeniilor de competență decizională și executivă ale organelor de stat și obștești, corelațiile dintre acestea, particularitățile unor organe mixte, de partid și de stat, nu demult create pentru reglementarea activității sistemului nostru social.

În sfîrșit, menționăm enumerarea în documentul menționat a exigențelor și criteriilor conducerii eficiente a sistemului social socialist: cunoașterea temeinică a proceselor economice și sociale; organizarea judicioasă a sectoarelor de activitate și a organelor de conducere; repartizarea corespunzătoare a cadrelor și educarea spiritului lor de răspundere, grija pentru extinderea experienței lor prin trecerea periodică prin diferite munci și răspunderi; îmbunătățirea controlului și a evidenței; unitatea dintre gîndire și acțiune; descoperirea și soluționarea la timp a contradicțiilor și problemelor care apar în dezvoltarea diferitelor sectoare de activitate.

Din mulțimea de probleme pe care le ridică știința conducerii ne propunem în rîndurile ce urmează să emitem cîteva opinii asupra naturii și rolului deciziei și îndeosebi asupra corelației dintre „a cunoaște" și „a decide".

De la scindarea societății umane în clase antagoniste și apariția puterii politice, societățile umane au fost conduse de indivizi sau grupuri de indivizi instituiți în foruri sau organe de conducere în mod empiric, spontan, după intuiția și experiența persoanelor împuternicite, fără intervenția directă a unei științe despre conducerea societății. Istoria era pentru acești conducători magistrul cel mai autorizat în știința și în arta conducerii. Am putea chiar observa că învățămintele ei n-au încetat să fie actuale, sub multe aspecte, nici pentru conducătorii de astăzi. Cu toate acestea, complexitatea vieții sociale moderne, apariția unor noi sisteme și structuri organizatorice, legate în special de accentuarea diviziunii sociale a muncii, ca și complicarea vieții politice interne și externe etc., fac cu totul insuficiente pentru cel aflat sub tensiunea actului de decizie, sfaturile și învățămintele degajate din studiul istoriei. Secolul XX își are nota sa de inedit și din aceasta face parte, între altele, și intervenția tehnicilor și a metodelor științifice în actul pregătirii deciziilor politice și economice.

Dar ce este o decizie? *Decizia* este actul deliberat al unui individ sau grup de indivizi prin care se determină natura unei acțiuni, agenții, mijloacele, durata și modul ei de execuție. Decizia este actul social prin care se declanșează și se pun în mișcare forțe și mijloace materiale în vederea realizării unei acțiuni. Pînă la luarea deciziei, acțiunea există doar sub forma unei idei, inițiative sau proiect al unui individ sau grup

de indivizi. *Decizia* este *forma de omologare socială a unei acţiuni*, actul său de naştere.

Dacă admitem că decizia este actul central al activităţii de conducere, atunci este de primă importanţă să urmărim modul în care ştiinţa şi tehnica modernă intervine în actul deciziei.

S-a afirmat că a conduce înseamnă a prevedea şi a prevedea înseamnă a cunoaşte. Într-adevăr, decizia presupune opţiunea agentului cunoscător între două sau mai multe alternative în dezvoltarea activităţii unui sistem social; dar pentru a opta în cunoştinţă de cauză între alternative este necesar ca acestea să fi fost descoperite, scoase la iveală, prezentate sub formă de variante ale unui proiect. Condiţia *sine qua non* a opţiunii este *analiza* prealabilă a posibilităţilor sistemului de acţiune, a corelaţiilor lui cu mediul ambiant, raportarea acestora la ţelurile sau obiectivele stabilite. Actul deciziei este legat de explorarea lumii posibilului; el trebuie să se întemeieze pe dezvăluirea posibilităţilor reale de devenire ale sistemului. Dezvăluirea acestor posibilităţi este sarcina cercetării ştiinţifice, a inginerilor, economiştilor, analiştilor ce lucrează în ramura respectivă de activitate.

Instrumentul cu ajutorul căruia aducem în faţa agentului de decizie disponibilităţile latente unui sistem, descriem şi enumerăm alternativele, le calificăm prin prisma criteriilor noastre de valoare este teoria ştiinţifică. Am observat cu alt prilej că teoria nu descrie numai realul, ci şi posibilul. Vom preciza aici că în actul deciziei teoria ştiinţifică intervine ca o aplicaţie la descrierea concretă a unui sistem; avem de-a face cu o teorie ştiinţifică *interpretată*. Sub raport gnoseologic, în actul deciziei se îmbină cunoaşterea teoretică abstractă cu informaţiile şi datele particulare despre structura şi parametrii funcţionali ai unui sistem. Informaţia anterioară stocată în teorie şi datele recente despre sistemul concret asupra dezvoltării căruia urmează să decidem sînt cele două elemente de bază care permit previziunea, enumerarea alternativelor şi descoperirea implicaţiilor imediate sau îndepărtate pe care le comportă o opţiune sau alta. Orice opţiune în conducerea unui sistem deschide şi închide anumite posibilităţi de dezvoltare. De aici imensa responsabilitate pe care o comportă actul deciziei, nevoia asigurării competenţei maxime şi a deplinei întemeieri a actului de decizie.

Decizia este doar un moment — este drept central — ,dar numai unul al activităţii de conducere. Ce înseamnă de fapt a conduce? Care sînt elementele şi laturile fundamentale, principalele momente ale activităţii de conducere? Care sînt formele şi mijloacele de intervenţie de care dispune agentul conducător şi în ce măsură antrenează acestea acte de cunoaştere?

S-a afirmat de către unii autori că activitatea de conducere este o specie a acţiunii sociale care se realizează de fiecare dată în cadrul unui sistem. Este mai presus de orice îndoială că actul de conducere se realizează de către un agent sau organ conducător la nivelul sistemului social. *Conducerea* este un *concept praxiologic* şi pentru lămurirea lui este nevoie să apelăm la concepte, ca: situaţie, agent, sistem social sau organizaţie formală, sistem de norme, structură sau organizaţie neformală, conducător şi conduşi, ţel sau obiectiv, criterii de valoare etc. Dar activitatea de conducere nu este pur şi simplu o „specie de acţiune", ci o acţiune soci-

ală privilegiată. A conduce înseamnă a iniția, a propune și declanșa acțiuni, a le controla și corecta, a le încuraja sau interzice. Conducerea este o *acțiune ce are ca obiect alte acțiuni* : este o *metaacțiune socială*. De aici importanța excepțională a politicii ca activitate de conducere.

Momentele principale ale actului de conducere sînt decizia, controlul și aprecierea. Am văzut că decizia privește conceperea și omologarea socială a acțiunii. Controlul se raportează îndeosebi la etapele pregătirii și *execuției* acțiunii, iar aprecierea vizează, între anumite limite, execuția și îndeosebi *încheierea* acțiunii.

Conducerea este un proces social complex și de durată, care se răsfrînge asupra tuturor elementelor unei structuri organizatorice sau sistem social; ea presupune *coordonarea* elementelor sistemului și *subordonarea* unei serii de evenimente și acțiuni discrete sarcinii atingerii unui scop sau obiectiv. Conducerea este o conduită *teleologică*, finalizatoare și constă, între altele, în *adecvarea mijloacelor la scop*. Totodată, activitatea de conducere presupune adecvarea și precizarea scopului însuși în raport cu schimbarea parametrilor interni și externi ai funcționării sistemului. Activitatea de conducere are o *dimensiune diacronică*, în sensul efortului continuu de a transforma o stare inițială definită prin anumite posibilități într-o stare finală ce satisface anumite nevoi materiale sau spirituale. Din punct de vedere sincronic, scopul conducerii este *optimizarea* activității diferitelor grupuri sau categorii de agenți dintr-o organizație sau sistem social, asigurarea stabilității și integralității acestuia. A conduce înseamnă, între altele, a coordona și *armoniza* interese și țeluri diferite. Conducerea are ca țel dezvoltarea sistemului, desfășurarea disponibilităților acestuia, și nu menținerea pur și simplu a stabilității acestuia. De aceea activitatea de conducere implică elaborarea unor *planuri* sau *proiecte*, etapizarea și programarea activităților sociale. Organizarea acțiunii și emiterea *ordinelor* și a indicațiilor către diferite categorii de agenți constituie unul din atributele fundamentale ale conducerii. Indicațiile sau ordinele se dau, de regulă, în conformitate cu structura formală a sistemului social, cu sistemul de norme instituite în cadrul acestuia. Prin *norme* înțelegem legile și regulile după care se călăuzesc agenții într-o activitate socială oarecare. Normele sînt adecvate naturii și scopului activității și constau în prescrierea obligațiilor, a interdicțiilor și a permisiunilor care le revin diferitelor categorii de agenți.

Stabilirea structurii formale și elaborarea normelor reprezintă pîrghii principale utilizate de organul de conducere pentru atingerea țelurilor pe care și le propune. Prin intermediul acestora se operează asupra stimulentelor materiale și morale care influențează participarea și angajarea indivizilor umani ca persoane conștiente la înfăptuirea acțiunilor sociale.

Ce concluzii de ordin gnoseologic pot fi degajate din această înțelegere a mecanismului conducerii vieții sociale? Care sînt principalele feluri de informații pe care trebuie să le dețină agentul decident în diferite subsisteme sociale?

Vom sublinia mai întîi unitatea indisolubilă dintre cunoaștere și acțiunea socială, dintre cunoașterea legilor economice și sociale obiective și activitatea de conducere a sistemului social. Activitatea de conducere a vieții sociale, ca toate celelalte activități umane, de exemplu, activitățile tehnice-productive, poate și trebuie în etapa actuală să se întemeieze

pe rezultatele cunoașterii științifice. De aici decurg nevoia practică a pregătirii cadrelor de conducere din domeniul economiei și din aparatul de stat în domeniul organizării și conducerii societății socialiste, cerința asimilării tehnicilor și metodelor moderne de prelucrare a informațiilor. Din inițiativa conducerii superioare de partid în țara noastră se desfășoară un program unitar de înzestrare a economiei naționale cu mijloace de calcul electronice, de raționalizare a sistemelor informaționale existente, de instruire a cadrelor în informatică și știința organizării și conducerii vieții sociale. Pentru aceasta este nevoie de regîndirea critică prin prisma conceptelor noilor discipline a componentelor și funcțiunilor fiecărui sistem sau subsistem productiv, de stabilirea genului și a cantității de informație necesare pentru decizia optimă la fiecare nivel.

Recenta hotărîre a Comitetului Central al Partidului Comunist Român stabilește o gamă variată de măsuri privind perfecționarea sistemului informațional economic-social atît la nivelul economiei naționale, ramurilor economice, centrelor industriale, întreprinderilor etc., cît și sub raport teritorial, la nivelul județelor, municipiilor, localităților urbane și rurale. Se intenționează introducerea sistemului de conducere cu mijloace de prelucrare automată a datelor în primul rînd în întreprinderi și în centralele industriale în vederea unei mai bune pregătiri a fabricației, programării și urmăririi operative a producției, gospodăririi stocurilor de materii prime, îmbunătățirii aprovizionării și desfacerii, optimizării investițiilor și transporturilor etc. Pînă în 1975 se vor desfășura lucrări de proiectare și introducere a sistemelor de conducere cu mijloace de prelucrare automată a datelor în circa 400 de întreprinderi și centrale industriale. Pînă la aceeași dată vor funcționa în țară circa 60 de centre de calcul, a căror capacitate va fi întrebuințată în proporție de 60% pentru conducerea activităților economice-industriale.

Este de la sine înțeles că un astfel de program de utilizare a mijloacelor de prelucrare automată a datelor în activitatea de conducere economică și socială reclamă o adaptare corespunzătoare a sistemului de evidență, îmbunătățirea sistemului de indicatori economico-sociali, codificarea unitară a produselor și serviciilor, stabilirea fluxurilor informaționale, ținînd seama de competențele și răspunderile organelor de decizie etc. Dar mai presus de toate acestea este nevoie de pregătirea temeinică a cadrelor de specialiști, care să utilizeze cu discernămînt și eficiență calculatoarele electronice cu care vor fi dotate unitățile economice. Inginerul și economistul, cadrele de conducere din economie vor trebui să deslușească, după caz și nevoie, limbajele de programare automată ALGOL-ul FORTRAN-ul și COBOL-ul, limbajele simbolice sau codurile mașinilor, să dobîndească deprinderea de a scrie un program și de a utiliza calculatorul.

Calitatea și nivelul conducerii depind în mod hotărîtor de calitatea și cantitatea informației deținute de organul conducător. O informație insuficientă sau inexactă asupra mărimilor sistemului, asupra intrărilor și ieșirilor acestuia fac imposibilă stabilirea deciziei optime; invers, solicitarea pentru luarea unei decizii a unei informații prea ample poate duce la întîrzierea deciziei, la cheltuieli inutile etc. Calitatea și nivelul activității de conducere, în particular a modului de luare a deciziilor și de asigurare a controlului, trebuie apreciate după eficiența economică și socială, după coincidența dintre proiect și realizare. Cunoașterea temeinică a

legilor obiective ale fenomenelor, sesizarea stărilor de fapt inițiale, a corelațiilor dintre obiectele și mijloacele acțiunii, înțelegerea structurii organizatorice și a sistemului de norme, a stărilor obiective și subiective ale agenților acțiunii, precum și claritatea scopului final urmărit asigură un grad sporit de raționalitate și eficiență acțiunii umane. Cunoașterea și gîndirea temeinică a fiecărui moment, latură sau aspect al unei acțiuni apar astfel ca o condiție esențială a eficienței și rentabilității acesteia.

În condițiile societății socialiste, actul conducerii nu comportă numai o determinare cognitiv-informațională la nivelul organelor de conducere de diferite nivele. Este important de relevat condiționarea rezultatelor activității de gradul de conștientizare la nivelul fiecărui individ a țelurilor și obiectivelor urmărite. A conduce înseamnă, din această perspectivă, a *conștientiza un țel*, a obține adeziunea maselor de oameni ai muncii organizați în diferite colective de muncă. Imboldul psihologic fundamental la acțiune este *convingerea*, adeziunea milioanelor de oameni la țelul și programul propus de partid. În condițiile socialismului dispare opoziția de interese dintre conducători și conduși, locul acesteia fiind luat de relațiile de cooperare dintre organele de conducere și persoanele cuprinse în activitatea respectivă.

Socialismul creează un cîmp larg de acțiune spiritului critic și inițiativei; planurile sau propunerile inițiale elaborate de organele de conducere sînt ameliorate prin dezbaterea publică, însușite și asimilate de către viitorii lor agenți executori. Acest fapt echivalează cu un act de pregătire psiho-socială, politico-ideologică a programului de acțiune. Acțiunea socială finală nu este, așadar, numai rezultatul cercetărilor științifice întreprinse de specialiști, ci și al angajării cognitiv-informaționale și moral-politice a milioanelor de oameni ai muncii în dubla lor calitate: de creatori și beneficiari ai bunurilor create.

CERCETAREA SOCIETĂȚII SOCIALISTE ȘI TEORIA GENERALĂ A SISTEMELOR

DE

PAVEL APOSTOL

Documentele Partidului Comunist Român relevă insuficiența studierii unor categorii fundamentale pentru descrierea, aplicarea și stăpînirea dinamicii societății socialiste românești, văzută în perspectivă națională și internațională.

Dacă analizăm în conținut temele indicate pentru cercetare de tovarășul Nicolae Ceaușescu, nu va fi greu să desprindem *sensul* criticilor aduse tratării livrești și, mai ales, *fragmentare* a realității sociale.

În esență, se dezvăluie *necesitatea de a explora problemele complexe ale practicii contemporane în lumina unei teorii marxiste a sistemelor sociale.* Acest unghi de vedere reiese limpede și din faptul că în practica și în teoria construcției socialiste se pornește la examinarea determinațiilor conceptului de teoria sistemelor socialiste, conceptul sistemic de „societate socialistă multilateral dezvoltată"[1]. Se reafirmă în acest fel — în cadrul unei concretizări în domeniul nou al practicii construcției socialiste — semnificația metodologică a conceptelor de teoria sistemelor în studiul marxist al dezvoltării sociale și în transformarea revoluționară a acesteia.

Materialismul istoric, filozofia marxistă în general se bazează pe o *perspectivă sistemică* asupra lumii[2].

Procesul de construcție socialistă presupune un proiect *global* al unui sistem social, prin structura sa, perfectibil, spre deosebire de toate celelalte sisteme sociale, care prin structura lor nu erau perfectibile decît cu prețul restrîngerii libertății, al sporirii inechității și inegalității sociale, determinate de relațiile de exploatare.

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative*, 9 iulie 1971, București, Edit. politică, 1971, p. 34 și urm.

[2] Miron Constantinescu și Pavel Apostol, *Filozofia și științele contemporane*, în „Forum, științe sociale", vol. II, *Cunoaștere și umanism*, București, 1970, p. 13 și urm.

Rev. filoz., 19, 6, p. 715–722, București, 1972

Conducerea construcției noii societăți se întemeiază pe *proiectarea, prognoza și planificarea pe termen lung a dezvoltării sistemului social socialist, pe explorarea posibilităților viitoare ale perfecționării sale.*

Majoritatea greutăților obiective ce apar în construcția socialistă se datoresc dificultăților subiective de a concepe problemele și soluționarea lor în perspectiva sistemului social global. Categoria de „societate socialistă multilateral dezvoltată" constituie tocmai un asemenea *instrument teoretic și metodologic de abordare sistemică a problemelor construcției socialiste.*

În ultima vreme, numeroși cercetători din țara noastră și din alte țări socialiste au arătat necesitatea dezvoltării creatoare a teoriei marxist-leniniste în direcția elaborării unei teorii a societății socialiste, considerată ca sistem[3]. Se înțelege de la sine că o asemenea cercetare teoretică necesită o vastă colaborare științifică multi-, inter- și transdisciplinară, dezbateri și confruntări fundamentale.

În acest studiu ne vom limita la un singur aspect desprins din această complexă problematică : relația dintre teoria marxist-leninistă a sistemelor sociale și cercetările contemporane de teoria sistemelor în diferite discipline.

Există, în principiu, două căi de a aborda realitatea socială prin prisma teoriei sistemelor. Prima pornește de la rezultatele obținute în alte domenii și le aplică direct în domeniul social[4]. A doua, mai dificilă, desigur, pornește de la cercetarea și conceptualizarea specifică a științelor sociale, prelucrînd aceste achiziții cu aparatul de concepte și de metode validate în cunoașterea științifică actuală.

Primul procedeu — constînd în transpunerea nemijlocită, adesea arbitrar simplificatoare, a unor modele abstract-matematice asupra realității sociale — a întîmpinat și întîmpină, pe bună dreptate, accentuate rezerve critice[5]. Cu condiția ca obiecțiile să nu fie transformate în interdicție principială de a folosi perspectiva științelor structurii (matematica, logica simbolică, cibernetica, teoria rețelelor, a grupurilor etc.) în domeniul social[6], acest punct de vedere preîntîmpină aplicările artificiale

---

[3] A se vedea, de exemplu, culegerea *Știința conducerii societății*, București, Edit. politică, 1971, sau lucrările simpozionului național cu participare internațională „Cercetarea viitorului și planificarea pe termen lung", 6—10 iulie 1971, Piatra-Neamț; mai nou, vezi lucrarea lui H. Ene, *Teoria reglării sistemelor sociale*, Edit. Academiei 1972.

[4] Spre a cita numai exemple din literatura de specialitate din România, vom arăta că în acest fel se pot da formule de tipul celor ale lui Spiru Haret [*Mecanica socială* (1910), trad. rom. de Adina-Gabriela Apostol, București, 1969], ale lui G. Zapan („formula realității sociale" — o transcriere simbolică necalculatorie a concepției lui D. Gusti) etc.

[5] Este evident, de pildă, că reformularea concepției lui T. Parsons în limbajul ciberneticii [„An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action", în S. Koch (ec.), „*Psychology* Study", I, vol. 3, New York, 1959, p. 612—712, și „Strukturell-funktionale Theorie, heute, în *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, **16** (1964), 1, p. 30 și urm.] nu contribuie cu nimic la consistența și pertinența teoriei.

[6] Cf. Th. W. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, în „Kölner Zeitschrift...", **14** (1962), p. 250 și urm., sau J. Habermas, Zur *Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*, Frankfurt am Main, 1970, p. 9—10, *passim*. În opoziție cu această atitudine, care respinge procedeele exacte în numele conceptului dialectic-hegelian de „totalitate", aceeași poziție e argumentată, de data aceasta, invocînd cerințele preciziei și rigorii, de către K.-D. Opp, *Kybernetik und Soziologie*, Berlin, Neuwied, 1970. Critica acestei poziții, vezi în studiul nostru publicat în culegerea citată, nota 3, p. 432 și urm.

şi pripite, care asociază, fără nici o prelucrare *teoretică*, anumite categorii tradiţionale unor concepte apărute în ştiinţele contemporane ale structurilor [7].

Cea de-a doua cale, aceea de reelaborare a categoriilor ştiinţelor sociale în cadrul unui proces de asimilare *în conţinut* a achiziţiilor ştiinţelor structurii, deşi mai dificilă, se sprijină pe un proces dialectic propriu revoluţiei ştiinţifice de azi. El a fost studiat recent de profesorul Miron Constantinescu [8], care a relevat dubla mişcare *concomitentă* a ştiinţelor sociale, în sensul unei maturizări care solicită folosirea limbajului matematicii, precum şi a matematicilor, „în sensul de a putea facilita şi uneori chiar de a stimula cercetările ştiinţelor sociale"[9]. Autorul citat mai înainte conchide că această dublă mişcare este *convergentă*.

Dacă examinăm mai îndeaproape *modalitatea* în care se poate realiza o astfel de unificare, la nivel conceptual şi metodologic, a ştiinţelor sociale şi a ştiinţelor structurilor abstracte se ridică o serie de probleme.

Există un acord aproape unanim că teoria marxist-leninistă a dezvoltării sociale s-a constituit în cadrul categorial al unei *dialectici a sistemelor sociale* [10].

Totodată, există şi alte teorii sociologice, nemarxiste (şi nedialectice, neistorice) [11] ale sistemelor sociale (B. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown, dar, mai ales, R. K. Merton şi T. Parsons) [12]. Aici nu intrăm în discuţia critică a contribuţiilor şi a limitelor teoriei sistemelor sociale în concepţia funcţionalistă, cu atît mai mult cu cît acest lucru a fost făcut în literatura noastră de specialitate.

Semnalăm, în schimb, însemnatul aport adus la elaborarea perspectivei sistematice prin teoria sistemelor biologice, pe care le-a adus promotorul „teoriei generale a sistemelor", Ludwig von Bertalanffy[13].

Teoria sistemelor fizice sau a celor psihologice[14] este de asemenea oarecum avansată.

Toate acestea reprezintă *teorii ale unor clase de sisteme* **reale.**

---

[7] Pentru interpretarea *dinamică*, *dialectică* a „structurii", cf. studiul nostru, în Miron Constantinescu, O. Berlogea (ed.), *Metode şi tehnici ale sociologiei*, Bucureşti, 1970, precum şi contribuţia remarcabilă a lui L. Goldmann în elaborarea conceptului de „structură genetică".

[8] Miron Constantinescu, *Cercetări sociologice 1938—1971*, Bucureşti, 1971, p. 319 şi urm.

[9] Miron Constantinescu, *op. cit.*, p. 322.

[10] A se vedea, între altele, bibliografia din studiul citat, nota 7.

[11] G. W. Mills, *Kritik der soziologischen Denkweise* (trad. germ.), Berlin, Neuwied, 1963, p. 123 spune, pe bună dreptate, că „orice sociologie demnă de acest nume este sociologie istorică".

[12] T. Parsons, *The Social System* (1951), Glencoe, 1964; R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (1949), Glencoe, 1064; un examen critic al încercărilor de formalizare a teoriei sistemelor sociale, vezi la R. Mayntz, *On the Use of the Equilibrium Concept in Social System Analysis*, în *Transactions of the 5th World Congress of Sociology*, vol. IV, 1964, p. 133 şi urm.; cf. şi W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs, 1967; K. F. Berrien, *General and Social Systems*, New Brunswick, 1968; A. Etzioni, *The Active Society*, New York, 1968, etc. etc.

[13] L. von Bertalanffy, *Zu einer allgemeinen Systemlehre*, în *Biologia generalis*, vol. 19, p. 114—129; *An Outline of General System Theory*, în „The British Journal for the Philosophy of Science, 1950, nr. 1, p. 134—165; *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, New York, 1968.

[14] Cf. pentru bibliografie şi lucrarea noastră, *Cibernetică, cunoaştere, acţiune*, Bucureşti, 1969.

În același timp, s-a dezvoltat *teoria unor clase de sisteme* **realizabile,** cum sînt cele tehnice, din teoria automatelor etc.[15].

Mai nou, apoi, s-a elaborat *teoria sistemelor* **posibile,** teoria matematică a sistemelor[16].

Pe lîngă aceste specii de sisteme reale, realizabile sau posibile, trebuie să fie luate în considerare sistemele — calificate dintr-un punct de vedere axiologic — dezirabile[17].

Cu care din aceste specii de teorii urmează a fi pusă în relație *teoria marxistă a sistemelor sociale* (și evident a dezvoltării lor), bază atît a teoriei, metodologiei și tehnologiei conducerii societății socialiste, cît și a proiectării, prognosticării, planificării și programării evoluției sale?

L. von Bertalanffy a conceput construirea unei teorii generale a sistemelor[18] pe baza operației logice elementare de generalizare a teoriilor speciale (privind sistemele fizice, biologice, sociale etc.).

Împotriva acestui demers se ridică două obiecții fundamentale:

1. teoriile speciale încă nu sînt destul de satisfăcător elaborate pentru a oferi bază *suficientă* unei asemenea generalizări inductive,

2. cum diferitele specii de teorii ale sistemelor se referă la diverse moduri ontologice (existențiale) — realul, realizabilul („acționalul", operaționalul), posibilul (și, cum am văzut, dezirabilul, în funcție de anumite criterii de valoare) — integrarea lor nu se desfășoară într-un spațiu ontologic omogen (cum se presupune în generalizarea inductivă amintită), ci într-unul neomogen*.

De aceea, teoria generală a sistemelor, cu care se poate pune în relație și teoria marxistă a sistemelor ce se cere elaborată pentru a fundamenta mai adecvat construcția socialistă, nu se obține prin simpla generalizare, ci printr-o *construcție metateoretică*, cum observă și V. N. Sadovski[19].

În prezent există o adevărată presiune exercitată asupra teoriilor sistemelor reale și realizabile specifice (biologice, psihologice, tehnice, sociologice . . .) în vederea integrării achizițiilor teoriei sistemelor

---

[15] Pe lîngă bibliografia „clasică", citată în lucrarea menționată în nota precedentă, o recentă sinteză vezi la M. Arbib, *Theories of Abstract Automata*, Prentice-Hall, 1969.

[16] M. D. Mesarovic și D. P. Eckemann, *On Some Basic Concepts of General Systems Theory*, în *IIIrd International Congress on Cybernetics*, Namur, 1961, și *Development of Mathematical Theory of General Systems*, XIII-th International Congress of the History of Sciences, Moscow, 1971; vezi și R. E. Kalman, P. L. Farb și M. A. Arbib, *Topics in Mathematical System Theory*, McGraw-Hill, 1964.

[17] Aici facem abstracție de ceea ce se numește *Systems Analysis* sau după L. von Bertalanffy, *Systems Technology* (cf. C. West Churhmann, *The Systems Approach*, New York, 1968; Van Court Hare-Jr., *Systems Analysis: A Diagnostic Approach*, New York, 1967), o tehnică de lucru.

[18] În treacăt, semnalăm importanta idee a lui L. von Bertalanffy despre o „filozofie a sistemelor", o concepție generală care, după aprecierea lui, trebuie să fie, prin definiție, *dialectică* și *prospectivă*.

* În mod evident, realul, realizabilul sau posibilul nu sînt nici echivalente, nici reductibile unul la celălalt.

[19] V. N. Sadovski, *Obsciaia teoriia sistem kak metateoriia*, XIIIth Intern. Congr. Hist. Sc., Moskva, 1971; cf. și I. V. Blamberg, V. N. Sadovski și E.G. Iudin, *Sistemnie issledovaniia i obșciaia teoriia sistem*, în *Sistemnie issledovannia. Ejegodnik*, 1969, Moskva, 1969, p. 7—29; V. N. Sadovski, *Obșciaia teoriia sistem: zadaci i metodi postroeniia, Vsesoiuznoe sovesciantie po teoriia sistem*, Moskva, 1971. În lucrările noastre anterioare, am expus un punct de vedere asemănător.

abstracte (posibile). Aceasta presupune însă construirea prealabilă a unei metateorii, avînd ca obiect clasele amintite de teorii ale sistemelor.

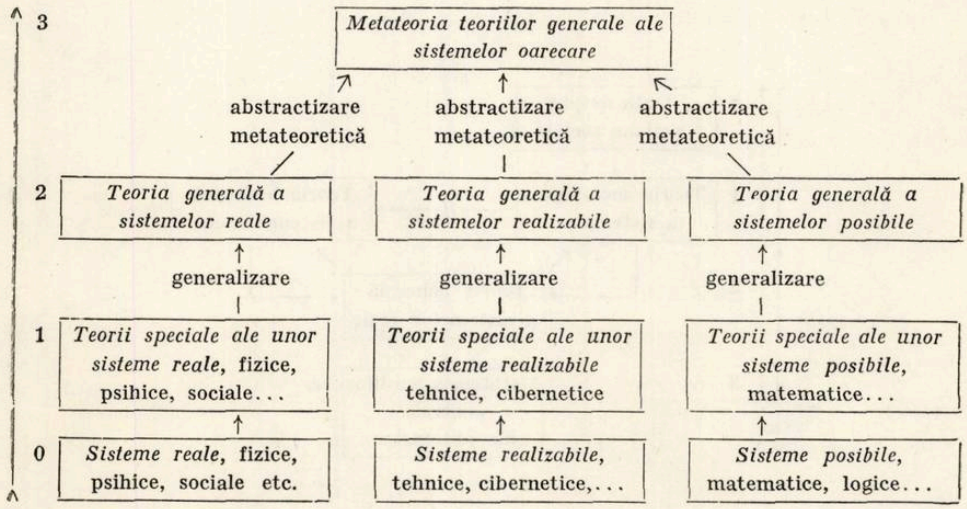
Dar în timp ce variatele teorii ale sistemelor se referă direct la un anumit cîmp empiric de investigație, o teorie de nivel metateoretic a sistemelor se raportează indirect la domenii empirice determinate, și anume prin intermediul teoriilor speciale. Această stare de fapt presupune elaborarea unui limbaj metateoretic, în care pot fi interpretate cu sens — într-o construcție logic consistentă — componentele constituite prin teoriile speciale.

Întrucît această metateorie se referă la teorii care, la rîndul lor, au ca obiect sisteme reale, realizabile și posibile (respectiv, dezirabile), ea ar avea și un caracter *filozofic*, căci numai teoria filozofică are ca obiect un domeniu care este *simultan și* real (*și* realizabil) *și* posibil (*și* dezirabil)[20].

Regăsim, așadar, *necesitatea fundamentării filozofice a teoriei sistemelor sociale.*

Procesul de integrare în teoria marxistă a sistemelor sociale a achizițiilor teoriilor sistemelor reale, realizabile și posibile — prin intermediul unei metateorii corespunzătoare — ar putea fi prezentat după cum urmează :

Momentul I: elaborarea metateoriei



Nivelul *0* este cel al obiectului teoriilor despre diferite sisteme, nivelul *1* cuprinde subclase de teorii speciale, nivelul *2* — teorii generale ale celor trei clase de teorii speciale, obținute prin generalizare, iar nivelul

[20] Cf. *Preliminarii la o teorie a teoriilor filozofice*, în *Ce este filozofia?*, București, 1970, și altele. Firește, aici este vorba de o teorie filozofică construită într-un limbaj comparabil cu limbajul științei.

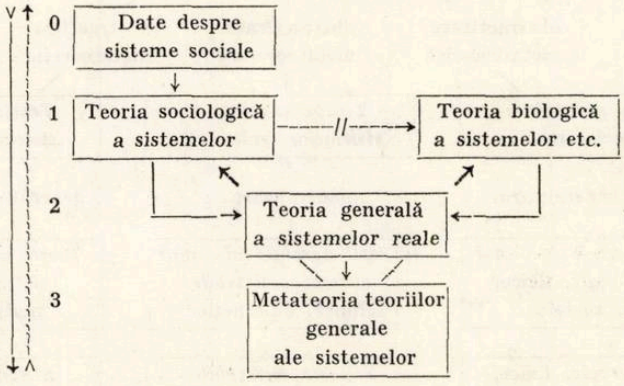
3 — metateoria acestora = teoria generală a sistemelor, în sensul propus de Sadovski şi de autorul acestui studiu.

Odată constituită, o astfel de metateorie poate servi, apoi, la reconstituirea teoriilor-obiect (cele de la nivelul *1* şi *2*), potrivit funcţiei metodologice generale a oricărei metateorii.

Teoria marxistă a sistemelor sociale nu poate fi construită prin simpla transpunere a unor concepte din diferite teorii ale sistemelor în domeniul social, ci necesită cercetarea empirică asupra sistemelor sociale de la nivelul 0 (ca bază pentru elaborarea unor teorii de nivelul *1* şi *2*) şi oferă posibilitatea de optimizare a acestor teorii printr-un demers metateoretic, prin care se introduc în teoria sistemelor sociale rezultatele *altor* teorii ale sistemelor de nivelul *1* şi *2*, prin intermediul metateoriei ce urmează să fie elaborată.

Întrucît această metateorie, ce trebuie construită, are, cum am văzut, un caracter filozofic, analiza metateoretică va include şi critica ideologică a teoriilor considerate, îndeosebi a termenilor primitivi ai acestora. Aşadar,

Momentul II: integrarea rezultatelor unei anumite teorii speciale a sistemelor reale (de exemplu cea biologică) în teoria marxistă a sistemelor sociale se realizează după următoarea schemă operaţională (linia punctată reprezintă transportul de concepte):



Nicidecum nu se poate opera transportul de concepte la nivelul *1*: de la biologic direct la social.

Modalităţile în care teoria marxistă a sistemelor sociale poate valorifica, în mod critic şi constructiv, rezultatele globale ale cercetării şi teoriei sistemelor din alte domenii abia a fost indicată aici.

Adîncirea problemei şi, apoi, găsirea unor soluţii presupun un travaliu de mare anvergură şi de lungă durată.

Ce *utilitate* au atunci consideraţiile de mai sus?

Mai întîi, există un acord aproape unanim în privinţa necesităţii de a elabora *o teorie a societăţii socialiste, ca sistem* — bază a conducerii, inclusiv a proiectării, a prognozei, planificării şi programării dezvoltării sale. Cu toate acestea, în mod evident *nu se pot aplica* în această problemă nemijlocit *modelele de sisteme sociale* pe care se bazează conducerea şi prognoza, respectiv planificarea societăţilor capitaliste tîrzii de astăzi şi pe care le au în vedere unele teorii ale sistemelor sociale citate mai sus. De asemenea, deşi sistemul social socialist, ca orice sistem social, are relaţii care prezintă analogii remarcabile cu cele cibernetice şi chiar cu anumite modele matematice, relaţiile sociale socialiste — în care intervin ca valori orientative (sau în limbaj cibernetic ca „valori de comandă") anumite opţiuni şi decizii cu caracter ideologic — nu pot fi *reduse* la aceste relaţii abstracte fără a periclita tocmai *caracterul lor socialist.* Astfel, principiile eficienţei economice (rentabilitate) şi tehnologice (operativitate) sînt foarte importante pentru conducerea pe termen scurt, mediu şi lung a dezvoltării societăţii socialiste, dar ele pot îndrepta evoluţia în sens nesocialist (de pildă, de tipul capitalismului de stat) dacă nu sînt *subordonate* cerinţelor social-politice, ideologice ale înfăptuirii proiectului comunist de transpunere în viaţă a umanismului socialist, ale sporirii necontenite a eliberării, demnităţii individului, ale participării şi controlului colectivităţii asupra conducerii societăţii, asupra scopurilor, asupra mijloacelor şi asupra stabilirii criteriilor de evaluare a activităţii sociale, a trebuinţelor materiale şi spirituale pe care aceasta trebuie să le satisfacă.

Necesitatea abordării problemelor de conducere şi de proiectare, respectiv prognoză şi planificare în perspectiva teoriei sistemelor, a apărut pe baza analizei realizărilor şi a lipsurilor activităţii sociale, generate nu atît de cantitatea şi calitatea resurselor fizice (materiale), cît mai ales a celor umane (îndeosebi, intelectuale şi ideologice). Anume nu sînt suficient elaborate studiile privind structura şi funcţionarea sistemului societăţii socialiste.

Or, într-un sistem integrat, activităţile dintr-un domeniu sau altul se repercutează, uneori chiar cu efect sporit, şi asupra altor domenii, în virtutea interacţiunii specifice dintre ele. De aceea optimizarea, respectiv eliminarea sau diminuarea unor disfuncţii, impune, de obicei, *măsuri pe ansamblul sistemului*, măsuri în acord cu *ponderea reală* a fiecărui domeniu în cadrul interacţiunilor proprii sistemului social. Se ştie, în general, că creşterea economică este o condiţie a dezvoltării ascendente. De asemenea se ştie că, la rîndul său, creşterea economică depinde de cercetarea ştiinţifică şi tehnologică. Sînt însă deschise problemele referitoare la criteriile de stabilire a creşterii economice şi a relaţiei sale cu cercetarea ştiinţifică şi formarea cadrelor. Astfel, de pildă, creşterea economică poate fi concepută ca o simplă creştere a parametrilor structurii existente (ramuri de activitate, adică a unei anumite proporţii actuale între agricultură, industrie, servicii). Dacă este concepută aşa, atunci creşterea economică menţine *neschimbată* structura (de exemplu ponderea economică a diferitelor ramuri), mărind-o numai cantitativ, fără a previziona şi a pregăti perfecţionarea ei calitativă, de pildă, în direcţia creşterii mai rapide a serviciilor (cum se constată în ţările avansate din punctul de vedere al dezvoltării industriale) sau în direcţia creşterii unor anumite ramuri industriale (cum sînt, de pildă, cele denumite curent „ştiinţifice" sau „revoluţionare").

Or, o creştere care conservă neschimbată structura atrage după sine şi o creştere considerabilă a disfuncţiilor sau a situaţiilor problematice generate de structura dată. Apoi, creşterea economică are consecinţe sociale care nu rezolvă numai probleme, ci măresc numărul şi greutatea lor specifică. După cum rezultă din de pe acum binecunoscutul studiu elaborat de D. Meadows şi colaboratorii săi [21], creşterea economică în continuare ar determina în ţările dezvoltate din punct de vedere industrial o asemenea deteriorare a ambianţei, epuizare a resurselor naturale şi creştere explozivă a populaţiei, care pune sub semnul întrebării însăşi existenţa acestor colectivităţi. Firește, manifestarea negativă a efectelor creşterii economice continue este puternic influenţată de tipul de relaţii capitaliste din acele ţări, dar nu este mai puţin adevărat că şi în ţările socialiste se pune problema elaborării unor proiecţii, prognoze şi planificări *integrate*, în care procesele economice să fie prospectate în raport cu ansamblul consecinţelor lor sociale asupra întregului sistem social.

Or, stadiul actual al cercetărilor de ştiinţe sociale nu oferă încă elemente suficiente pentru formularea explicită a teoriilor sistemului social socialist, ca bază operativă pentru perfecţionarea conducerii, îndeosebi a proiectării, a prognozei şi a planificării dezvoltării multilaterale a societăţii noastre.

În consideraţiile de mai sus cu privire la *calea* elaborării unei asemenea teorii, am încercat să indic *condiţiile metodologice* care permit constituirea teoriei.

Apelul la circumspecţie teoretică şi semnalarea demersurilor complicate prin care s-ar putea formula o astfel de teorie a sistemului social socialist, în cadrul căreia să fie abordabile cu metode exacte interacţiunile dintre diverse activităţi şi componente ale sistemului social socialist, a urmărit să preîntîmpine efectele indezirabile ale conturării unor modele ce nu sînt pertinente în raport cu proiectul societăţii comuniste.

O iniţiativă hotărîtoare în această direcţie o constituie expunerea de amplă respiraţie teoretică a tovarăşului Nicolae Ceauşescu la Colocviul de ştiinţa conducerii societăţii socialiste din 6 martie 1972.

Totodată, un pas valoros făcut de cercetarea de ştiinţe sociale în această privinţă poate fi considerată iniţiativa Academiei „Ştefan Gheorghiu" de a forma un colectiv interdisciplinar, Laboratorul pentru studierea problemelor conducerii societăţii socialiste, care-şi desfăşoară activitatea sub coordonarea prof. univ. Miron Constantinescu. Cercetări se efectuează, apoi, în diverse unităţi de partid, ştiinţifice şi de învăţămînt. Dată fiind însemnătatea teoretică, dar mai ales practică a preocupărilor în vederea elaborării unor teorii ale sistemului social socialist, consider utile :

a) stabilirea unui program naţional prioritar de studiu interdisciplinar şi interdepartamental (învăţămînt, cercetare, proiectare-prospectivă, prognoză, planificare) ;

b) eliminarea din planurile de cercetare a unor obiective minore pentru a elibera forţele necesare în acest scop.

---

[21] D. Meadows şi alţii, *The Limits to Growth*, New York, 1972.

POZIȚIA ARTISTULUI ÎN UNIVERS

DE

ADRIAN RĂDULESCU

Ideea, de veche sorginte și de fundamental adevăr, pe care noi o exprimăm de obicei prin adagiul: „Munca l-a făcut pe om", vrea să spună că omul își este sieși propriul său creator, că el s-a creat și se creează mereu pe sine prin muncă. Creația de valori, ca forma cea mai înaltă a muncii, evidențiază cu deosebită pregnanță acest adevăr: prin continuă repetare istorică și valorizare socială, activitățile creatoare au dobîndit o capacitate proprie de „autoreglare", de „impunere" a unor anumite „imperative" celui ce le înfăptuiește, „imperative" care-i orientează și-i structurează acestuia momentele de acțiune, de gîndire și de trăire în raport cu natura distinctă a valorilor posibile de realizare prin creația sa. Dacă am vrea să stabilim relații de „proporționalitate", am putea spune că cu cît talentul, dorința, idealul de creație sînt mai mari, cu atît creatorul devine mai „supus" creației sale, modului de a-și concepe menirea sa în lume pe care aceasta i-l pretinde. Odată cu apariția dorinței sale lăuntrice de a crea anumite valori, creatorul se situează deja într-o anumită poziție spirituală față de lume, într-un orizont de concepere, de gîndire, de trăire și de acțiune adecvat realizării valorilor specifice naturii distincte a creației pe care o înfăptuiește (sau intenționează s-o înfăptuiască). Se poate aprecia că drumului acesta de la dorință la înfăptuirea ei, de la ideal la realizarea lui, prin care se definește actul creației, îi corespunde o concepție specifică asupra lumii și asupra poziției creatorului în lume, concepție care reprezintă, deopotrivă, un reflex al efectuării actului creator și o „condiție spirituală" a posibilității efectuării lui ca act distinct. Astfel, creația „întoarce" spre creator sub forma „legii", a „imperativului" propria lui dorință de a crea, de unde și posibilitatea situării acestuia în orizontul de concepere a lumii, presupus și generat de creația sa, fără necesitatea conștientizării acestui fapt. Alături de celelalte manifestări ale creației umane, creația artistică implică și ea (dincolo de diversitatea expresivă sau tematică, individuală sau general-umană a valorilor sale) o intenționalitate și o finalitate general-definitorie, care delimitează con-

Rev. filoz., 19, 6, p 723–731, București, 1972

cepţia specifică artei de a asimila şi exprima lumea intrată în sfera ei de interes, concepţie prin care devine posibilă realizarea operei de artă. Definind conştiinţa artistică creatoare în general (avînd deci natura unui „invariant estetic"), această „concepţie" este originar inclusă în orice act de creaţie artistică şi ar putea fi considerată drept o matrice existenţială a posibilităţii de întrupare artistică a diversităţii stărilor de spirit şi idealurilor artistului (vizînd condiţia estetică, socială etc. a operei sale). Această „concepţie artistică" asupra lumii nu poate fi modificată sau negată în esenţa sa de celelalte concepţii ale artistului, dar nici nu are capacitatea de a conduce prin ea însăşi la realizarea unei valori artistice. Dacă, indiferent de valoarea, de importanţa lui umanistă, socială, ştiinţifică etc., universul spiritual al artistului nu se poate obiectiva într-o operă de artă decît în orizontul acestei concepţii, care fundamentează posibilitatea imaginii artistice, la rîndul ei această „concepţie artistică" îşi poate dezvălui calitatea de „matrice" a valorii artistice doar prin existenţa talentului individual şi în legătură cu puterea de înţelegere şi de exprimare a condiţiei umane pe care i-o oferă acestuia celelalte concepţii şi idealuri ale artistului. În măsura în care opera de artă reprezintă o obiectivare a potenţelor de creare şi de exprimare de sine a talentului, „concepţia artistică despre lume" poate fi considerată ca o conştiinţă creatoare de sine a însăşi operei de artă, ca o condiţie fundamentală a posibilităţii desprinderii simbolice a artistului de condiţia sa individuală de „om real" pentru a trăi ca „om imaginar" (capabil să se identifice cu o multitudine de conştiinţe contemplatoare) prin opera sa. În existenţa sa „anterioară" creaţiei, artistul „interiorizează" universul cuprins în sfera gîndurilor şi a trăirilor sale într-un mod specific omului de talent, dar fără a se afla nemijlocit sub influenţa anumitor idealuri sau criterii estetice de „asimilare", de înţelegere, de interpretare şi de exprimare a lumii. La acest nivel, relaţiile sale cu realitatea (materială sau spirituală) sînt directe, pe măsura evoluţiei firești, a experienţei de viaţă şi a culturii sale, şi am putea spune că în această „perioadă" artistul se caută pe sine în lume („asimilează" diversitatea dimensiunilor prin care devine posibilă constituirea propriei sale personalităţi) sau că realitatea îl „formează" pe viitorul artist. Dar, datorită talentului său, artistul însuşi determină modul în care urmează să-l formeze „realitatea" vieţii sale, modul în care realitatea îl „creează" pe artist, putînd fi comparat cu cel în care artistul îşi crează (sau îşi va crea) opera sa, datorită faptului că opera îi „impune" artistului care o creează „imperative", „criterii" de aceeaşi factură cu cele pe care artistul, le-a „impus" realităţii ce „a încercat" să pătrundă în sfera de interes a conştiinţei sale creatoare.

Odată cu trecerea la înfăptuirea idealului său de creaţie, artistul îşi schimbă „poziţia comună" faţă de lume cu o „poziţie artistică", caracterizată prin aceea că el, creatorul, se manifestă în raport cu „imperativele" pe care i le „impune" însăşi posibilitatea împlinirii idealului său de creaţie, opera de artă. Cum, prin situarea sa într-o „poziţie artistică" faţă de lume, întreg universul de trăire şi de gîndire al artistului este evaluat, înţeles, interpretat şi exprimat în principal din perspectiva „imperativelor" „concepţiei artistice", putem considera că prin aceasta artistul trece de la o „fiinţare comună" la o „fiinţare artistică", imperativul care îi „pretinde" această trecere fiind :

1. IMPERATIVUL FIINȚĂRII ARTISTICE

Deși întreaga viață a artistului, modul lui de a trăi și a gîndi, de a aprecia și a interpreta lumea, poate purta însemnele talentului său (la fel cum acesta poate fi exprimat ca o „eflorescență" simbolică a vieții), „ființarea artistică" apare doar atunci cînd talentul intră în orizontul de realizare a unui ideal anumit de creație, a unei opere de artă oarecare. Dacă artistul posedă în conștiința sa, ca posibilitate ideală, viitoarea sa operă și dacă, odată creată, opera de artă îl include simbolic în sine, ca „om imaginar", pe artist, atunci ființarea artistică poate fi considerată a începe în „momentul" în care talentul, definindu-și un ideal de creație, își poate desprinde de sine conștiința originară a esențialității sale artistice (concepția artistică despre lume), astfel ca, „proiectînd-o" în viitor (ca structură fundamentală a posibilității exprimării sale artistice), să-și dezvăluie simbolic în raport cu ea propria sa individualitate, idealul său creator. Ca existență prin creație și pentru creație, ființarea artistică apare ca fiindu-i „impusă" artistului de propria sa dorință de a crea o anumită operă. Prin această dorință, atît talentul individual, cît și concepția artistică despre lume (care îl fundamentează și-l definește ca talent artistic) se desfac, se desfoliază din unitatea lor primară, vie, individuală, pentru ca prin creația artistică (tensiune a reîntîlnirii lor din perspectiva unui ideal concret) să fie reunite într-o „sinteză" simbolică, social-comunicabilă: opera de artă. Transformarea aceasta a dorinței individuale într-o „lege", într-un imperativ pe care opera de artă ca ideal al creației îl „impune" creatorului său, a făcut ca talentul să fie socotit adeseori drept o „obsesie", drept un „destin" al artistului (deși situația este cît se poate de firească de vreme ce nici o altă „lege" nu-l poate „cunoaște" mai bine, nu-l poate domina mai mult, nu-l poate cuprinde mai integral pe om decît aceea ce se naște din dorințele lui cele mai individualizate). Fiind condiționată de către „puterea" dorinței de creație de a deveni un „imperativ" al existenței creatorului, de a-l domina pe acesta prin propriul său ideal, ființarea artistică exprimă o relație cu sine însuși a omului de talent, o activitate a lui asupra propriei sale interiorități din perspectiva potențelor acesteia de a fi exprimată ca operă de artă. Originarea operei de artă în ființarea artistică dezvăluie rădăcinile ei profunde în întreaga existență interiorizată de creatorul său, în modul specific omului de talent de a trăi, de a gîndi, de a înțelege și de a interpreta lumea, mod datorită căruia „se formează" în conștiința sa universul de interes al viitoarelor sale opere. Prin dispoziție creatoare și inspirație, prin preocupările vizînd resursele culturale și „tehnice" pretinse de operă, prin stările afective care o însoțesc etc., ființarea artistică își propune sieși ca act efectiv de creație desăvîrșirea artistică a acestei forme „embrionare" a operei de artă, condiția individuală a acestei desăvîrșiri reprezentînd-o idealul operei de artă, iar condiția generală conceperea artistică a lumii de interes a operei de artă, concepere a cărei fundamentală manifestare este însăși posibilitatea ființării artistice. Posibilitatea aparținînd doar omului de talent, ființarea artistică poate fi considerată și ca o primă „încercare" la care creația artistică îl supune pe înfăptuitorul ei, ca o „postulare" a necesității talentului de a cuprinde în el însuși deopotrivă originea și idealul, „materia", mijloacele, criteriile și puterea

de realizare a operei. Astfel, prin fiinţarea artistică, talentul cuprinde în sine întreg universul de interes al creaţiei sale. Dar, „interiorizînd" prin fiinţarea artistică universul de interes al viitoarei sale opere, artistul „înfiltrează" în acelaşi timp în acest univers, în măsura în care îl creează şi îl exprimă, propria sa personalitate umană de creator. Fiindcă, manifestîndu-se în orizontul unei dorinţe individuale care-şi devine sieşi „lege" (în posibilităţile ei de finalizare valorică), vizînd atît obiectivarea simbolică a unui univers interior, cît şi a capacităţii individuale de a realiza acest act, creaţia artistică apare ca o creaţie imaginară de sine a artistului, iar opera de artă ca un „om imaginar". În acest sens, fiinţarea artistică se dezvăluie ca o gîndire, ca o trăire, ca o înţelegere, ca o interpretare şi exprimare „umanizatoare", „artistomorfizatoare" a universului, prin ea opera de artă, ca ideal generic, „impunîndu-i" creaţiei artistice şi un „imperativ" menit „să susţină" această „condiţie umanistă" a valorii artistice :

2. IMPERATIVUL ARTISTOMORFIZĂRII (UMANIZAREA ARTISTICĂ)

Prin propriul său ideal de creaţie, artistul îşi „impune" sieşi condiţia fiinţării artistice, a existenţei prin realizarea şi pentru realizarea operei de artă. Dar, creîndu-şi opera sa ca operă de artă, omul de talent se creează în acelaşi timp pe sine ca artist şi tocmai prin acest sine artistic al său el poate realiza opera de artă. Astfel, crearea operei se confundă cu crearea de sine a artistului : în măsura în care artistul ca „om real" poartă în conştiinţa sa opera ca univers imaginar, opera de artă, ca existenţă simbolică de sine stătătoare şi semnificatoare prin sine, îl include în sine pe artist ca „om imaginar". Datorită „transformării" sale, prin activitatea de creaţie îndreptată spre înfăptuirea unui ideal artistic, dintr-un om comun într-un „om artist", artistul începe să trăiască cu un „suflet artistic" universul de interes al operei sale, să-l gîndească cu o „minte artistică", să-l exprime printr-un „limbaj artistic" şi, în acest sens, „să-l umanizeze" artistic, „să-l artistomorfizeze". Cum fără o astfel de „artistomorfizare" apariţia operei de artă este imposibilă acest proces poate fi apreciat ca o consecinţă a unui „imperativ al artistomorfizării" pe care „poziţia artistică" şi „concepţia artistică" despre lume i-l impun, prin propria sa dorinţă de a crea o operă de artă, artistului. De aceea, deşi orice act de creaţie presupune o intensă participare spirituală a creatorului care-l înfăptuieşte, doar opera de artă are capacitatea de a include în imaginile sale sentimentele şi meditaţiile, deliberările şi manifestările de voinţă, starea sufletească proprie artistului în momentul creaţiei, fiinţarea lui artistică. Prin aceasta, creaţia artistică se substituie ea însăşi universului de interes al operei, pe care o realizează, devenindu-şi sieşi obiect, astfel încît opera de artă să-l păstreze în structura şi semnificaţiile sale nu numai pe artist ca „om imaginar", ci şi expresia puterii lui de creaţie. Din această perspectivă, „imperativul artistomorfizării" vizează deopotrivă valenţele de cunoaştere şi cele de creaţie ale artistului, opera de artă apărînd în acelaşi timp ca o exprimare a posibilităţilor artistului de a crea prin cunoaştere şi de a cunoaşte prin creaţie lumea. Impunîndu-i creaţiei artistice să-şi

devină sieşi obiect, concepția artistică asupra lumii defineşte (prin „imperativul artistomorfizării") un specific artistic al umanismului (valorii artistice), acela de a nu se reduce la simpla expunere a unor aspirații sau idei considerate în genere ca umaniste, ci de a releva esența perenității valorii artistice, a umanismului operei de artă în capacitatea creatoare, „umanizatoare" pe care aceasta (preluînd-o de la creatorul ei) o exprimă. (Este revelator în această privință faptul că Marx, în spiritul materialismului istoric, aprecia că, într-o societate ideală a relațiilor umaniste, valoarea artistică se va defini doar ca „obiectivare" a potențelor creatoare ale artistului).

Dacă prin „imperativul ființării artistice" artistul se situa într-o „poziție artistică" față de universul de interes al operei sale, cuprinzîndu-l în orizontul idealului său de creație, prin artistomorfizare acest univers „asimilează" în sine un „suflet artistic", puterea creației prin care el însuşi a apărut, şi datorită acestui fapt el dobîndeşte capacitatea de a exprima prin sine, ca aparținîndu-i, ființarea artistică. Din „trăitor" al universului operei sale, artistul devine el însuşi „trăit" artistic de acest univers pe care l-a „însufleţit" cu gîndurile şi cu sentimentele sale. Fiindcă, în măsura în care prin „artistomorfizare" artistul se identifică, în ipostaza sa de „om imaginar", cu universul de interes al operei sale, el se situează implicit „în centrul" acestuia, numai astfel devenind posibilă crearea şi exprimarea „universului" în raport cu idealul de creație al artistului. Astfel acea situare a idealului uman în centrul sistemului de valori specifică oricărei umanizări şi oricărui umanism se dovedeşte a fi posibilă doar prin situarea artistului ca „om imaginar" în centrul universului operei sale, „imperativul artistomorfizării" identificîndu-se din această perspectivă cu:

3. IMPERATIVUL „ARTISTOCENTRIZĂRII" (ANTROPOCENTRIZAREA ARTISTICĂ)

Coincidența dintre dimensiunea artistomorfizatoare şi cea antropocentrizatoare a ființării artistice creatoare este cît se poate de firească, orice act de creație presupunînd o situare a idealului, ce-i este caracteristic în centrul universului de valori ca principiu suprem al trăirii şi al gîndirii, al înțelegerii şi al interpretării, al exprimării şi al aprecierii acestuia dintr-un punct de vedere specific formei de conştiință umană (socială, națională etc.) căreia îi corespunde. De aceea „imperativul artistocentrizării" poate fi considerat a exprima o „exigență" a operei de artă față de creatorul ei, care cere ca acesta să se afle prin idealul său în centrul universului uman exprimat de opera sa, să reevalueze acest univers prin puterea de creație a talentului său, să fie creatorul tuturor dimensiunilor de cunoaştere şi de influențare umană, a sensurilor şi a semnificațiilor operei sale.

Dar cum statuarea de sine a artistului (prin crearea sa de sine ca artist) într-o „poziție" „artistocentrică" presupune calitatea idealului său artistic şi valoarea de creație a talentului, prin care el înfăptuieşte acest ideal, „imperativul artistocentrizării" vizează condiția posibilității idealului artistic de a cuprinde, ca ale sale în sine, celelalte idealuri, pretinse de universul de semnificații al operei de artă. După cum, tot

dintr-o perspectivă artistocentrizatoare, valoarea artistică se poate defini pe sine ca valoare şi poate exprima ca artistice (ca tinzînd spre opera de artă şi originîndu-se în ea) diversitatea valorilor intrate în orizontul fiinţării artistice creatoare. Pentru ca un ideal de creaţie să se poată împlini ca operă de artă, creaţia artistică îi „pretinde" nu numai lumii „să pătrundă" în interioritatea conştiinţei artistului, ci şi artistului să „pătrundă" în interioritatea „posibilităţilor" acestei lumi de a-l înţelege şi a-l exprima (în măsura în care el o exprimă) exprimîndu-se pe sine. Situîndu-l pe artist prin „imperativul artistocentrizării" în centrul universului de interes al operei sale, concepţia artistică despre lume (conştiinţă de sine a creaţiei artistice) îl numeşte pe artist deopotrivă ca origine şi ca ideal al operei sale. Ca ridicare a originii operei de artă la nivelul idealului ei, creaţia artistică realizează, datorită caracterului său artistocentrizator, o „sintetizare" a dimensiunilor de trăire şi de gîndire proprii fiinţării artistice, de o manieră asemănătoare celei prin care însuşi talentul s-a constituit ca „sinteză" a numeroaselor sale determinări. Opera de artă, ca efect, devine ea însăşi explicativă pentru „cauza" care a determinat apariţia sa, talentul, în măsura în care cea mai directă elucidare a „cauzei cauzei" se află întotdeauna în însuşi efectul ei. Talentul nu are alte „mijloace" de a se situa în „centrul" universului decît cele prin care el însuşi a interiorizat în sine acest univers şi nu poate crea opera de artă (ca ideal al exprimării sale de sine, al dezvăluirii existenţei sale) decît prin mijloace de natura celor de care se leagă originarea sa. Singura posibilitate a apariţiei operei de artă valoroase fiind valoarea talentului creatorului său, singurul mijloc prin care talentul poate să realizeze o asemenea operă rămîne ca aceasta să-l reprezinte în specificitatea, în originalitatea şi în individualitatea sa.

Fundamentînd, definind şi dezvăluind natura „artistocentrizatoare" a creaţiei artistice, specificul ei de a reprezenta o creaţie simbolică de sine şi prin sine a artistului însuşi în ipostaza sa de „om imaginar" (opera de artă), „imperativul artistocentrizării" exprimă în acelaşi timp şi orientarea creaţiei artistice după o necesitate intrinsecă a individualizării universului fiinţării artistice, a constituirii operei de artă ca unitate irepetabilă, de sine stătătoare şi semnificatoare prin sine. În măsura în care „imperativul artistocentrizării" fundamentează acest proces individualizator, intrinsec creaţiei artistice, el se converteşte în :

4. IMPERATIVUL INDIVIDUALIZĂRII ARTISTICE

Pentru o definiţie a talentului, concepţia artistică despre lume ar putea fi considerată ca „gen proxim", iar idealul determinat prin care apare şi spre împlinirea căruia tinde fiinţarea artistică drept „diferenţă specifică". Deoarece talentul însuşi le conţine în sine ca potenţă creatoare (idealul operei de artă) şi conştiinţă proprie a posibilităţii de realizare specifică a acestei potenţe, creaţia artistică poate fi apreciată ca un mijloc al definirii talentului ca operă de artă. Prin creaţie, idealul operei de artă se caută pe sine şi îşi găseşte mijloacele obiectivării, ale „materializării" sale simbolice în însăşi fiinţarea artistică ce-l originează, iar aceasta îşi află mijloacele desăvîrşirii sale în ideal. Această continuă îmbinare dintre

originea și idealul ființării artistice creatoare relevă atît menirea idealului artistic de a se împlini, ca operă de artă, prin „întoarcerea" spre „rădăcinile" de viață ale apariției sale, cît și specificul ființării artistice de a nu se putea manifesta decît printr-un ideal creator. Opera de artă finită, ca existență simbolică de sine stătătoare și semnificatoare prin sine, nu reprezintă realizarea ca atare a idealului creației artistice, ci doar realitatea capacității individuale a artistului de a-și realiza acest ideal. Și cum prin ideal artistul se îndreaptă nu spre o realitate exterioară sieși, ci se întoarce, în orizontul unei considerări artistice a lumii care o „interiorizează", spre exprimarea sa de sine, procesul creației sale apare ca o individualizare ideală (pe măsura idealului său creator) a universului ființării sale artistice.

Dar acest caracter „individualizator" al idealului creației artistice nu este ceva exterior ființării artistice, ci el trebuie înțeles ca un reflex, în orizontul concepției artistice asupra lumii, a naturii individuale a acestei ființări. O anumită operă de artă nu poate aparține decît unui anumit artist și numai lui, după cum calitățile artistice ale acestuia nu pot proveni decît din universul ființării sale artistice creatoare.

Prin individualizare, ființarea artistică are capacitatea de „a metamorfoza" celelalte valori, din valori distincte, de sine stătătoare, în semnificații ale operei de artă, relevarea importanței lor specifice (după natura formelor de conștiință umană corespunzătoare) devenind o funcție a valorii artistice a acestei opere. În acest sens, existența imperativului individualizării care-i impune artistului, shakespearean vorbind, să-și fie „fidel lui însuși" pune în lumină deopotrivă și condiția formării de sine ca „el însuși" pe care creația artistică o „pretinde" înfăptuitorului ei. În calitatea sa de „căutare de sine" ca „om imaginar" a artistului, creația artistică îi „impune" artistului să existe ca „sine" și să se cunoască pe „sine". Căutîndu-se pe „sine" în universul de interes al operei sale, artistul se creează pe sine ca „om imaginar" în acest univers. Datorită acestui specific al său, actul individualizării realizează o „decupare", o „delimitare" simbolic-reprezentativă (de sine stătătoare și semnificatoare prin sine) a operei de artă în propriul său univers de interes, supus ființării artistice. Iar mijloacele prin care artistul exprimă ființarea artistică în orizontul idealului său de creație și prin care „desprinde" opera de artă din universul ființării artistice sînt „figurile de stil". Dar „figurile de stil" nu sînt doar simple mijloace ale creației artistice, ci, dezvăluindu-se prin fuziunea idealului operei de artă (aflat în orizontul concepției artistice despre lume) cu universul de interes al operei (relevat de ființarea artistică), aceste „figuri de stil" reprezintă scopuri ale creației artistice, identificabile cu însăși condiția existenței ca atare a operei de artă.

Cum „individualizarea" universului de interes al operei de artă se desfășoară prin idealul ei, în măsura în care idealul se realizează ca operă, exprimînd acest univers, el reprezintă stilul operei create, iar modalitățile lui de exprimare, figurile de stil ale acesteia. Și astfel însuși procesul „individualizării", al desăvîrșirii ființării artistice spre idealul său se dezvăluie ca presupunînd o „stilizare" a acesteia prin ideal, „stilizare" datorită căreia idealul însuși se manifestă ca „stil". Iar în con-

diţiile în care „imperativul individualizării" „impune" creaţiei artistice „stilizarea", el se converteşte în :

5. IMPERATIVUL STILIZĂRII ARTISTICE

Ca esenţă şi condiţie existenţială a creaţiei artistice, „stilizarea" defineşte specificul procesului de împlinire, de fuziune cu propriul său ideal, al fiinţării artistice, dezvăluie posibilitatea desprinderii de sine ca „om imaginar" a artistului, sau, altfel spus, trecerea operei de artă de la starea de fiinţare artistică, dependentă de individualitatea creatorului său, la starea de operă de artă ca atare (valoare artistică posibilă), definitiv constituită ca existenţă simbolică şi reprezentativă de sine. Din perspectiva relaţiei dintre fiinţarea artistică şi idealul său creator, „stilizarea" apare ca o manifestare interioară fiinţării artistice prin care aceasta, desăvîrşindu-se spre ideal, îşi „descoperă" în sine structuri şi funcţii adecvate lui : „figurile de stil". După cum, la rîndul lui, idealul dezvăluie prin „figurile de stil" capacitatea artistului de a-l realiza, obiectivarea capacităţii de creaţie simbolică a acestuia.

În ipostaza „aplicării" unor modalităţi de expresie, preluate ca atare de la alţi creatori, „stilizarea" este pasibilă de a susţine crearea unor valori artistice doar atunci cînd poate urma acel „drum interior" al „stilizării de sine" prin propriul său ideal, implicat ca stil de către „imperativul stilizării", singurul care poate numi ca „artistic" specificul unei fiinţări şi al actului prin care aceasta este exprimată simbolic.

Fiindcă, asemenea celorlalte „imperative" pe care în calitatea sa de conştiinţă de sine a creaţiei artistice concepţia artistică despre lume le impune acesteia, imperativul „stilizării" relevă „destinul" talentului de a nu-şi putea crea o existenţă imaginară (opera de artă) decît cu „mijloace" asemănătoare celor prin care şi-a „asimilat" existenţa reală.

Din această perspectivă, „figurile de stil" apar ca structuri fundamentale ale existenţei şi manifestării talentului, condiţii ale posibilităţii sale de a se exprima pe sine, de a avea o viziune şi o concepţie artistică asupra lumii, de „a descoperi" prin fiinţare artistică simbolurile care-l „ascundeau" ca „om imaginar".

Exprimarea universului de interes al operei de artă în raport cu idealul determinat al acesteia reuneşte „figurile de stil" (de fapt în afara manifestării creatoare a talentului, doar „modalităţi specifice de a trăi şi gîndi, de a simboliza şi a semnifica") în orizontul idealului şi, deoarece prin această calitate „stilizatoare" idealul poate fi interpretat ca un „stil", în „orizontul unui stil".

Se poate astfel observa că „imperativul stilizării" nu numeşte doar o „aderare" sau o „utilizare" a anumitor modalităţi de expresie, ci însuşi specificul creării şi al exprimării de sine a artistului ca „om imaginar" (operă de artă). În aceste condiţii, valoarea artistică se dezvăluie a fi doar privilegiul artiştilor care „au ceva de spus". Parafrazîndu-l pe Focillon, am putea spune că arta reprezintă o „viaţă a formelor" doar în măsura în care apare ea însăşi ca o „formă a vieţii".

„Figurile de stil" fiind atît dimensiuni constitutive, cît şi mijloace de constituire ale operei de artă, „imperativul stilizării" nu se poate împlini decît prin celelalte „imperative" („impuse" creaţiei artistice de

către concepția artistică asupra lumii), concentrîndu-le în sine, după cum, la rîndul lor, acestea nu se pot integra creației artistice decît prin „stilizare".

Astfel, creația artistică se dezvăluie a fi nu o simplă modelare cu mijloace artistice („figurile de stil") a unor stări de conștiință, ci, în specificitatea ei, definindu-se ca o „elevare de sine", ca o „stilizare de sine", ca o creștere spre propriul său ideal (care delimitează orizontul „figurilor de stil" ale operei) a ființării artistice (care conținea ea însăși într-o formă „nedelimitată" „nesistematizată", ca structuri existențiale, aceste „figuri de stil").

„Stilizarea" se dezvăluie astfel a reprezenta deopotrivă atît originea valențelor de cunoaștere și a potențelor creatoare ale talentului, cît și idealul obiectivării sale artistice prin creație. Procesul creației artistice aflîndu-se însă și sub un „imperativ" al individualizării, „figurile de stil" trebuie înțelese nu ca o „sumă" imuabilă de mijloace ale exprimării artistice, ci ca un ansamblu „deschis", supus mereu îmbogățirii și diversificării odată cu apariția unor artiști și unor opere de artă, capabile să susțină un asemenea proces înnoitor.

Sub „imperativul stilizării", ființarea artistică, contopindu-se prin creație cu idealul ei în orizontul unui stil, se desăvîrșește ca existență simbolică de sine stătătoare și semnificatoare prin sine, artistul — ca „om imaginar" — despărțindu-se într-o ipostază simbolică de existența sa reală, dar purtînd cu sine în viziunea, în structura, în imaginile operei de artă ce-l „ascunde" atît insemnele tensiunii creatoare, cît și pe cele ale conceperii lumii specifice actului său creator.

★

„Imperativele" concepției artistice asupra lumii definesc „ridicarea" acesteia, în calitatea sa de conștiință creatoare de sine a operei de artă, de la starea abstractă a unei considerări ideale a poziției creatoare a artistului, la cea concretă a obiectivării simbolice a ființării sale artistice.

Iar dezvăluirea existenței unei asemenea concepții artistice asupra lumii, ca un „invariant estetic" al relației dintre artă și realitate, pune în lumină deopotrivă condiția artistică a umanismului și condiția umanistă a valorii artistice.

INFRA—, ECHI — ŞI METAESTETIC

DE

ION PASCADI

Destinul esteticii dealungul vremii a fost destul de întortocheat; antichitatea şi renaşterea n-au cunoscut-o decît în amestecul sincretic al diferitelor discipline, alături de filozofie pe care însă a slujit-o de obicei subordonîndu-i-se. Şi totuşi, încă Platon şi Aristotel au ridicat la vremea lor toate marile şi eternele probleme ale reflecţiei estetice. Constituirea ei ca disciplină de sine stătătoare datată de obicei în 1750 cînd a fost botezată de Baumgarten cu numele ce-l poartă, părea că-i deschide drum larg şi-i asigură o viaţă îndelungată. A venit epoca sistemelor şi un Kant sau Hegel au formulat marile construcţii logice care ar fi vrut s-o cuprindă pentru totdeauna. Triumful a fost însă de puţină durată pentru că — separat de ea — curentele literare şi artistice — romantismul realismul, naturalismul — şi-au proclamat manifestele de independenţă încă din secolul trecut pentru ca începutul acestui veac să cunoască rînd pe rînd programele teoretice ale dadaismului, futurismului, suprarealismului, constructivismului şi ale altor orientări artistice.

Subminarea esteticii ca speculaţie teoretică a început însă şi pe altă cale atunci cînd diferitele orientări „exacte" de genul experimentalismului unui Fechner au abordat arta prin metodele riguroase ale ştiinţei. S-a vorbit apoi de o estetică „de jos", apropiată de fenomen şi de una „de sus" care ar pluti în generalităţi iar secolul nostru n-a mai cunoscut decît două sisteme în accepţia tradiţională a cuvîntului: pe cel al lui Benedetto Croce şi al lui Georg Lukács. În cadrul diverselor orientări filozofice cum ar fi marxismul, existenţialismul, fenomenologia, neotomismul au continuat totuşi să se formuleze teorii estetice care erau însă lipsite de dogmatismele şi corsetul vechilor sisteme. Ceea ce era mai ales un merit a fost considerat însă de mulţi un indiciu că estetica e pe cale de destrămare, la fel ca şi arta căreia Hegel i-a prezis sfîrşitul.

Nu este lipsit de interes faptul că această pulverizare logică era analogă pulverizării estetice cunoscute în domeniul artei contemporane, atît de diversă şi bogată în înfăţişări şi că se iviseră noi pretendenţi

Rev. filoz., 19, 6, 733—740, .Bucureşti, 1972

la mîna capricioasei prințese. Noii veniți — sociologia, structuralismul, teoria informației, semiotica, psihanaliza — se prezentau cu cărți de vizită impresionante purtînd blazonul nobiliar acordat de eficiența rezultatelor obținute în alte domenii și se drapau cu toga prestigioasă a ȘTIINȚEI. Au apărut astfel, în scurtă vreme, „estetici" sociologice, structurale, informaționale, semiotice etc. iar reflecția filozofică asupra artei a fost decretată vorbărie goală și inutilă.

Criticii, acești talentați interpreți ai artei, au rămas în expectativă în fața taberelor care se înfruntau; esteticienii erau prea bătrîni și greșiseră destul de des în judecățile lor astfel că puteau fi neglijați; reprezentanții noilor metode erau tineri și apoi erau destul de incomozi pentru că cereau specializare și rigoare matematică. Împăcarea părea de nerealizat și apoi, pentru a răspunde îndatoririi lor, criticii talentați se puteau descurca mult mai ușor cu simpla observație impresionistă decît cu speculații înalte sau calcule și formule. Aparent, din punctul lor de vedere, conflictul era tranșat pentru că sensibilitatea și bunul simț ajung mult mai ușor și pe o cale mult mai accesibilă chiar și nespecialiștilor la surprinderea atît de inefabilei lumi a artei.

Și totuși nenumărate probleme rămîn nerezolvate: *dacă, pentru o primă aproximație, judecata de valoare se poate bizui pe intuiția și finețea exegetului, întemeierea riguroasă a acesteia nu se poate lipsi de cercetarea atentă, chiar de disecția operei cu ajutorul instrumentelor oferite de noile metode*; *după ce investigația analitică este înfăptuită sîntem încă departe de ceea ce constituie suflul uman specific al artei și nu se poate să nu chemăm în ajutor reflecția filozofico-estetică în măsură să ne dezvăluie semnificațiile mai adînci ale operei; în sfîrșit, pentru ca această reflecție să se poată debarasa de diletantism și generalități, propriul ei limbaj trebuie reexaminat.* Se va constata cu acest prilej că termenii cu care operează critica sau istoria de artă circulă căpătînd accepțiile cele mai diverse, că nesiguranța conceptelor aduce după sine echivocul judecăților și că discursul estetic trebuie el însuși supus unui discurs. Problemele enumerate sînt tot atîtea *nivele de analiză* a operei sau a instrumentelor cu care ne apropiem de ea și răspunsul la ele se lasă în continuare așteptat.

Cum se întîmplă de obicei, ultimii sosiți la ospăț sînt cei care-și doresc o poziție cît mai mare; sociologii artei studiind determinarea ei istorică, semnificația ei socială, funcția și efectele ei aduc o contribuție remarcabilă la luminarea tuturor împrejurărilor extrinseci care-i explică statutul, dar în ciuda pretențiilor pe care ei le au căile de acces în interiorul cetății artei le rămîn de cele mai multe ori închise; rolul lor este foarte însemnat, dar ei nu ating totuși nivelul estetic propriu-zis rămînînd într-o zonă pe care aș numi-o *infraestetică*: structuraliștii sau semioticienii examinează opera ca semn sau încearcă să-i surprindă structurile, ceea ce contribuie mult la explicarea felului în care a fost compusă, dar nu va lămuri niciodată natura sau cauzele emoției pe care o declanșează și deci — cu toate că se apropie foarte mult de concret — nu reușesc din cauza distanței prea mici să-l vadă. Se întîmplă ca atunci cînd din cauza copacilor nu vezi pădurea... Și totuși cît de necesar este să te apropii de ei și să-ți dai seama din ce specie fac parte, ce vechime au, care este forma frunzelor și alcătuirea fructului; adepții teoriei informației în estetică reușesc să detecteze mesajul transmis de emițător și să descrie drumul

pe care-l parcurge pînă ajunge să fie receptat, dar din păcate, decodificarea lui face să dispară aura de farmec care-l însoţea şi-i simplifică la extrem limbajul. Şi totuşi pînă acum nu există un instrument bun de reconstituire a complicatei călătorii pe care o face arta printre conştiinţe. *Planul infraestetic fără a ajunge deci la esenţa artei ne deschide toate drumurile către ea.*

Estetica tradiţională, mai veche în cetate, a oscilat adesea între un purism autonomist imposibil şi o confuzie totală a valorilor de cele mai diferite tipuri. La modul ideal ea ar trebui să poată ajunge la capătul drumurilor pe care metodologiile concrete discutate le-au deschis dar, cum să ajungi la un capăt cînd încă nu ai pornit sau nu te-ai ostenit să baţi calea către el. *Pentru a ieşi deci din impasul sterilităţii speculaţia filozofico-estetică trebuie să se conjuge cu investigaţia concretă realizată de diversele instrumente ştiinţifice moderne şi să-ncerce să şi le integreze.* Fără îndoială, pentru a nu ajunge la un amalgam eclectic şi pentru a nu te rătăci în hăţişurile stufoase ale empiricului este necesară o gîndire critică şi în acelaşi timp deschisă; ori estetica marxistă ar putea să realizeze în modul cel mai fericit această simbioză.

De ce nu o şi face pînă la capăt şi stîrneşte în mod justificat nu puţine nemulţumiri? Cred că în mare parte pentru că încercînd mereu să-i judece pe alţii estetica nu s-a judecat aproape de loc pe sine şi astfel conceptele ei sînt aruncate adesea ca o minge de fotbal de la un jucător la altul. Planul *metaestetic, cel care să realizeze autocontrolul şi verificarea instrumentelor noţionale este deci la fel de important, chiar dacă el vizează arta numai în mod indirect.*

Putem stabili atunci vreo ierarhie între infra-, echi- şi metaestetic, acordînd şanse mai mari de dezlegare a secretelor artei vreunuia dintre aceste nivele de analiză? Cred că nu, şi, mai mult, sînt de părere că trebuie să încercăm — evident cu toate dificultăţile şi limitele demersului nostru — să realizăm o sinteză a acestor nivele atît de diferite. *Spre deosebire de rezolvarea unei probleme de matematici care presupune cîteva căi şi o singură soluţie, arta presupune o infinitate de căi şi nici o soluţie definitivă.*

Vom încerca în acest studiu să explicăm de ce credem că un demers metodologic adecvat implică o viziune teoretică care depăşeşte sfera esteticii şi în sus şi în jos (dacă ne putem exprima aşa), în sensul că, pe de o parte, se situează dincolo de ea, pe de alta, apropiindu-se de artă, operează la un nivel ce nu atinge încă altitudinea ei. Finalitatea sintezei metodologice pe care o propunem, încercînd să reunească perspective atît de diverse, este aceea de a pune la îndemîna investigaţiei un aparat conceptual care să-l îmbogăţească pe cel existent şi care să poată deveni *operaţional* în analiza artei.

Fără îndoială un sistem categorial presupune o anumită viziune şi întrebarea este dacă apariţia lui poate fi explicată doar prin factori dinafară, adică prin faptul că progresele ştiinţelor pun la îndemîna noastră metodologii din ce în ce mai adecvate ca şi perspective dintre cele mai diverse de abordare. Fără a absolutiza lucrurile credem că o viziune ca cea pe care o presupune chiar acest aparat conceptual nu este lipsită de legătură cu mutaţiile care au loc în sînul artei moderne însăşi, cu faptul că aceasta pune pe prim plan probleme cum sînt sensul, limbajul, structura, funcţia şi interesul artistic, că uneori ele sînt parcă dinadins „cons-

truite" spre a se adecva analizei ştiinţifice. Corespondenţa aceasta este, bineînţeles, relativă şi relevantă, doar în cazurile extreme, dar ea evidenţiază o anumită analogie stilistică între domenii dintre cele mai diferite ale spiritului (extrapolările între domenii rămîn mai departe însă nepermise pentru că ar neglija specificitatea şi autonomia lor).

Ambiţiile teoretice ale demersului nostru depăşesc acest cadru întrucît cercetînd conceptele şi judecăţile de valoare pe care acestea le permit asupra fenomenului estetic, evaluarea se face tocmai din punctul de vedere al validităţii lor (estetice şi nu pur formale).

Analizăm în prezentul studiu, fenomenul estetic, dar sub forma sa specializată, concentrată, care este arta, nu pentru că am nega sau neglija domeniul extraartistic, ci pentru că cel dintîi, prin caracterul său de construcţie specializată, se pretează cu deosebire investigaţiei. Impuritatea mai mare, chiar trecerea pe al doilea plan a esteticului în afara artei ar fi făcut poate concluziile noastre mai puţin relevante. Rămîne însă ca o cercetare viitoare să încerce să aplice conceptele propuse de noi şi în domeniul esteticului natural sau social, verificînd aplicabilitatea lor.

Se va observa de asemenea că în analiza fiecărui concept sînt implicate **atît creaţia cît şi receptarea**, întrucît sensul, limbajul, structura, funcţia şi interesul le presupun pe toate, deşi nu e greu de observat că o greutate specifică are fenomenul artistic ca atare în primele trei, în timp ce publicul, cei care-l primesc în conformitate cu anumite interese şi asupra căruia are diferite funcţii, joacă rolul de vioara întîia în ultimele două. Şi în această privinţă ne deosebim de metateoriile discutate prin faptul că raportul obiect-subiect se realizează aici prin contactul între construcţii finalizate în opere şi grupe de receptori socialmente constituite, astfel că perspectiva axiologică apare în mod obligatoriu. *Punctul de vedere estetic nu este deci aici exclus ci inclus, deci planul axiologic specific domeniului se corelează cu cel metodologic ca şi cu unul morfologic, de analiză concretă.*

Justificarea termenilor pe care-i introducem nu este astfel căutată doar din punct de vedere al validităţii logice (deşi o asemenea perspectivă nu lipseşte), ci în acelaşi timp din punct de vedere al măsurii în care se adecvează esteticului. Paşii înainte faţă de metodologiile din care sînt uneori extraşi (structurală, sociologică, informaţională etc.) îi considerăm a fi tocmai adaptarea lor la domeniu şi nu simplu transfer noţional. Fără îndoială există şi unele aprecieri care pot fi constatate între demersul nostru implicînd nivelele infra-, echi-şi metaestetic şi metateoriile citate, în sensul că ea urmăreşte, de asemenea, o ordonare şi sistematizare a propriului său limbaj, dar repetăm, analiza nu se opreşte numai asupra disciplinei esteticii ca expresie sintetică a experienţei artistice la nivelul vorbirii, ci în acelaşi timp asupra aceleiaşi experienţe investigate ca atare, în perspectiva unor metodologii de abordare care încearcă să atingă rigoarea ştiinţei. Făcînd aceste precizări, nu intenţionăm să negăm utilitatea viziunilor de care ne delimităm, ci să precizăm doar care au fost intenţiile noastre şi ipoteza de lucru a prezentului studiu. Conceptele pe care le analizăm îşi propun deci un asemenea obiectiv, iar discutarea lor se menţine în plan strict teoretic, fără a păşi direct la analiza concretă a unei opere sau alta, rămînînd ca acest obiectiv să fie realizat de cercetări specializate.

Semnificativ ni se pare de altfel faptul că deşi au apărut în cadrul unei metodologii anume, legate de criterii, deci de orientări filozofice

definite, ele sînt utilizate acum de aproape toate disciplinele sau orientările (evident nu cu acelaşi sens, dar sinteza accepţiilor diferite ni se pare posibilă metodologic).

Să luăm de pildă conceptul de SENS apărut şi utilizat mai întîi în lingvistică şi în analiza structurală. Putem să izolăm această accepţie de cea care intervine în sociologie şi psihologie, de ceea ce se numeşte mesaj în teoria informaţiei şi semiotică, de interpretarea pe care i-o dă psihanaliza? Evident că nu, dar în accepţia marxistă „sensul" va fi întotdeauna de natură UMANĂ, derivat din obiect, dar constituit prin intervenţia subiectului social, deci a practicii şi implicînd conceptul de valoare-creaţie socialmente determinată. Discutăm deci despre diversele accepţii ale conceptului de sens, dar pornind de la perspectiva concepţiei noastre despre lume şi acceptînd doar să integrăm critic cîştigurile de metodă obţinute în dezvoltarea investigaţiilor ştiinţifice. Sintezele pe care le propunem nu unesc deci eclectic poziţii filozofice diferite, ci atitudini metodologice, unghiuri de analiză a diverselor discipline.

Sau conceptul de LIMBAJ, de sorginte tot lingvistică dar utilizat acum pe larg în metoda structurală, semiotică, teoria informaţiei şi chiar în sociologie. Atunci cînd e vorba de a-i stabili caracterul, funcţia şi finalitatea, conceptul de limbaj încetează însă a mai fi privit ca un simplu instrument de comunicare şi el nu poate fi rupt de ceea ce transmite şi deci de poziţiile de care este legat sau le serveşte. Abordarea noastră analizîndu-l ca instrument şi încercînd să depisteze specificul limbajului artistic nu face abstracţie de mesajul social-estetic implicat în ţesătura sa.

Nu mai este nevoie să argumentăm apoi în cazul STRUCTURII : există structuri ale oricărui limbaj sau ale oricărei comunicaţii dar fiecare fapt social, psihic are o structuralitate, iar în cazul artei vorbim de structuri compoziţionale, de construcţii. În viziunea noastră însă structurile nu există şi nu trebuie concepute în afara esenţei lor decît cel mult ca un moment al analizei şi întrucît toate structurile culturii (deci cele realizate de societate) introduc şi pe constructorul lor, nu este vorba de o esenţă fizică, chimică sau biologică, ci de una socială. Valorizăm în perspectiva acestei *unităţi dintre esenţă şi structură* şi nu are rost discuţia despre structuri vide de conţinut, atemporale sau aspaţiale tocmai pentru că esenţa umană exprimată în ele este concret istorică.

Termenul de FUNCŢIE este departe de a avea doar tenta sociologică pe care i-o sugerează numele : în analiza structurală, semiotică sau informaţională ne străduim întotdeanua să distingem funcţia de motivaţie, să înţelegem dinamica funcţională a unei structuri, să relevăm rolul pe care-l are comunicarea unui mesaj, şi căror însuşiri psihice le răspunde. Dar există funcţii sociale, funcţii care să nu servească la ceva sau cuiva, deci să implice nu numai un *agent realizator* ci şi un *beneficiar virtual sau actual*? Evident că nu şi deci poziţia noastră nu se confundă cu a funcţionalismului relativist care se pretinde străin de un beneficiar pe care l-ar sluji sau subiectivizează relaţia cu el. Vorbind de funcţia artistică ne gîndim la angajarea socială obligatorie a oricărei opere, la faptul că în viziunea noastră chiar dacă indirect şi cîteodată foarte îndepărtat — arta este parte a unui sistem social pe care-l sluţeşte conform diferenţierii acestuia. Dacă acesta este neomogen vom avea şi substructuri funcţionale corespunzătoare deci. Faptul acesta nu ne opreşte să analizăm meto-

dologic funcţia artei ca atare, respectiv modul în care se realizează implicaţiile ei de substanţă, dar pînă la urmă, tocmai prin aceasta ajungem de la metodă la criteriu. *Metaestetica duce deci la estetică, iar disecţia elementelor care compun sau determină opera în infrastructura ei se face în scopul de a putea ulterior studia organismul ca întreg şi a-i depista nu o funcţionalitate abstractă, ci una extrem de concretă.*

Poate că mai puţin general va părea unora termenul de INTERES pe care-l propunem ca unul dintre conceptele de bază ale corpusului nostru metodologic, deşi este evident dintr-un început că cel puţin perspectivele estetică, sociologică şi psihologică sînt direct implicate, antrenînd după ele concepte, precum plăcere, gust, curiozitate, emoţie, finalitate şi necesitate psihologică concret-istorică, aparţinînd unui individ sau unor grupuri. Dar interesul nu se manifestă în gol : el este trezit de anumite sensuri, determină descifrarea codului estetic al unui limbaj, se raportează la funcţiile concrete ale unei anumite structuri. Mai mult ca oricare dintre conceptele analizate mai sus, interesul artistic nu este simplă plăcere dezinteresată, ci acest dezinteres este expresia unei anumite necesităţi care răspunde anumitor interese, în ultimă instanţă puternic influenţate de poziţia socială, de clasă (condiţionarea nu este directă şi nici absolută, dar a face abstracţie de ea înseamnă a ignora întreaga experienţă a istoriei literaturii şi artei).

După cum se poate vedea, între noţiunile analizate de noi (şi nu numai între acestea pentru că avem în vedere o deschidere) există o indisolubilă UNITATE şi credem că dincolo de accepţiile particulare conferite într-o perspectivă sau alta, ele au şi o accepţie adecvată obiectului sau grupelor de obiecte estetice, ceea ce ne permite să afirmăm că prin intermediul lor are loc unirea planului estetic propriu-zis cu cel metaestetic şi în acelaşi timp cu cel infraestetic (înţelegem, după cum spuneam, prin aceasta din urmă ceva ce încă nu a atins orizontul estetic, conturîndu-se în analiza operei sau artei ca atare, dar neputînd epuiza esenţa ei). De aceea, dacă în demersul nostru sîntem pe de o parte *dincolo* de estetică, discutîndu-i conceptele în perspective extraestetice, iar pe de altă parte *rămînem* în planul estetic, trebuie să avem în vedere şi planul în care sîntem *dincoace* de el, adică aproape de operă, de analiza ei ca realitate artistică efectivă. Demersul infraestetic nu intră în planul teoriei sau criticii literare şi de artă, ci încearcă să-şi păstreze faţă de ele o relativă distanţă întrucît acestea din urmă, deşi sînt aplicate în mod exclusiv asupra unei ramuri a artei şi nu a artei în genere, se păstrează la o altitudine teoretică, în timp ce demersul infraestetic atomizează lucrurile şi ajunge la unele detalieri şi priviri microscopice de natură empirică. Unitatea celor trei planuri — infra, echi şi metaestetic — determină o predilecţie pentru structurile supraordonate operei individuale — unicat — ca şi o preocupare pentru integrarea acestora în structurile mai largi, ceea ce o apropie de teoria valorilor şi culturii, făcînd-o mai „impură" mai bogată în implicaţii sociale.

Care ar fi însă relaţia între metodologiile parţiale şi sinteza metodologică propusă de noi? După părerea noastră aceeaşi ca cea între parte şi întreg, între o viziune mai analitică şi una sintetică, astfel încît demersul nostru, încercînd o abordare mai complexă a artei, o va putea surprinde mai adecvat decît atunci cînd perspectiva este mai în-

gustă. Această însuşire nu o face desigur infailibilă şi nici nu presupune capacitatea de a depăşi toate limitele metodologiilor din care s-a născut, dar îi conferă totuşi o virtute operaţională superioară.

Procesul de valorizare al artei se realizează, după cum se ştie, atît la nivelul empiric, pe baza gustului, a unei anumite culturi şi sensibilităţi estetice, la nivelul criticii curente în care intervin mai marcat criteriile specifice construcţiei operei şi speciei sau genului din care fac parte, la nivelul istoriei literaturii şi artei, în care ierarhizarea se face ţinînd seama de seriile istorice în care se încadrează opera, de ansamblul evoluţiei artei şi la nivelul culturii în ansamblul ei (am definit aici puncte de referinţă şi planuri de analiză fără a postula vre-o preferinţă sau superioritate a vreunui demers).

Estetica propune în acest proces, la fiecare dintre nivelele sale, principii şi categorii orientative care devin criterii călăuzitoare în fiecare caz în parte, dar nu norme apriorice, iar demersul de faţă se pune în slujba ei bazat pe un aparat de concepte operaţionale, metodologic, ca o sinteză a modalităţilor de abordare ştiinţifică a operei. Prin ele însele conceptele metodologice propuse nu determină valoarea şi nici nu se află într-un raport absolut sau automat cu ea, dar sensul, limbajul, structura, funcţia şi interesul artistic sînt parametrii acesteia şi pot servi la conturarea coordonatelor axiologice ale unei opere, specii sau gen.

Să fim mai expliciţi : o anumită grupare de sensuri, un limbaj, o structură, anumite funcţii sau răspunsul la interese determinate nu dau prin sine valoarea operei, ci mai degrabă o caracterizează, iar cînd trecem la nivelele supraordonate unicatului, acolo unde de fapt aceste concepte au un rol mai mare în descriere, sînt mai eficiente, nici nu putem vorbi de ierarhizări în sensul că nu putem postula superioritatea axiologică a modelelor speciilor sau genurilor unul faţă de altul. Prudenţa noastră trebuie deci să fie mai mare şi grija de a nu transforma metodele în canoane normative. Investigaţia noastră încearcă o reunire a celor trei planuri discutate, ceea ce credem că poate asigura un plus de rigoare prin folosirea instrumentarului pe care-l pune la dispoziţie, a aparatului conceptual pe care-l elaborează prin sinteza perspectivelor metodologiilor posibile.

Încercarea pe care o facem datorează extrem de mult atît cercetărilor efectuate de esteticieni cît şi investigaţiilor şi rezultatelor obţinute de specialişti în cu totul alte domenii, pe care am încercat să le adecvăm specificului obiectului nostru : arta. Întrucît avem conştiinţa faptului că cercetarea noastră are în mare măsură un caracter preliminar şi că propunem cititorului doar o *ipoteză de lucru*, străduinţa noastră s-a îndreptat către sugerarea unei perspective complexe, pluri-metodologice, care să răspundă necesităţilor de investigaţie. Ne-au fost deosebit de utile în acest scop lucrările metodologice speciale şi din care ne-am îngăduit, pornind de la intenţiile noastre — să extragem acele concepte, puncte de vedere sau observaţii care se integrau viziunii sintetice pe care o presupunea demersul nostru metodologic, chiar dacă lucrările respective, în ansamblul lor, erau concepute în altă perspectivă şi urmăreau

alte ţeluri. Am fost însă plăcut surprinşi să observăm cît de multe interferenţe pot exista între cercetări atît de diverse iar în unele cazuri nu pretindem să fi făcut altceva decît să asociem şi să adecvăm conceptele domeniului pe care-l investigăm sau să fi propus accepţii noi unor noţiuni intrate deja în circulaţia ştiinţifică.

Aparatul conceptual al prezentei lucrări nu are o finalitate autonomă şi nici nu a fost construit de dragul unor distincţii teoretice „în sine", ci ele se subordonează eforturilor de analiză, descifrare şi explicare a acestei grandioase şi mereu pline de surprize, expresii a puterii creatoare a omului : ARTA.

ESTETICUL ÎN RAPORTURILE DINTRE REAL ŞI IMAGINAR

DE

V. MOGLESCU

Poate fi oare stabilită o limită raţională precisă între real şi imaginar? A răspunde la o asemenea întrebare echivalează într-un fel cu a răspunde dacă poate fi stabilită o limită raţională precisă între viaţă şi moarte. Ne amintim că Engels, în *Anti-Dühring*, arăta cu destulă limpezime imposibilitatea de a se stabili o asemenea limită printr-o observaţie aproape de bun-simţ: în fiecare organism, milioane de celule mor zilnic şi alte milioane, tot zilnic, se nasc, luînd locul celor moarte.

A încerca să răspundem la întrebarea dacă între real şi imaginar poate fi stabilită o limită raţională precisă presupune în prealabil, evident, să definim aceşti doi termeni pentru ca apoi să vedem care sînt raporturile deopotrivă logice şi ontologice dintre ei.

Hegel, după cum se ştie, afirma că tot ceea ce este real e raţional şi tot ceea ce este raţional e real. Prin urmare, el nu conferea realitate decît *ideii*, *conceptului*. Dar această realitate, la Hegel, nu se afirma decît în *ultimă instanţă*, fiind rezultatul unui proces, al unei deveniri, produsă prin mijlocirea cunoscutei sale triade dialectice: teză, antiteză, sinteză. Imaginarul, la rîndul lui, nu constituia pentru autorul lui *Wissenschaft der Logik* decît o *treaptă* pe calea afirmării depline a acestei realităţi a conceptului: este stadiul în care ideea se află, ca să spunem aşa, în stare *impură*, fiind implicată în chip nediferenţiat în diferite forme cu caracter sensibil. De aceea *imaginarul*, nefiind *încă* real, este de fapt *antireal*.

Ulterior, cum de asemenea ştim, Feuerbach avea să observe că luarea în consideraţie de către Hegel a realităţii conceptului independent de cel care-l creează, adică de om ca specie, nu constituie decît o pură speculaţie. Aşadar, în optica feuerbachiană, realul uman se reduce la om ca specie; produsele conştiinţei umane, de la imagine la concept, sînt de aceea de domeniul imaginarului.

Dar Feuerbach a căzut, într-un fel, chiar în capcana celui pe care-l contesta. Considerînd real omul ca specie, el a conferit de fapt realitate tot unui concept, tot unei idei: ideea, conceptul de om.

Rev. filoz., 19, 6, p. 741–747, Bucureşti, 1972

Marx şi Engels au caracterizat materialismul lui Feuerbach drept *metafizic* tocmai pentru că acesta situa realul *dincolo* de existenţa concretă a oamenilor, într-un spaţiu pur conceptual, care, evident, nu poate fi decît transcendental. Pentru clasicii marxismului, realul se situează *nu dincolo* de această existenţă, ci *dincoace*, în *chiar* această existenţă; aşadar, marxismul este o concepţie prin excelenţă *imanentistă*, opusă oricărui transcendentalism.

Desigur, din punct de vedere logic, conceptul de existenţă nu poate fi decît în afara oricăror determinări; însă din punct de vedere ontologic el nu are, potrivit marxismului, statutul unui *dat* (ceea ce ar presupune, de fapt, rămînerea la metafizica feuerbachiană), ci a unui *ansamblu de relaţii* în *permanentă transformare* şi în cadrul căruia se intercondiţionează raporturile care se stabilesc, pe de o parte, între oameni şi natură, iar pe de altă parte, cele între oamenii înşişi cu prilejul acţiunii lor asupra naturii. Se înţelege că în acest ansamblu, care nu este decît abstractizarea istoriei omeneşti concrete, există o ordine de priorităţi; acţiunea oamenilor asupra naturii şi raporturile ce decurg din ea este prioritară faţă de raporturile pe care oamenii le stabilesc între ei. Trebuie însă să precizăm că această ordine de priorităţi se referă doar la ceea ce reprezintă un *prim impuls* în declanşarea procesului prin care se constituie şi se modifică în permanenţă ansamblul de relaţii la care ne-am referit mai sus. Ea *nu* presupune cîtuşi de puţin faptul *că anumite entităţi sau serii de relaţii* din respectivul ansamblu *au mai multă realitate decît altele*.

În fond, despre ce este vorba în această „existenţă concretă a oamenilor"? Despre ceva foarte simplu şi foarte uşor de înţeles. Despre oamenii vii, în carne, oase şi sînge, aşa cum au fost produşi de o îndelungată istorie naturală şi care se formează, se deformează şi, poate, se reformează din punct de vedere biopsihic printr-o istorie a lor proprie, extranaturală sau, mai bine zis, contranaturală, în cadrul căreia, ca autori şi actori ai propriei lor drame, ei acţionează potrivit unor condiţii determinate, pe care ei înşişi le creează şi care totodată, la rîndul lor, se împotrivesc, mai mult sau mai puţin, voinţei fiecăruia dintre ei. Dar această „existenţă" n-ar fi omenească, aşadar nu s-ar desfăşura într-o istorie contranaturală dacă n-ar fi o existenţă *conştientă*. Chiar simplul fapt că oamenii stabilesc între ei anumite raporturi arată că *existenţa umană este indisolubil legată de conştiinţă*. Se ştie că pentru idealişti, îndeosebi pentru cei raţionalişti, întreaga existenţă se reducea la conştiinţă. Descartes, de pildă, emisese conoscuta formulă *cogito ergo sum* (gîndesc, deci exist), iar Hegel, cum am văzut, considera realul şi raţionalul într-o identitate care se înfăptuieşte prin cunoscutul său proces dialectic. Pe de altă parte, materialiştii mecanicişti, de pildă Ludwig Büchner, autorul lui *Kraft und Stoff* (*Forţă şi materie*), reducea fenomenele de conştiinţă ale omului la pura lui existenţă biologică, considerîndu-le un fel de secreţie a sistemului nervos central al omului. Pentru marxişti, existenţa şi conştiinţa alcătuiesc un tot indisolubil, dar un tot în care cele două entităţi îşi păstrează o relativă independenţă una faţă de cealaltă, legătura dintre ele fiind un raport de implicaţie dialectică. Prin existenţă, Marx nu înţelege numai fiinţa biologică a omului, ci şi *întregul ansamblu* de relaţii pe care omul le stabileşte cu natura şi cu semenii săi, ansamblu pe care fenomenele sale de conştiinţă îl reflectă mai mult sau mai puţin adecvat. Tocmai

sensul adînc al acestui raport de implicaţie dialectică nu l-au înţeles vulgarizatorii marxismului atunci cînd au căutat cu tot dinadinsul, în studierea istoriei sociale şi politice sau a celei literare şi artistice, să găsească corespondenţe exacte în existenţa socială a oamenilor din anumite perioade pentru fenomenele de conştiinţă ce s-au manifestat în vremurile respective. O asemenea tentativă de reducere, practic vorbind, a fenomenelor de conştiinţă la un decalc al existenţei sociale nu însemna oare revenirea pe o cale lăturalnică la celebrul postulat hegelian citat mai sus prin care se identifica realul cu raţionalul? În optica marxismului, *nu* tot ceea ce este real este şi raţional, cu alte cuvinte existenţa, în toată complexitatea ei, infinit de bogată în legături de condiţionare reciprocă şi de contradicţii, nu numai că *nu* se lasă pe de-a-ntregul conceptualizată, dar nici măcar nu-şi găseşte o expresie deplină în totalitatea fenomenelor de conştiinţă. Ca să nu mai vorbim de faptul că fenomenele de conştiinţă oferă uneori o imagine inadecvată şi chiar mistificată a existenţei pe care o reflectă sau o exprimă. De unde rezultă că nici tot ceea este raţional *nu* este real.

S-ar părea deci, la prima vedere, că unitatea dialectică (nu mecanică) dintre existenţă şi conştiinţă (unitate ce presupune, cum am văzut, relativa independenţă a celor doi termeni, precum şi decalaje şi contradicţii între ei) este de natură să ne dea posibilitatea stabilirii, logic vorbind, a unei limite raţionale precise între real şi imaginar. Realul ar cuprinde sfera existenţei, cu tot ceea ce ea implică din punct de vedere *obiectiv* ca ansamblu de relaţii deopotrivă între omenire şi natură, pe de o parte, şi între oamenii înşişi, pe de altă parte. La rîndul lui, imaginarul ar include între limitele sale sfera fenomenelor de conştiinţă, cu alte cuvinte fenomenele în care *omul se comportă ca subiect de sine stătător* în cadrul sus-amintitului ansamblu de relaţii. Desigur, o asemenea ultimă identificare ar deconcerta, poate, pe unii. Însă nu trebuie să uităm că ea îşi poate avea o justificare în aceea că, abstracţie făcînd de faptele psihice elementare, cum ar fi, de pildă, senzaţiile, nu există fenomene de conştiinţă care să nu presupună o *elaborare* relativ de sine stătătoare a ceea ce psihicul uman receptează din relaţiile sale cu mediul înconjurător.

Această elaborare se întemeiază în primul rînd pe împrejurarea că respectivele fenomene de conştiinţă sînt indisolubil legate de sisteme de semnalizare prin care ele se exprimă, şi în primul rînd de limbajul vorbit şi scris. Dar tocmai indisolubilitatea legăturii dintre fenomenele de conştiinţă şi sistemele de semnalizare prin care ele se exteriorizează face ca graniţa dintre real şi imaginar să fie foarte greu de stabilit. Avînd un caracter *obiectiv* aceste sisteme de semnalizare nu constituie şi ele o componentă a existenţei, nu constituie oare un real?

„Ideile — observa Marx cu subtilitate şi cu profunzime — nu sînt transformate în limbă, astfel încît specificul lor să se dizolve, iar caracterul lor social să existe alături de ele în limbă, aşa cum preţurile există alături de mărfuri. Ideile nu există despărţite de limbă. Ideile care trebuie, în prealabil, să fie traduse din limba lor maternă într-o limbă străină, pentru a circula, pentru a deveni susceptibile de schimb, ne oferă o analogie mai bună; în cazul acesta însă, analogia nu se referă la limbă, ci la faptul că e străină" [1].

[1] K. Marx şi F. Engels, *Despre artă*, vol. I, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 72.

Caracterul real al sistemelor de semnalizare este indicat de împrejurarea că ele de asemenea sînt *structuri*, adică ansambluri de relaţii în care întregul constituie o unitate funcţională relativ de sine stătătoare faţă de suma părţilor, ceea ce, după cum vedem, a fost foarte bine intuit încă de Marx cînd sublinia imposibilitatea de a se substitui o limbă alteia, transpunerile dintr-o limbă în alta avînd un caracter analogic şi nu de identitate perfectă între original şi traducere. De aici decurge posibilitatea, în zilele noastre, de a matematiza aşa-numitele ştiinţe noologice, cum ar fi logica, etica, estetica etc., şi a le trata ca *ştiinţe ale realului* şi nu doar ca discipline ale formalului, cu caracter strict speculativ.

Există însă în optica marxistă şi un alt temei, chiar mai însemnat decît acesta, de a nu considera cu putinţă o demarcaţie raţională precisă între real şi imaginar. „Păianjenul — scrie Marx — efectuează operaţii asemănătoare celor ale ţesătorului, iar albina face de ruşine, prin construcţia celulelor ei de ceară, pe mulţi arhitecţi. Ceea ce deosebeşte însă de la început pe arhitectul cel mai prost de albina cea mai perfectă este faptul că el contruieşte celula în cap înainte de a o construi din ceară. La sfîrşitul procesului de muncă apare un rezultat care încă la începutul acestui proces exista ideal în imaginaţia muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el îşi realizează totodată scopul său pe care îl cunoaşte, care determină legic modul şi caracterul activităţii lui şi căruia el trebuie să-i subordoneze voinţa sa. Iar această subordonare nu este un act izolat. În afară de efortul organelor care efectuează munca, se cere pentru toată durata muncii o voinţă îndreptată spre un scop bine determinat — voinţa care se manifestă sub forma atenţiei — şi anume cu atît mai mult cu cît munca îl captivează mai puţin pe muncitor prin conţinutul ei propriu şi prin modul în care ea se efectuează, deci cu cît ea îi oferă mai puţină satisfacţie ca joc al propriilor sale forţe fizice şi intelectuale" [2].

Parafrazînd cunoscutul adagiu : „*Nihil est in intelectu quod non prius fuerit in sensu*", se poate, desigur, afirma că nimic nu există în imaginaţie care să nu fi fost mai înainte în realitate, ceea ce constituie un adevăr atît de evident, încît aproape că nu mai trebuie demonstrat. Dar, pe de altă parte, Marx ne atrage atenţia în fragmentul citat mai sus că, în afară de ceea ce a produs istoria naturală, nici în realitate nu există nimic care să nu fi fost mai înainte în imaginaţie. Prin urmare, între real şi imaginar există acelaşi raport de implicaţie dialectică ce defineşte legătura dintre existenţă şi conştiinţă. În fond, dacă excludem produsul istoriei naturale, realul ar putea fi definit ca un imaginar materializat, iar imaginarul ca un real potenţial.

Dar şi acest real potenţial, înainte de a se materializa pe deplin, cunoaşte o formă de materializare specifică ce-i îngăduie să rămînă un timp oarecare în stadiul imaginarului, materializare care, cum am văzut, este legată de sistemul de semnalizare prin care se exprimă. Înainte de a exista ca atare, o maşină, de pildă, se găseşte desenată pe un proiect. Ca o combinaţie de semne aparţinînd unui anumit sistem specitic, acest proiect are statutul ambiguu de a fi real şi imaginar în acelaşi timp.

---

[2] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 191.

Dar analiza raporturilor dintre aceste două entităţi nu se poate opri aici. Sensul adînc al dialecticii realului şi imaginarului se găseşte în împrejurarea că legea necesităţii determină în permanenţă, atît la indivizii izolaţi, cît şi la colectivitate, *un sentiment al insuficienţei realului*. Imaginarul ni se relevă astfel ca o lărgire, ca o extindere pe planul pur al conştiinţei, a limitelor acestui real, care, în planul existenţei, se dovedeşte nesatisfăcător pentru umanitate. Şi în atare ipostază el îndeplineşte dubla funcţie de *stimul* pentru eforturile îndreptate spre a face realul să progreseze şi de *compensaţie* pentru progresele care n-au fost încă obţinute. De unde putem trage concluzia că *imaginarul este o treaptă pe calea eliberării de sub imperiul realului*, care, cum ştim, se identifică cu domnia necesităţii. Dar eliberarea nu este de presupus decît prin satisfacerea necesităţii, care, la rîndul ei, nu este de conceput decît ca un proces istoric.

Însă, dintr-o atare dublă funcţie derivă nu numai *două tipuri* diferite de libertate, ci şi două tipuri diferite de creaţii imaginare. Avionul şi mitul antic al lui Icar au, în ultimă instanţă, aceeaşi obîrşie : aspiraţia umanităţii de a se *elibera* de legile gravităţii şi a reface, cu mijloace artificiale, omeneşti şi spre folosul oamenilor, ceea ce natura în îndelungata ei istorie a hărăzit doar altor specii. Ceea ce nu înseamnă că deosebirea dintre cele două creaţii e mai puţin esenţială : cel dintîi este o creaţie imaginară care a obţinut libertatea în *realitate*, pe cînd cel de al doilea n-a putut-o avea decît în imaginaţie.

Hegel arăta că „tocmai *libertatea* producţiei şi a creaţiilor este aceea pe care noi o gustăm la frumosul artistic. Producerea şi contemplarea formelor artistice ne liberează pare-se, de orice cătuşe ale regulii şi de orice constrîngere a ceea ce e supus regulilor. Faţă de rigoarea legităţii şi faţă de interioritatea sumbră a gîndului, căutăm liniştire şi înviorare în creaţiile artei ; faţă de împărăţia fantomatică a ideii, căutăm realitatea senină plină de vigoare. În sfîrşit, izvorul operelor de artă este activitatea liberă a imaginaţiei, care în însăşi producţiile ei e mai liberă decît natura"[3].

Este limpede că Hegel se referă aici la libertatea în *imaginaţie*, de care am amintit noi mai înainte. Pentru el, această libertate este un fel de *compensaţie* faţă de *supunerea la obiect* pe care o presupune gîndirea abstractă. Marx însă considera că tocmai *supunerea la obiect* duce la cunoaşterea raporturilor necesare din sînul naturii pe baza cărora iau naştere uneltele care dau oamenilor posibilitatea dobîndirii libertăţii în realitate şi nu doar în imaginaţie. Această libertate presupune capacitatea oamenilor de a modela astfel lucrurile pe care ei le produc, încît ele să facă *plăcere* şi să constituie, aşadar, o altă sursă de satisfacţie senzorială decît cea pe care natura ne-o oferă în chip nemijlocit. Aşa trebuie, după părerea mea, interpretat următorul pasaj pe care-l consider cardinal sub raportul viziunii lui Marx asupra esteticului :

„Crearea practică a unei *lumi de obiecte*, *prelucrarea* naturii anorganice este confirmarea omului ca fiinţă conştientă aparţinînd unei specii, cu alte cuvinte ca fiinţă care se situează faţă de specie ca faţă de esenţa sa proprie, sau faţă de sine însăşi ca faţă de o fiinţă aparţinînd unei specii.

---

[3] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de estetică*, traducere de D. D. Roşca, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 11 (subl. lui Hegel).

E drept că și animalul produce. El își clădește un cuib, sau un adăpost, ca albina, castorul, furnica etc. Însă el produce numai ceea ce îi trebuie nemijlocit pentru el sau pentru progenitura sa; el produce unilateral, pe cînd omul produce universal; el produce numai sub imperiul necesității fizice imediate pe cînd omul produce chiar dacă este liber față de necesitatea fizică și produce cu adevărat abia în stare de libertate față de ea; animalul se produce numai pe sine însuși, pe cînd omul reproduce întreaga natură; produsul lui (al animalului) aparține nemijlocit trupului său fizic, pe cînd omul stă liber în fața produsului său. Animalul modelează materia numai pe măsura și după necesitatea speciei căreia îi aparține, pe cînd omul știe să producă pe măsura oricărei specii și știe să imprime întotdeauna obiectului măsura care-i este inerentă; de aceea omul modelează materia și potrivit legilor frumosului"[4].

Dacă vom corobora pasajul de mai sus cu ultima parte a citatului din Marx pe care l-am dat anterior, vom avea tot dreptul să conchidem că pentru părintele socialismului științific „modelarea materiei și potrivit legilor frumosului" constituie pentru om „un joc al propriilor forțe fizice și intelectuale " destinat „să ofere satisfacție".

De aici, evident, se poate trage concluzia că nu numai granița dintre real și imaginar este greu de stabilit, ci și aceea dintre estetic și nonestetic. În condițiile naturii *umanizate* este foarte dificil să se mențină ca valabilă vechea distincție dintre frumosul natural și frumosul artistic. Ceea ce însă se impune este de a vedea dacă frumosul artistic este pe deplin unitar sub raportul *statutului* pe care-l dobîndește în raporturile dintre real și imaginar.

Am arătat mai înainte că libertatea cucerită de creația imaginară în realitate și cea manifestată în planul pur al imaginației sînt două tipuri diferite de libertate. Acum putem merge ceva mai departe cu analiza și preciza că forma estetică pe care o au, de pildă, unele creații tehnice, adică acelea în care imaginarul se convertește în libertate reală, provine din adecvarea organică a formei respectivului produs la *scopul* căreia îi este destinat. Iar acest scop este, pe de o parte, *exterior* individului și, pe de altă parte, unilateral, singura lui rațiune fiind de a satisface o necesitate. Esteticul apare aici numai ca un corolar. Forma avionului, de pildă, nefiind liberă de necesitate, nu poate oferi decît satisfacții estetice cu totul limitate, circumscrise la o singură facultate sufletească. Mitul lui Icar, dimpotrivă, nu este exterior pentru cel care-l ascultă sau îl citește, ci face din acesta un *participant* cu întreaga complexitate a conștiinței sale la creația imaginară; motivul unei atare deosebiri trebuie căutat în faptul că imaginarul de un asemenea tip nu s-a *obiectivat* pe deplin într-un *scop* și constituie deci o *compensație* pentru insuficiențele realului, compensație care se manifestă în *plăcerea* de a retrăi, înr-un joc existențe străine.

Vedem, așadar, că imposibilitatea de a stabili o graniță rațională precisă între estetic și nonestetic nu poate să ne ducă la concluzia că o asemenea graniță n-ar exista între estetic, ca sferă generală a frumosului, și artistic ca un caz particular al esteticului.

---

[4] K. Marx și F. Engels, *Despre artă*, vol. I, p. 153.

S-ar putea să mi se obiecteze că o dihotomie ca cea de mai sus nu face decît să pună din nou pe tapet cunoscuta formulă a finalității fără scop, prin care, după cum se știe, Immanuel Kant definea esteticul în *Critica puterii de judecată*. Această formulă însă a fost contestată numai prin aceea că tindea să justifice așa-numita concepție a „artei pentru artă". Dar, dacă ne gîndim bine la împrejurările istorice în care sus-numita concepție a fost formulată cu alte cuvinte ca o împotrivire a lui Flaubert, care profesa o literatură realistă, la subiectivismul romantic, vedem că ea însăși a constituit o tendință. Nu trebuie confundat *scopul* cu *tendința*. În măsura în care arta este o creație care suplinește în imaginație insuficiențele realului, ea nu se poate lipsi de tendință. Dar *scop* nu poate avea, pentru că altfel întregul ei conținut s-ar epuiza o dată cu atingerea respectivului țel de către societate. Ceea ce ar însemna ca în epoca noastră, cînd avem avioane, să nu ne mai impresioneze mitul lui Icar. O asemenea absurditate nimeni nu-i, evident, în stare să susțină.

INFORMAȚIA ESTETICĂ SAU MĂSURAREA „INEFABILULUI"

DE

VICTOR ERNEST MAȘEK

Esteticii științifice i se oferă astăzi noi puncte de plecare ale demersului său analitic. Alături de perspectivele filozofice sau istorice, de abordare a fenomenului artistic, ni se impun astăzi atenției cele biologice, psihologice sau tehnice. Cum observă H. Franke, pentru prima oară ni se deschide posibilitatea elaborării unor aserțiuni general-valabile și verificabile asupra fenomenului artei. Elementul nou, cel mai important, îl constituie aici *precizia* și *verificabilitatea*. Nu vom spune un lucru nou, chiar dacă adesea eludat, observînd că estetica tradițională se găsește azi în situația critică în care insuficiența și imprecizia unei terminologii suficient de nuanțate și de riguroase îngreuiază mult înțelegerea și comentarea artei contemporane, precum și disputele teoretice. Chiar dacă nu putem subscrie fără rezerve sentința severă formulată de Max Bense după care „de aproape 2 000 de ani omenirea produce artă într-o continuitate impresionantă, dar orice discuție în jurul ei ajunge inevitabil la punctul în care trebuie să concedem că nu știm despre ce vorbim", vom remarca, totuși, caracterul destul de intuitiv, imprecis și oscilant al unor noțiuni sau expresii ca „frumos", „urît", „minunat", admirabil", „emoționant", „conținut", formă", noțiuni frecvent întîlnite în repertoriul terminologic al teoreticienilor artei.

Estetica marxistă, bazată pe metodologia materialist-dialectică, oferă, prin caracterul ei deschis și prin soliditatea și totodată vastitatea fundamentelor ei filozofice, cadrul cel mai adecvat integrării noilor metode experimentale de cercetare, fiind singura capabilă să asigure reflecția filozofică și analiza datelor concrete, ferindu-ne de absolutizările scientismului vulgar sau de sterilitatea speculației fără obiect. Unii teoreticieni, punînd semnul egalității între estetica filozofică și cea marxistă, consideră că orice demers analitic experimental (de tipul esteticii semiotice, informaționale sau al socio- și psihocibernetică) reprezintă o abatere tehnicistă de la profilul filozofic al esteticii marxiste și de la spiritul textelor clasice. Se cuvine aici, credem, o precizare a noțiunilor fundamentale. Estetica filozofică

Rev. filoz., 19, 6, p. 749–754, București, 1972

marxistă nu înseamnă doar, *şi nu în primul rînd* (cum se afirmă uneori etalîndu-se, cu aer de mare descoperitor, citate demult şi unanim cunoscute), comentarea şi exegeza unor propoziţii despre artă răspîndite în operele lui Marx, Engels sau Lenin, citate din care esteticianul să deducă răspunsuri şi legi valabile pentru toate aspectele fenomenului estetic contemporan. Aceasta ar transforma estetica într-o scolastică modernă a frumosului. În primul rînd, pentru că problemele artei contemporane la care trebuie să răspundă estetica azi sînt cu mult mai bogate şi mai complexe decît puteau să prevadă clasicii marxismului. În al doilea rînd, deşi textele amintite ne oferă numeroase şi profunde sugestii pentru înţelegerea specificităţii artei, nu trebuie uitat că ele nu reprezintă rodul unor reflecţii orientate sistematic şi *în primul rînd* asupra artei, ci argumente colaterale puse în slujba demonstrării unor teze mult mai complexe. Clasicii nu şi-au propus elaborarea unei estetici. De aceea afirmarea atitudinii marxiste în cercetarea estetică contemporană înseamnă, după părerea noastră, în mult mai mare măsură asigurarea spiritului ştiinţific, creator şi deschis, prezent *în toate* scrierile clasicilor şi nu doar în textele amintite. Marx şi Engels, care au fost atît de receptivi la descoperirile ştiinţifice revoluţionare ale epocii lor, n-ar fi ezitat, desigur, să-şi îmbogăţească repertoriul metodologic cu noile perspective oferite de cibernetică, psihologia informaţională sau calculul statistic.

Primul demers al esteticii experimentale în raport cu atitudinea comună unei mari părţi a reflecţiei filozofice asupra artei va fi unul psihologic, şi anume unul de *demitificare* a artei, de eliberare a ei de toate vălurile explicaţiilor mistice, idealiste sau metaforizante privind esenţa ei inefabilă, transcendentală sau „misterioasă". Privită cu ochii profani şi cercetători ai omului de ştiinţă modern, arta îşi dezvăluie numeroase trăsături noi, comune şi altor fenomene ce fac obiectul ştiinţelor naturii. Pot fi deduse pe această cale reguli generale ce guvernează prezenţa ei ontică, reguli deduse din legile valabile în anumite domenii ale ştiinţelor naturii, precum fiziologia organelor de simţ, neurologia, psihologia comportamentală, psihologia informaţională etc. Unele apropieri şi analogii între artă şi ştiinţele naturii au fost sugerate cercetătorilor de experimente care aveau o cu totul altă finalitate şi priveau tehnicile traducerii automate, perfecţionarea „maşinilor de învăţat" sau confecţionarea unor proteze pentru organele de simţ. Elementul comun în toate aceste cazuri e reprezentat de faptul că servesc toate acumulării şi prelucrării informaţiei percepute. Procese asemănătoare au loc însă şi în cazul receptării unei opere de artă. Concepte ca *inteligibilitate*, *capacitate de receptare* şi *capacitate de memorare* (stocare) capătă astfel şi o semnificaţie estetică[1].

Toate aceste analogii posibile au fost puse însă într-o lumină cu totul nouă de apariţia ciberneticii, al cărei instrument matematic îl constituie teoria informaţiei. Pe baza ei a putut fi obţinută pentru întîia dată o unitate de măsură a acelui concept cu ajutorul căruia putem descrie în mod numeric o operă de artă : *informaţia*. Desigur, constituirea esteticii informaţionale nu a fost scopul pe care l-au urmărit creatorii teoriei informaţiei şi ciberneticii, respectiv Claude E. Shannon şi Norbert Wiener, ci un rezultat colateral, neaşteptat şi fascinant al acestor cercetări.

---

[1] Herbert W. Franke, *Phänomen Kunst*, München, 1967.

Fondatorii esteticii informaționale au venit din alte domenii de activitate și, în parte, o mai practică și astăzi ca preocupare colaterală (Max Bense, A. A. Moles, Helmar Frank, Rul Gunzenhäuser, K. Alsleben ș.a.).

Operele de artă reprezintă fenomene ce se oferă percepției. Noile date oferite de știință asupra proceselor și legilor de receptare și de prelucrare a impresiilor senzoriale aruncă o nouă lumină asupra artei. Privită *în această perspectivă*, ea își pierde proprietățile absolute, nemaideosebindu-se decît gradual de alte mijloace de comunicație [2]. Pe această bază, perspectiva esteticii informaționale devine foarte generală; ea este interesată de detectarea și descrierea numitorului comun care asigură esteticitatea tuturor produselor artistice indiferent de genul din care fac parte. Vastitatea și diversitatea notelor individuale ce deosebesc între ele mijloacele de expresie artistică duc la concluzia că acest „numitor comun" nu poate fi detectat decît pe o treaptă înaltă de abstractizare. Ipoteza de la care se pornește consideră că proprietățile estetice, în planul percepției, se află în strînsă corelație cu mărimi ca perceptibilitatea, inteligibilitatea și recognoscibilitatea. Am formulat astfel — destul de vag, e adevărat — și un program de cercetare. Este vorba întîi de a verifica experimental ce știm despre receptarea și prelucrarea anumitor categorii de structuri perceptibile și a formelor de artă corespunzătoare lor. Dacă vom obține pe această cale reguli generale care pot fi formulate independent de caracteristicile lor structurale specifice, înseamnă că ne-am apropiat de formularea căutatelor legități estetice. Efectuarea unei asemenea cercetări nu presupune nici măcar să știm cu precizie ceea ce este o operă de artă. Modul în care percepem o structură poate fi cercetat prin intermediul oricărui tip de mediere a mesajului. Unitățile de măsură oferite de estetica informațională pot fi aplicate în egală măsură, indiferent că este vorba de o poezie sau de textul unei reclame, de o pictură sau de pata de cerneală a unui test Rorschach, de un cîntec sau de foșnetul aleatoriu al vîntului în ram.

Aserțiunile omului de știință trebuie să fie comunicabile și verificabile pe cale experimentală. În același mod se încearcă să se obiectiveze și să se verifice experimental și afirmațiile teoretice ale esteticii experimentale. Dar complexitatea ridicată a materialului de investigat îngreuiază foarte mult acest proces, întrucît fenomenul respectiv nu poate fi izolat în condiții de laborator în stare pură. Dacă sîntem interesați de cercetarea unui efect oarecare, ne vom izbi concomitent de acțiunea a numeroase elemente împletite cu fenomenul cercetat. Relația cauzală reală va fi astfel estompată. Multe dintre aceste perturbări se bazează pe asociații : pe amintiri, tradiții, atitudini sociale, afirmații ale criticii de artă etc. Chiar dacă toate aceste fenomene participă în mod neîndoios la procesul receptării, influențînd modalitatea și eficacitatea cu care sîntem impresionați de opera respectivă, ele reprezintă totuși efecte secundare, de care cercetarea calităților intrinsec estetice ale obiectului caută să facă abstracție. În aceste cazuri, cercetătorul face apel la un *model* al fenomenului cercetat. În cazul artei, un asemenea model va trebui să fie, pe de o parte, suficient de simplu pentru a putea fi manipulat comod, iar pe

[2] *Ibidem.*

de altă parte să ofere puţine posibilităţi de analogie sau de corelare cu formele de artă cunoscute pentru a exclude asociaţiile*.

Pe baza unor astfel de experimente se încearcă înlocuirea (sau poate mai bine zis *dublarea*) noţiunilor estetice tradiţionale prin noţiuni numerice. Scopul urmărit este ca prin analogie cu fizica, care descrie fenomenele naturale cu ajutorul numerelor şi al formulelor, aspectul estetic al lumii să poată fi descris şi el nu pe baza unor formulări intuitiv-emoţionale, ci printr-o serie de valori care să se comporte întocmai ca valorile numerice, relaţionale din fizică (densitate, greutate moleculară, greutate atomică etc.).

Problema principală a unei estetici constatative, tinzînd să ajungă la aserţiuni universale, verificabile asupra obiectelor estetice reale, constă, după S. Maser, în caracterizarea *stării estetice*, respectiv a *proprietăţilor* estetice. Dar caracterizarea înseamnă *definiţie*, respectiv definire a realului, ceea ce înseamnă, iarăşi, prescrierea unor procedee empirice de măsurare a stărilor şi a proprietăţilor estetice. Rezultatul unor asemenea măsurători ne va oferi deci întotdeauna o valoare numerică, un număr provenit exclusiv de la obiectul real şi de la măsurarea acestuia şi putînd fi, în principiu, verificat oricînd şi de către oricine.

Limitele principale ale acestui demers experimental, în încercarea de a descrie exhaustiv opera de artă, apar cu deosebită pregnanţă cînd se încearcă să se distingă pe baza lor creaţii artistice deliberate de fenomene cu efecte estetice întîmplătoare (frumosul natural) sau de produsele estetice aleatoare ale computerelor. Rămînînd permanent doar la nivelul prezenţei ontice a obiectului, la cel al fizicalităţii sale concrete *hic et nunc* şi făcînd abstracţie de factorii psihosociali ai apariţiei, semnificaţiei şi finalităţii acestor opere, estetica informaţională nu mai dispune de nici un criteriu de distingere între sfera *naturală* şi cea *creată* (artificială), a esteticului. Ea poate calcula cu suficientă rigoare cantitatea de informaţie estetică transmisă de fiecare obiect sau fenomen în parte spre a constata dacă trece dincolo de pragul perceptiv minim, al banalităţii şi al neinteresantului, sau dacă nu depăşeste limita maxim admisă de pragul nostru perceptiv, dincolo de care, din cauza complexităţii prea mari a mesajului, nu mai percepem decît un „zgomot" neinteligibil. Estetica informaţională experimentală va constata, aşadar, dacă alături de realitatea sa fizică obiectul sau starea respectivă deţin şi o realitate estetică. Analizînd exclusiv obiectul în prezenţa sa ontică, cercetarea experimentală face abstracţie de faptul dacă informaţia estetică pe care o detectează este produsul unei intenţii comunicative sau al hazar-

---

* Un asemenea model neutru şi simplu pentru operele plastice poate fi realizat, de pildă, cu ajutorul unui raster (a unei grile) foarte fin, de forma unui pătrat, cu 10×10 cîmpuri (celule) ce pot fi acoperite, după plac, cu alb sau negru. Astfel de repartizări sînt simple, ele pot fi realizate uşor şi descrise exact, pe cale matematică. Un asemenea raster ne oferă posibilitatea alcătuirii unui număr de circa 10^{30} de combinaţii diverse, ce pot fi analizate în raport cu proprietăţile lor de a fi percepute. Este simulată astfel nu numai o anumită operă, ci un întreg stil artistic — respectiv o mulţime de opere de artă reunite printr-o proprietate formală comună. În cazul nostru structura lor „în reţea" reprezintă caracteristica stilistică. Cu ajutorul unui asemenea model (sau al altora, ce realizează imagini pe un tub catodic, cu ajutorul unui oscilograf) şi al unor subiecţi de experienţă putem urmări trecerile progresive ale unei anumite forme de artă de la primele încercări, aflate încă în sfera jocului contingent, pînă la manifestarea unui sistem de reguli, ale structurării şi percepţiei, formulabile matematic.

dului, dacă organizarea semnelor estetice respective este reflexul unei dorințe de a transmite ceva, dacă ele au sau nu rolul de a transporta un mesaj. Ea stabilește doar gradul de complexitate și de originalitate a structurării obiectului, precum și posibilitatea de a putea fi *interpretat* și receptat ca un mesaj cu sens, indiferent dacă această interpretare corespunde sau nu finalității reale a obiectului. Stabilind existența în cadrul fenomenului cercetat a unei anumite mărimi estetice, demersul constatativ al esteticii informaționale este incapabil (și neinteresat) să opereze o distincție ontologică între un produs uman și unul natural sau aleatoriu. Acestea sînt și limitele principale care îi opresc demersul analitic în pragul judecății axiologice, complexe asupra semnificației și valorii umane și sociale a obiectului cercetat.

Pentru a depăși acest prag, criteriile cantitative, informaționale, sînt insuficiente, estetica trebuind să-și amintească faptul că este o disciplină filozofică și să facă apel la coordonatele mai complexe social-istorice, psihologice și metafizice prin care a explicat originea și semnificația artei ca mijloc de expresie exclusiv uman. Așadar, analiza exhaustivă a fenomenului estetic nu se încheie odată cu datele — oricît de importante — furnizate de estetica experimentală constatativă, luînd sfîrșit abia prin includerea lor într-o viziune filozofică cuprinzătoare și în perspectiva unui ideal estetic și social bine definit. Nefiind punctul terminus al demersului analitic și constatativ, ea este totuși punctul de plecare indispensabil al teoretizărilor filozofice ulterioare. În momentul de față, procedeele experimentale sînt, poate, singurele care, în raport cu istoria de pînă acum a esteticii și a teoriei artei, pot aduce ceva cu adevărat nou și hotărîtor. Astăzi, cînd estetica ce se bazează *exclusiv* pe speculația abstractă a ajuns la saturația afirmațiilor intuitive, învîrtindu-se în cerc închis, estetica experimentală, orientată spre analiza obiectivă a datelor fizice constatative și verificabile, ne poate ajuta să spargem cercul vicios al reflecțiilor ce trăiesc din reflecții, permițînd teoriei să avanseze din nou pe o linie ascendentă. Numai așa interpretarea filozofică, ca act terminus al analizei estetice, va putea fi din nou *interpretare* în adevăratul sens al cuvîntului, avînd la dispoziție noi date asupra cărora să se aplece și pe care să le sistematizeze într-o viziune complexă asupra lumii estetice.

Raportul dintre estetica experimentală și cea filozofică mai poate fi pus și în termenii raportului dintre judecata existențială, de tip ontic, și judecata de valoare. Scopul oricărei estetici este, desigur, judecata de valoare estetică. Dar o apreciere este întotdeauna o problemă de *exprimare*, de *limbaj*, de *formulare* a unei judecăți (cf. R. S. Hartmann). În plus, o asemenea judecată de valoare nu se poate referi nemijlocit la o situație sau la un obiect, ci obiectul însuși, așa cum este, trebuie să fie codificat într-un repertoriu verbal. El trebuie „mediat" (*vermittelt*), cum spune Hegel. O estetică științifică a valorilor presupune de aceea ca bază rațională o *estetică descriptivă* (sau a *măsurii*) (*Massästhetik*), în care *măsura* funcționează, după Hegel, ca unitate dialectică a cantității și calității. Cu cît această bază va fi formulată mai riguros, cu atît mai convingătoare vor fi speculațiile și concepțiile valorice sprijinite pe ea. Acest punct de plecare, riguros și valabil fundamentat, poate și trebuie să ni-l ofere estetica informațională, și aici vedem aportul ei actual cel mai de preț în depășirea punctului critic în care se află metodologia estetică tradițională.

Nu trebuie uitat apoi că perceperea operei de artă este întotdeauna o impresie oscilatorie ce trebuie să-și întregească constatările, oricît de riguros formalizate, prin interpretare și intuiție. Dealtfel, judecata de valoare, intuiția axiologică este întotdeauna presupusă atît în punctul de pornire, cît și în cel terminus al analizei formalizante, experimentale. Judecata de valoare sau numai intuiția de gust se manifestă inițial prin alegerea obiectului asupra căruia se efectuează analiza, selectîndu-se parametrii care, supuși unei investigații de tip matematic și informațional, pot fi semnificativi pentru structura operei respective. Dar, chiar și în lipsa opțiunii valorice personale a cercetătorului, estetica informațională se bazează pe faptul că, fiind — cum scrie H. Frank — o disciplină a judecăților existențiale și a demersurilor cantitative, ea nu este obligată (și deocamdată nici aptă) să riște o determinare fenomenologică, așadar calitativă, anterioară, a obiectului ei. Ca atare, ea poate considera drept valoare artistică și deci obiect al analizei sale tot ceea ce estetica filozofică și critica de artă a omologat de acum, în virtutea unor valențe axiologice, ca „operă de artă". Ultimul act al analizei formalizante ține, din nou, de judecata de valoare și de demersul intuitiv, inclus în formularea concluziilor. Așadar, în orice stadiu al analizei, niciodată nu vom putea renunța la dialectica foarte fină a raportului dintre judecata logică-matematică, constatativă și aprecierea intuitivă.

Deși nu este formalizabil, actul interpretării filozofice poate dobîndi, cum am arătat, un substanțial spor de siguranță și obiectivitate prin formalizarea și matematizarea judecăților existențiale, de tip ontic, pe care se bazează.

Demersul filozofic (interpretativ) și cel experimental (constatativ) nu trebuie să se concureze, ci să se impulsioneze reciproc. Cazul ideal ar fi ca în fiecare domeniu de cercetare să se realizeze fuziunea personală a istoricului culturii, artistului interpretant, lingvistului matematician și teoreticianului filozof, deziderat, ce-i drept, oarecum utopic în această epocă a strict limitatelor specializări. Întrucît însă o nouă Renaștere este oricînd posibilă pe spirala devenirii istorice, să consemnăm totuși acest ideal de multilateralitate, ideal realizat, desigur, nu printr-un eclectism metodologic lipsit de orizont, care să facă loc alături unor metode fără nici o legătură între ele. Noile și vechile metode și procedee de investigare a artei trebuie să exercite unul față de celălalt o *funcție corectivă*, în vederea diminuării unor aprecieri teoretice, critice sau istoriografice irelevante, a unor speculații estetice bazate pe un impresionism desuet sau a evitării unor absolutizări scientiste vulgarizatoare și simplificatoare. Devine astfel evident că falsei alternative „estetică filozofică" sau „estetică aplicată" trebuie să i se răspundă : *și una și alta*, sau, mai bine, *una prin alta!*

METODE MODERNE ȘI ÎNTREBĂRI VECHI

DE

SILVIAN IOSIFESCU

„Dacă aruncăm o privire pentru a măsura rezultatele obținute de mințile cele mai pătrunzătoare care au dezbătut aceste întrebări (chestiunile fundamentale ale criticii referitoare la esența și aprecierea artei) în lumina experiențelor accesibile oferite de artă, descoperim un hambar aproape gol. Cîteva conjecturi, o cantitate de sfaturi, multe observații izolate pline de acuitate, unele presupuneri strălucitoare, multă oratorie și poetică aplicată, o inepuizabilă confuzie, destul de multe dogme, un mare stoc de prejudecăți, capricii și iluzii, misticism din belșug, puțină speculație originală, diverse intuiții zvîrlite la întîmplare, observații pregnante și notații întîmplătoare; din asemnea materiale, se poate spune fără exagerare, e compusă teoria actuală a criticii"[1].

Rîndurile acestea au fost scrise în 1925. Fac parte din primul capitol al lucrării lui I. A. Richards, intitulată *Principii de critică literară*. Se poate aprecia că, în înșiruirea redundantă de slăbiciuni, teoreticianul pe care îl revendică drept înaintaș cîteva dintre direcțiile principale ale criticii și esteticii literare contemporane a îngroșat liniile și a înnegrit peisajul. Este o tentație la care rezistă puțini dintre cei ce propun principii noi și resistematizări. Dar chiar dacă bilanțul e mai puțin negativ, constatarea a revenit cu insistență în încercările de sinteză, în privirile generale asupra criticii din deceniile scurse de la apariția volumului lui Richards. Peisajul e policrom, atitudinile și metodele critice numeroase, violent divergente, justificînd caracterizările metaforice, cum e formula cunoscută de „turn al lui Babel" care însoțește cîteva recente priviri panoramice asupra criticii.

Contrastul în raport cu dezvoltarea spectaculoasă a științelor naturii a fost constatat cu iritație. Progresul lin al cunoașterii e o iluzie, grandioasă și fertilă, dar nu mai puțin iluzie, a gîndirii luminilor din secolul

---

[1] I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, ed. a 2-a, Londra-New York, Kegan Paul-Harcourt and Brace, 1926, p. 6.

al XVIII-lea. Este izbitoare însă deosebirea dintre „turnul lui Babel" şi progresele consonante, susţinute reciproc, ale fizicii, chimiei sau biologiei, care, ca alergătorii pe stadion, au trecut pe rînd în frunte în ultimele decenii. De aceea e firesc ca una dintre trăsăturile care unifică, cel puţin ca intenţie, demersuri foarte deosebite să fie căutarea unei metodologii mai riguroase în teoria şi critica artei. Această aspiraţie spre rigoarea metodei este mai mult sau mai puţin consecventă. Cercetarea stilistică de tip Spitzer are o mare libertate de mişcare în comparaţie cu diferitele direcţii structuraliste, atît de mare încît e dificil să schematizezi metoda cercului filologic fără a te vedea contrazis de înseşi analizele lui Spitzer. Cu dezinvoltura ironică a unui critic de anvergură, el a subliniat în mai multe rînduri flexibilitatea metodei sale. A făcut-o şi Erich Auerbach. Dar, vorbind de căile formaţiei proprii, Spitzer a amintit şi de aspiraţia spre o cercetare ştiinţifică a stilului, opusă vagului şi capriciului în care se păstrau criticii impresionişti.

Dorinţa de a elimina sau de a reduce pe cît posibil acest dezacord dintre natură şi cultură, de a practica analiza literară cu instrumentele şi cu siguranţa mişcării din cercetarea ştiinţifică, stă la baza celor mai multe dintre metodele contemporane. Pătrunderea în cercetarea artei a ceea ce părea laboratorul specific al altor discipline s-a realizat mai ales în zone mixte, aparţinînd şi naturii şi culturii. E firesc că nu metodele fizicii sau ale biologiei au fost transplantate în studiul literaturii. Biologia a oferit de multă vreme artei doar cîteva analogii şi cîteva formule puse în circulaţie cu destulă aproximaţie, cum este organicitatea. Disciplinele care au exercitat şi exercită o influenţă sensibilă sînt lingvistica şi psihologia. Proprie „animalului înzestrat cu limbaj", lingvistica are o putere de iradiere pe măsura dezvoltării ei spectaculoase, a rolului de „ştiinţă-pilot" ce i se atribuie. Şi aceasta nu numai printre disciplinele umaniste. Biologia foloseşte astăzi termeni caracteristici, cum este „codul genetic". Iar un distins matematician care şi-a încercat cu rezultate foarte interesante uneltele disciplinei sale în lingvistică şi apoi în poetică se arată acum interesat de posibilele aplicaţii ale metodelor lingvisticii matematice în genetică.

Pentru studiul literaturii e de consemnat această căutare a rigorii prin sprijinirea pe metode şi pe ştiinţe care şi-au dovedit productivitatea în zone cum sînt faptele de limbă şi fenomenele psihice în genere.

Un alt factor comun pentru încercări felurite îl reprezintă, fără îndoială, „întoarcerea la text". Este o reacţie împotriva pozitivismului istoric, ispitit să substituie ţelurilor proprii unui mod literar de comunicare o cumulare de fapte neierarhizate cu privire la opere, autori, epocă. Lectura atentă, repetată şi interesată de configuraţia unică şi de mecanismele convergente oferite de construcţia verbală literară e comună stilisticii spitzeriene, formaliştilor ruşi din jurul lui 1920 şi atîtor direcţii ulterioare.

Riscul excesului e vizibil. Fixarea asupra textului poate să însemne eliminarea altor întrebări, deci miopie programatică. Poate să pună în paranteză înseşi sensurile textului. Atenţia justificată la „literaritate" riscă să ducă la neglijarea componentei „comunicare" din sintagma „comunicarea literară". Dar excesele nu pot face uitate însemnătatea şi permanenta actualitate a pornirii de la text, a verificării prin text, care împiedică o construcţie critică să devină castel din cărţi de joc.

Aplicarea procedeelor moderne de analiză este un proces aflat în desfăşurare şi provoacă un evantai larg de reacţii, de la entuziasm la rezerve şi la îndoieli. Incontestabil este că aceste căutări ale vremii noastre trebuie în primul rînd cunoscute, ceea ce, din păcate, nu e totdeauna cazul nici cu adversarii şi nici măcar cu înflăcăraţii lor partizani. Informaţia lăutărească se practică frecvent, impostura poate lua forme dezinvolte şi docte.

În ciuda diferenţelor de atitudini semnalate, mergînd de la adeziunea totală la o sensibilă distanţare critică, e inacceptabilă, în raport cu aceste metode, teoretizarea prejudecăţilor, urmare nemărturisită a faptului că obişnuinţele noastre mentale au fost deranjate. Expedierea lor printr-o formulă, repulsia justificată sumar faţă de încercările de a da mai multă rigoare demersului critic, faţă de introducerea uneltelor de tip matematic în textele despre artă sînt adesea produse ale alergiei şi nu poziţii teoretice. Este necesar să fie cunoscute, înainte de a fi apreciate, aceste căi moderne ale criticii. Este necesară o elementară probitate antidogmatică. De la Francis Bacon încoace s-ar părea că e inutil s-o repetăm. Dar condamnările sumare şi apriorice nu au lipsit, din păcate, pînă de curînd din disciplinele umane.

Excesele contrare se cuvin reamintite nu doar pentru a păstra o cale de mijloc greu de trasat în tumultul pasiunilor metodologiee. Dar entuziasmul partizanilor ultimei formule în circulaţie tinde să mascheze faptul că ne aflăm în faţa unui proces de căutare de interes cert, totuşi încă neconcludent, că nu s-a depăşit stadiul experimental. Situaţia proprie cercetării artei face mai nesigură omologarea unor căi noi. Progresele automatizării au creat o disciplină nouă, cibernetica. Ea a putut provoca o vreme multe reacţii iritate şi un mare număr de nerozii. Dezvoltarea ulterioară a automatizării a validat disciplina şi a alungat refuzurile sentenţioase în muzeul erorilor umane, de care a vorbit odată Anatole France, alături de harta lumilor cunoscute trasate în antichitate şi de cosmologia lui Ptolemeu. În artă, verificarea metodelor moderne de analiză literară e infinit mai dificilă, nu numai în zona alunecoasă a aprecierii, ci chiar în cercetarea structurilor. Iar cele două planuri, al existenţei şi al valorii, rămîn greu de despărţit. Fertilitatea unei metode de a aborda textul literar e confirmată mai ales de anvergura criticilor care au practicat-o. Aprecierea acestei anverguri este şi ea nesigură, individualităţile critice fiind valori aproape tot atît de greu de măsurat ca şi cele artistice. Se poate observa însă că o direcţie care şi-a afirmat programatic libertatea de mişcare, cum e stilistica, a dat cîţiva mari cirtici ai secolului nostru, în primul rînd pe Leo Spitzer şi pe Erich Auerbach.

Pentru structuralism ori semiotică nu avem încă distanţa istorică, reculul necesar. Dar ar fi greu de spus că ele au produs pînă acum multe texte critice memorabile. Orientate de preferinţă spre construcţia teoretică şi metodologică, ele fac aplicaţii la text cu caracter de exemplificare. Pentru construcţia critică e o atitudine puţin satisfăcătoare. Ea ar putea aparţine însă doar unei etape de început.

Ca şi rezistenţele generate de anchilozare, metodele noi stîrnesc apărări fanatice, sentimentul ingenuu că piatra filozofală a fost în sfîrşit descoperită. Este o atitudine care nu ajută prea mult la identificarea

și la eventuala înfrîngere a dificultăților. Nu intră în discuție snobismul, tribut pe care îl plătește orice mișcare la modă. Există structuraliști după ureche, care se mărginesc să împrumute doar termeni intrați în circulație. Există și categoria înrudită, mai serios documentată, dar deghizînd o formație și înclinații de alt tip sub împrumuturi terminologice, cam în felul în care oamenii între două vîrste își afirmă tinerețea după lățimea și culoarea cravatei sau după lungimea părului. Dacă eliminăm din discuție asemenea exemple de *pseudocibernetícos*, cum a spus odată omul de spirit și admirabilul profesor care a fost Jacques Byck, constatăm tendința partizanilor fervenți ai metodelor noi de a califica orice obiecție drept prejudecată. Există un risc de dogmatism inversat, simetric cu cel creat de rezistențele conservatoare. De aceea ni se pare util să reamintim cîteva dintre dificultățile principale sau dintre excesele generate de iluzia că s-au descoperit toate răspunsurile la marile întrebări ale criticii.

Se impune o observație de ansamblu, care actualizează cu privire la metodele contemporane constatările lui Richards sau Wellek. Pulverizarea și divergențele nu sînt mai mici la începutul celui de-al optelea deceniu decît în primul sfert al secolului nostru. Inspirate adesea din dorința de a integra eforturile criticii, de a nu le lăsa să se risipească spre cele patru vînturi, metodele noi se conciliază greu între ele. Arareori, cum fac unii dintre cei ce aplică psihanaliza în cercetarea operei, ele își delimitează cîmpul de preocupări, se declară programatic parțiale. De cele mai multe ori tind spre o estetică completă a literarului, chiar dacă această estetică recurge la amputări, contestă viabilitatea și interesul unor capitole cum ar fi raportul dintre operă și autor, ca entitate biografică. Aspirația firească spre o construcție de ansamblu, spre o estetică a literarului face mai sensibilă discordanța. E greu de descoperit o limbă comună care să permită înțelegerea între cei care practică atîtea idiome în turnul lui Babel. La un colocviu de estetică, reprezentanții metodelor au făcut front comun în discuții împotriva apărătorilor unui alt mod de a gîndi mai aproape de sensul tradițional de „estetică filozofică". S-au contestat însă tranșant unii pe alții, informaționistul pe semiotician și invers. Iar cei doi partizani prezenți ai esteticii semiotice se acordau în măsură minimă.

Constatările cu privire la diversitatea metodelor critice structuraliste, formulele după care „nu există structuralism, ci structuralisme" au devenit locuri comune. Semiotica desemnează prin termenul de *insideri* pe cei care folosesc un cod comun, antonimul fiind *outsideri*. Diferențele dintre metode și cele din cadrul aproximativ al aceleiași metode împuținează *insiderii*. Se poate spune fără a caricaturiza că numărul *insiderilor* se reduce uneori la unitate, la cel care scrie sau vorbește. Pulverizarea ar putea fi doar consecința trecătoare a prospectării de terenuri noi. Comportă și riscul neodogmatic pomenit, intoleranțele reciproce.

Reîntoarcerea la text pe care cîteva direcții mai vechi, îndeosebi pozitivismul istoric, o neglijaseră, efortul de a căuta în arhitectura textului caracterul specific literar al comunicării verbale constituie — o știm — caracteristica unor orientări felurite. Acum un deceniu Roland Barthes a considerat-o drept definitorie pentru „noua critică franceză", termen unificator cu precizie aproximativă. Atenția la „literaritate"

a dus la o ciudată ierarhizare, intrată în crezul criticului grăbit. Există metode extrinsece și intrinsece de cercetare a literaturii; printre primele se numără metodele istorice, sociologice și psihologice. Formulările variază. Dar, chiar cînd nu le consideră pe cele dintîi depășite, cercetătorul care acceptă această împărțire ierarhizează preocupările și metodele.

Opoziția se poate susține pentru acela care se interesează doar de mecanisme și pune în paranteză semnificațiile. Sau pentru atitudinea simetric opusă, care reduce literatura la un fapt istoric sau sociologic. Cum s-ar încadra în această compartimentare metoda lui Auerbach din *Mimesis*, unde analiza modificărilor în ierarhia stilurilor și în structura stilistică — interes de ordin „intrinsec" — se sprijină și deschide perspective în planurile „extrinsece" ale configurației istorice și sociale? O întrebare asemănătoare se poate pune cu privire la *Arta prozatorilor români* a lui Tudor Vianu.

La fel de utilă, în același mod dogmatizată, este punerea în gardă pe care o reprezintă formula lansată în critica americană: „eroarea intenționalității". Ca o reacție față de raportarea simplistă a operei la biografie, în speță la intenția autorului, așa cum o reconstituie documentele de istorie literară, punerea în gardă e foarte binevenită. Dar și ea tinde să se transforme în contestarea nu a soluțiilor îndoielnice, ci a unui grup de interese și a unei cantități de informații, uneori de evident interes. Este de fapt o reîntoarcere la foarte desuete poziții estetice, anterioare criticii biografice. Erorile, îngustimile pe care nu le-a putut evita acest tip de critică nu justifică punerea totală în paranteză a informației biografice. De la Stendhal ne-a rămas un exemplar corectat din *Roșu și negru*, pregătit în vederea unei eventuale reeditări. Este critic și estetic productiv să cercetezi modificările, cum a procedat Jean Prévost, să apreciezi soluțiile aflate, unele fericite, altele îngreuind textul. Dar nu numai în acest caz, totuși mai puțin obișnuit și nu numai pentru scriitorii care au construit o întreagă estetică, paralelă cu opera (Poe, Valéry, Eliot) este utilă confruntarea. Ea oferă oricînd un plus de informație, care poate fi tratată rudimentar sau stimulator. Nu e cazul să-l înlăturăm, înspăimîntați de posibila eroare a intenționalității.

O altă categorie de dificultăți se ivește la marginea unui drum care pare a se deschide, a răspunde năzuinței spre demersul critic strîns, spre examinarea pas cu pas a unui obiect cu multiple fațete. Viziunea microscopică, analiza comunicării literare la diferitele ei niveluri, e comună mai multor direcții. Ideea nu e o descoperire a structuraliștilor și a semioticienilor. Discipol al fenomenologiei husserliene, Roman Ingarden a aplicat-o încă de acum cîteva decenii în cartea lui fundamentală *Opera de artă literară*. Fie că se ține destul de aproape de capitolele gramaticii și examinează textul la nivelul fonoprozodic, apoi la acela al lexicului, al morfologiei și al sintaxei, fie că se organizează după „straturi" identificate mai liber, cum a făcut-o Ingarden, acest mod de cercetare decupează și sondează textul în profunzime. Riscul fragmentarizării, al transformării analizei în observație de detaliu, în identificare de mecanisme care nu se integrează este evident. Impresia de fragmentare se desprinde din cele mai interesante exerciții analitice de acest tip ale cîtorva poeme de Baudelaire sau de Brecht, făcute de Roman Jakobson, singur ori în colaborare, a romanului *Legăturile primejdioase* de Leclos,

căruia T. Todorov i-a consacrat un întreg volum. Manipularea cîtorva termeni împrumutaţi din lingvistică, „idiolect", codul particular — „sistemul general al operei", căruia i se subordonează sistemele parţiale, constituie o soluţie pur verbală. Dificultatea de a descoperi acest cod particular, acest sistem al sistemelor nu e învinsă printr-o denumire. În analiza poeziei se încearcă evitarea mărunţirii, a cercetării pe felii separate, pornindu-se de la cîteva metafore revelatoare, de obicei de la o opoziţie metaforică, urmărită apoi la toate nivelurile.

Desemnarea metaforelor revelatoare nu evită însă arbitrarul. Criteriul statistic al frecvenţei e nemulţumitor. Vocile diferite, multiplele sensuri şi virtualităţi ale poemului pot fi sărăcite prin căutarea, eventual prin impunerea factorului comun. Chiar construit cu tact — şi e semnificativă revenirea în paranteză a limbajului nuanţelor —, modelul unui poem riscă să funcţioneze ca un pat al lui Procust.

Tehnicizarea e preţul pentru aspiraţia la rigoare pe ambele planuri : al terminologiei şi al metodei. Nu e un preţ uşor. Împrumutînd termenii din lingvistică, semiotică, logica matematică şi teoria informaţiei, recurgînd curent la teoria mulţimilor şi la topologie, textul critic se ermetizează, capătă un iz de laborator, tonul sec şi pozitiv al omului de ştiinţă. Să eliminăm şi aici din discuţie şarlatania propriu-zisă, modul cum o aproximativă robă savantă e ţesută din vocabule rebarbative şi blindată tot atît de aproximativ de formule. Frontiera nu e certă. Fără viclenii de farsori, cu bună-credinţă ingenuă, cercetători tineri şi mai puţin tineri desfăşoară uneori un arsenal complicat de termeni şi de operaţii pentru a descoperi un loc comun.

Însăşi oportunitatea acestei tehnicizări rămîne în discuţie, oricît de serios şi de prob ar fi acela care o practică. Rigoarea poate fi iluzorie cînd termenii sînt deplasaţi de la lingvistică şi informatică la comunicarea literară. Factorul x prin care s-a desemnat odată imponderabilul artei dilată termenii şi relativizează mişcarea precisă a unui gest de laborator.

Susţinînd necesitatea unei asemenea tehnicizări, cineva a făcut într-o discuţie o demonstraţie spirituală, a citit formula unui preparat farmaceutic şi a arătat în termenii teoriei comunicării că vocabulele chimiei farmaceutice nu sînt mai accesibile decît „axa sintagmatică", „axa paradigmatică" ori „actanţii" criticii structuraliste. Demonstraţia glumeaţă elimina diferenţele de situaţie, în special cu privire la capacitatea de a identifica obiectul şi de a verifica practic enunţurile. Cîtă vreme identificarea „literarităţii" şi descrierea sistemelor subordonate se află în stadiul năzuinţelor şi al încercărilor ce se contrazic adesea, terminologia şi tehnologia complicată din cercetarea literaturii nu pot fi puse pe acelaşi plan cu cele din chimie şi din informatică pentru că aspirina, cu complicata ei denumire chimică, are un cert efect antiinflamatoriu, iar ordinatorul, cu milioanele lui de relee, calculează.

Împinsă pînă la capăt, tehnicizarea înseamnă renunţarea la critică, modificarea unui limbaj şi a unui mod de a te apropia de literatură. În discuţii, partizanii hipertehnicizării au vorbit de o etapă pregătitoare. Chimistul nu e obligat să-şi reconstituie public operaţiile de laborator. Tot astfel, analiza literară cu mijloace lingvistice-magnetice ar renunţa să-şi mai expună aridele operaţii pregătitoare. Şi s-ar mulţumi cu ce

anume? Cu un buletin de analiză literară asemănător acelora alcătuite de laboratoarele medicale? Cu o schimbare bruscă de limbaj, cu trecerea la comentariul nuanţat? În paginile de critică semiotică şi structurală se remarcă nu de puţine ori pătrunderea parantetică a limbajului care substituie liniei nuanţa, împingînd infidelitatea pînă la uzul metaforei critice. Sînt însă doar paranteze. Sprijinul reciproc între cele două atitudini este încă un deziderat. Problema rămîne deschisă şi este esenţială.

Ar mai intra în discuţie şi alte semne de întrebare. Nu vom mai stărui — s-a făcut de multe ori — asupra raportului cu istoria, asupra imposibilităţii de a pune în paranteză provizorie sau indefinită dimensiunea istorică a faptelor de cultură care sînt textele literare. Fiind des pomenit de adversari, acest antiistorism a fost contestat, inclus printre prejudecăţi. De fapt atitudinea faţă de istorie, rebotezată mai sec, prin sărăcirea conceptului, „diacronie", e fluctuantă. Merge de la vagul cronologic pe care critica arhetipală îşi construieşte filiaţiile la punerea istoriei în paranteză. Chiar în cadrul structuralismului se ciocnesc atitudini foarte diferite, structuralismul genetic propus de Lucien Goldmann fiind inseparabil de istorie şi de sociologie.

Aluziile cu privire la dificultăţile implicate în relaţia dintre structură şi valoare irită. Structuraliştii amintesc cu dreptate că nici critica şi estetica anterioară nu au clarificat străvechea dificultate cu privire la criteriile valorificării. Nedumeririle sună însă altfel. Ca şi metoda statistică de cercetare a stilului, identificarea structurilor e neutră din punctul de vedere al valorii. O. S. Crohmălniceanu a remarcat că analizei structurale i-ar veni greu să distingă între parodie şi modelul ei. Parodia operînd prin îngroşare, analiza microscopică ar putea, în principiu, să deosebească textul caricaturat de cel care îl carichează. Dar persistă riscul de a confunda complicaţia formală cu eficacitatea estetică. Căutarea structurilor de adîncime, a acelora cu deschidere mai mare se reduce pentru moment tot la o manipulare de termeni. Se poate include unghiul de vedere axiologic, păstrîndu-se austeritatea limbajului structuralist, fără trecere spre limbajul repudiat al nuanţei?

Semnele de întrebare există. Înlăturarea lor dezinvoltă nu e o soluţie şi strigătele de victorie sînt premature. Ca şi condamnările pripite dealtfel.

Un ultim semn de întrebare cu privire la locul acestor metode în programele de învăţămînt. E necesar să insistăm asupra riscului de a înlocui platitudinea prin confuzie. Nu încape îndoială cu privire la necesitatea informării cadrelor didactice, ca şi a studenţilor sau a elevilor din clasele superioare. Comentariile pe marginea manualelor de literatură, intervenţiile profesorilor în presă, anchetele s-au referit destul de frecvent la maniera rudimentară, rezumativă-adjectivală de a prezenta un text. A străbătut mereu prin aceste mărturii şi iluzia unei metode moderne unice şi sigure, pe care dascălii, punîndu-se la zi cu mersul ştiinţei literare, ar putea s-o transmită elevilor cu cele mai fericite rezultate.

Iluzia metodei unice n-ar putea crea decît alte snobisme şi alt fanatism. Tot atît de necesară ca şi informarea cu privire la metodele noi este şi înţelegerea stadiului de proces în curs, cu tendinţe încă divergente. Înlocuirea lui „poetul cîntă" sau „această poezie ne învaţă" prin şa-

bloane structuraliste sau semiotice ar fi un fals progres şi ar extinde, „turnul lui Babel" din critică în şcoală.

Se dezbate acum, pe alte meridiane, dacă şi cît de utilă a fost introducerea matematicilor moderne în şcoală încă din primii ani de studiu. Opiniile sînt împărţite şi schimbul de calificative dintre specialişti nu e foarte amabil. Studiul literaturii are un statut mai incert decît cel al matematicilor. Pînă la alcătuirea unei metodici care să dea nu inexistenta metodă standard, ci îndrumări la obiect, ni se pare necesar un efort de a informa după gradele de învăţămînt, de a acorda căilor moderne de cercetare literară locul cuvenit. Tactul pedagogic poate stimula interesul pentru încercările noi, evitînd suficienţa şi intoleranţa, tratarea criticii din era presemiotică cu superioritatea posesorului de instrumente infailibile. Tactul pedagogic presupune în primul rînd o lecţie de modestie, face să se nască sentimentul că textul cercetat cu mijloacele lui Thibaudet, Călinescu ori transpus în modele nu se dezleagă pînă la capăt ca o ecuaţie, că textul domină metodele cele mai riguroase, aşa cum i-a dominat şi pe criticii subtilităţii.

MIMESIS SENTIMENTAL

DE

GRIGORE SMEU

Una din trăsăturile specifice cele mai apreciate ale plasticii populare românești tradiționale o constituie, după cum se știe, *stilizarea geometrică*. Firește, geometrismul motivelor este propriu și altor arte populare naționale, însă în arta populară românească tradițională el are o expresivitate și o pregnanță estetică deosebite. În *Spațiul mioritic*, Lucian Blaga, analizînd comparativ ornamentația unor arte populare europene, observă că în unele țări din apusul și centrul Europei „geometrismul este accentuat utilitarist, pare deci dictat mai mult de rostul practic al obiectului decît de considerente estetice" [1]. Spre deosebire de geometrismul altor arte populare europene, care, pe de o parte, este mai încărcat, mai puțin stăpînit, iar, pe de alta mai pronunțat funcționalist (utilitarist), „ornamentica românească, cea geometrică, este în general mai stăpînită, mai sobră, mai puțin încărcată, de o invenție figurativă mai simplă".

Stilizările proprii artei populare românești tradiționale „sînt expresia unei vădite nevoi de stil; ele nu reprezintă simple schematizări abrupte, geometrizate, dictate de tehnica sau de materialul artei. Stilizarea se face de-a dreptul împotriva structurii materiale și a dezideratelor ei" [2]. Analiza lui Blaga năzuiește, cu precădere și cu răbdare, să demonstreze preponderența unei motivații estetice echilibrate în stilizarea geometrică a artei populare românești. Uneori însă exegeza sa estetică alunecă spre exagerare, atunci cînd afirmă, de pildă, că stilizarea se face „de-a dreptul împotriva structurii materiale și a dezideratelor ei". În studii mai recente, observația — în ceea ce privește raportul între structura materialului și motivul estetic — este opusă celei făcute de Blaga: „Geometrizarea și stilizarea practicate de meșterii populari este impusă uneori

[1] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, E.P.L.U., 1969, p. 205.
[2] *Ibidem*, p. 209.

Rev. filoz., **19**, 6, p. 763–768, București, 1972

de structura materiei prime, iar alteori reprezintă o acţiune creatoare conştientă a artiştilor care subordonează în acest mod decorul formei obiectului" [3].

Fără ca artistul popular să se supună comod, cu docilitate, structurii materialului asupra căruia urmează să acţioneze creator, el ţine, totuşi, aproape întotdeauna seama de această structură. Procedează aşa în mod deliberat, gîndind îndelung, tocmai pentru că, *alegînd* materialul cu structura cea mai *adecvată* situaţiei respective, motivul estetic să poată exprima, apoi, maximul de virtuţi *creative*, să poată degaja cît mai plenar latenţele sale interioare. Creatorul popular şi-a ales esenţa lemnului ce urma să fie cioplit, a deliberat asupra grosimii firului de „urzeală" şi „bătează" înainte de a ţese un anume motiv geometric. Motivele cu paiete, de pildă, de pe iile româneşti tradiţionale au fost aplicate mai întotdeauna pe ţesăturile fine, subţiri, deoarece mai ales structura unor astfel de ţesături permitea o realizare plenară a motivului estetic propus. Întrucît în lucrări ce analizează arta populară revine adeseori în discuţie problema raportului dintre structura materialului şi motivul estetic, nuanţa de interpretare pe care o propunem constă în aceea că artistul popular adecvează nu numai motivul estetic la structura materialului, ci *selectează* această structură pentru a fi *adecvată*, la rîndul ei, motivului estetic. Este vorba deci de o subordonare *reciprocă*, de o corelare a adecvărilor, şi nu de un „împotrivă" sau de o docilitate a unui factor în faţa celuilalt.

Înainte de a continua discuţia asupra stilizării geometrice, se impune o înţelegere cît mai adecvată a însuşi conceptului de stilizare geometrică. Este vorba, în fond, de o *idealitate* geometrizantă, de o configuraţie *ideatică* în acest sens, şi nu pur şi simplu de precizarea şi conturarea exclusivă a unor figuri geometrice ca atare. Conceptul de stilizare geometrică presupune, prin urmare, o înţelegere nuanţată, mai ales ca valoare *sugestivă* şi nu exclusiv ca asemănare strict mecanică. Astfel că, în arta noastră populară tradiţională, stilizarea geometrică include atît motivele unor figuri geometrice ca atare, cît şi o serie de motive „vegetale", „animale" şi simbolice, ce au fost plasticizate în perspectiva unei ideaţii geometrizante.

Caracterizînd, în general, tendinţa abstractizării geometrice în artele populare de tip ţărănesc, H. Read observă că „arta direct figurativă de tipul drag artistului academic este aproape necunoscută în arta ţărănească; s-ar părea că ţăranul n-a aflat niciodată că ea ar putea sluji năzuinţei de a face mai plăcută lumea în care trăieşte. El preferă *să adauge* ceva vieţii decît să joace rol de oglindă a realităţii ei cenuşii" [4]. Iată o sesizare remarcabilă: stilizarea artistică abstractizant-geometrizantă nu constituie o operaţie a *scăderii*, ci a *adaosului*, al cărui conţinut îl constituie capacitatea *inventivităţii* estetice. După părerea noastră, această sesizare poate fi dusă mai departe pînă la explicarea necesităţii acestui adaos în arta ţărănească. Săteanul, trăind direct într-o natură ce posedă ea însăşi un imens potenţial decorativ şi iubind adînc, tacit această natură, caută, totodată, să se distingă de ea, să n-o copieze pur şi simplu, să nu se lase inhibat de forţa ei copleşitoare. În acest sens,

---

[3] Paul Petrescu şi Elena Secoşan, *Arta populară*, Bucureşti, 1966, p. 15.
[4] Herbert Read, *Semnificaţia artei*, Bucureşti, Edit. Meridiane, 1969, p. 69.

credem că fantezia echilibrată a stilizărilor geometrice din arta populară românească tradițională reprezintă o astfel de *apropiere* față de motivele naturii, ce constă — de fapt — într-un efort psihologic de *distingere* estetică în raport cu aceste motive, dintr-o năzuință de *dominare* spirituală, umanizatoare a naturii. Iată de ce socotim că motivele „vegetale" și „animale" prezente în arta noastră țărănească din trecut nu constituie aproape niciodată o calchiere naturalistă, ci au năzuit către eleganța stilizărilor geometrizante.

În ceea ce privește însă crearea artei populare în gospodăriile sătești *actuale*, se poate vorbi — parțial — de o involuție estetică în unele compartimente, îndeosebi al țesăturilor și, mai ales, al covoarelor, al scoarțelor etc., în sensul unei tendințe de *de-geometrizare* a motivelor. Această tendință, în continuă extindere, a fost consemnată și de alți cercetători de prestigiu, pe care dorim să-i citățm : „Prima observație ce se impune este aceea cu privire la prezența din ce în ce mai frecventă a *decorului floral*, care în unele regiuni ale țării și în unele domenii ale artei populare tinde să înlocuiască sau cel puțin să se combine cu decorul tradițional de factură geometrică". Și mai departe : „Elementul floral apare masiv și pe scoarțele țărănești la care procesul de înlocuire a ornamentului geometric este mai avansat în nordul și estul țării. Procesul este evident și în ceramică, unde floarea tinde să se înstăpînească, în locul vechilor spirale și al celorlalte motive geometrice" [5]. Este vorba, în fond, *despre o scădere a tonusului calității în ce privește stilizarea estetică*, și n-am face nimănui un serviciu ocolind aspectul în cauză. Analiza acestei situații și a cauzelor ei se impune cu atît mai mult cu cît — în grupa obiectelor de artă plastică populară compusă din covoare, scoarțe, macaturi etc. — crearea acestor obiecte de către țărăncile de astăzi n-a scăzut în unele zone aproape deloc în intensitate, în raport cu trecutul. Uneori se fac aprecieri gratuite, insuficient verificate, care afirmă că *integral* ar fi scăzut în intensitate crearea artei populare. În Moldova însă, în nordul Ardealului, în Oltenia există încă numeroase sate unde crearea obiectelor din grupa amintită nu constituie cîtuși de puțin o raritate. Este adevărat că de pildă, într-o serie de sate oltenești ce se înșiră la poalele Munților Vîlcan se țes astăzi mai puține scoarțe decît altădată, însă se țes covoare într-o măsură mai mare decît în trecut. Dintr-un sondaj pe care l-am întreprins în satul Bîltișoara în mai 1971 a reieșit că, din cele aproximativ 200 de gospodării cît cuprinde întregul sat, în 90 % din ele se creează și astăzi scoarțe, macaturi, dar cu precădere, foarte frecvent, covoare. Precizăm că nici una din țărăncile acestui sat — și situația este aceeași și în alte sate oltenești — nu comercializează scoarțele sau covoarele pe care le creează. Deci nu poate fi invocat ca argument principal finalizarea comercială, care să motiveze faptul că și astăzi sătencele creează frecvent aceste obiecte de artă populară. Este adevărat că în unele sate din Ardeal și Moldova, țărăncile țes covoare și pentru a le comercializa apoi în piețele orașelor, dar aproape niciodată crearea acestora nu se reduce *numai* la această finalitate. Cei ce confecționează aceste obiecte și din perspectiva unei finalizări comerciale, își împodobesc *mai întîi* propriile lor

[5] Paul Petrescu și Elena Secoșan, *Arta populară*, București, 1966, p. 41.

interioare „cu partea leului", cu acele piese pe care ei le socotesc mîndria propriului talent creator.

Că sătenii au început să cumpere covoare industriale (de iută) mai ales, întrucît sînt practice şi ieftine, este adevărat; dar ar fi să rămînem la o argumentare comodă de cabinet, insuficient acoperită de realitate, dacă am conchide că acest fapt exclude crearea covoarelor ţărăneşti. Am întîlnit în ultimii ani, nu de puţine ori, ţărănci care aveau pe jos covoare de iută, ceea ce nu le influenţase cîtuşi de puţin dorinţa de a ţese covoarele lor, ţărăneşti. Explicaţia nu poate fi decît una singură : săteanca apreciază, deocamdată, covorul industrial mai ales sub raport funcţional (utilitar), lăsînd adeseori potenţele estetice, eminamente decorative, să precumpănească de partea celui creat de ea, în gospodărie, chiar dacă este mai puţin rentabil sub raport economic.

Dacă în ceea ce priveşte obiectele vestimentare ale sătenilor, primatul a fost cîştigat la ora actuală de produsul industrial, orăşenesc, nu acelaşi lucru se poate spune — pînă în prezent — despre grupa de obiecte la care ne-am referit mai sus. Aici, gustul decoraţiei populare primează încă. Ţăranca acoperă fără ezitare pardoseala cu un covor industrial, de iută, dar ezită aproape întotdeauna *să calce* pe un covor ţesut de ea. Cu acesta preferă să împodobească pereţii, să-i aibă într-un fel pe *verticala privirii*, din perspectiva unei funcţionalităţi exclusiv estetice, ca pe un obiect frumos, de omenească desfătare, ce nu necesită şi un alt gen de finalitate. Am insistat, mergînd pînă la unele detalii, asupra faptului că în prezent unele obiecte ale plasticii populare îşi păstrează frecvenţa în ceea ce priveşte crearea lor în gospodăriile săteşti, *pentru a întări ideea oportunităţii unei discuţii asupra evoluţiei estetice actuale a unor compartimente ale artei populare.*

Dacă procesul creativ al unor obiecte îşi păstrează încă intensitatea, aceasta nu înseamnă în mod automat şi o realizare estetică de calitate a obiectelor de artă ca atare. Putem consemna *existenţa* actuală a acestui proces creativ, dar nu putem deduce nemijlocit dintr-o constatare strict ontologică o apreciere de natura unei valorizări estetice. Din păcate, entuziasmul constatativ alunecă uneori foarte repede, superficial, peste punctele nevralgice, anume peste faptul că — aşa cum aminteam — ne aflăm, sub raportul *calităţii estetice*, în faţa unui proces *de involuţie* al unora din obiectele de artă populară ce se creează *în prezent* în mediul rural. Procesul actual de de-geometrizare se structurează, în esenţă, ca o tendinţă de *copiere*, oarecum plată, foarte *sentimentală*, a motivelor naturale — enorme flori lipsite total de stilizare, animale şi păsări întru totul asemănătoare celor din realitate, ciobănaşi, balerine etc. Propunem cititorului să numim această tendinţă *mimesis sentimental.*

Ceea ce deosebeşte, în bună măsură, o serie de obiecte de artă populară create astăzi în gospodăriile săteşti de cele tradiţionale create în acelaşi mediu rural, este tocmai faptul că la primele abundă calchierea naturalistă, în timp ce „mimesisul sentimental" nu constituie o trăsătură caracteristică a artei populare româneşti *tradiţionale*. Acolo unde odinioară stilizarea geometrică avea o răspîndire remarcabilă — pe covoarele şi scoarţele olteneşti, de pildă — , astăzi a început să se extindă rapid „mimesisul sentimental".

Ţinem să subliniem că involuţia estetică constă nu pur şi simplu în predilecţia creatorului popular de astăzi pentru motivul floral sau faunistic. Gustul popular pentru acest gen de motive este propriu artelor tradiţionale ale multor popoare şi nu poate fi repudiat *din principiu.* În arta populară românească tradiţională, motivul floral şi faunistic a fost cultivat adeseori din perspectiva unei certe calităţi estetice, dar lucrul acesta a fost posibil pentru că respectivul motiv *a fost supus* echilibrărilor *stilizatoare* şi nu lăsat să se reverse debordant, ca o copie naturalistă. Involuţia gustului popular în mediul rural de astăzi pentru motivul floral şi faunistic constă în alunecarea către „mimesisul sentimental" al acestui motiv — calchiere plată, debordantă, *lipsită de fantezie,* a naturii. Ca structură, gustul „mimesisului sentimental" reprezintă o tendinţă de *aplatizare* a fanteziei estetice, o pierdere *în greutate* a potenţialului de inventivitate, şi tocmai de aceea am considerat necesară analiza acestui fenomen, *pentru a-l supune atenţiei unui proces de reeducare estetică* [6].

Analiza şi aprecierea critică a ceea ce am numit „mimesis sentimental" se impune cu atît mai mult cu cît apetitul estetic pentru motivul floral abundent, revărsat, a început să fie tot mai prezent şi în aspectele arhitecturii rurale. Este vorba deci de o tendinţă *extensivă,* cucerind rapid teren peste tot acolo unde se poate infiltra.

La propagarea şi extinderea „mimesisului sentimental" contribuie din plin şi *serializarea* industrială a unor obiecte de artă populară, care ignorează adeseori cele mai elementare exigenţe estetice. Este de-a dreptul descurajant să constaţi cum acurateţea stilistică şi echilibrul estetic al motivelor româneşti tradiţionale sînt deformate în chip naturalist de către multe din obiectele de artă populară standard ce abundă în vitrinele mai tuturor oraşelor şi în punctele turistice. Pentru a nu fi rău înţeles, ţinem să precizăm că nu pledăm aici împotriva comercializării obiectelor de artă populară, ci *numai* împotriva ignorării exigenţelor estetice în procesul unei astfel de serializări ce transformă inefabilul unei arte străvechi, de un echilibru perfect, în platitudini naturaliste. Astfel de obiecte denaturate intră în casele noastre — atît la oraş cît şi în mediul rural —, falsificînd puritatea imaginii adevăratei arte populare româneşti. Se poate întîlni astăzi, destul de frecvent, în interioarele sătenilor, un fenomen ciudat, dar nu inexplicabil: alături de unele piese autentice, remarcabile, de artă populară tradiţională, pe care ţăranca (sau părinţii ei) le-au creat cîndva, tronează „suveniruri" populare serializate, cumpărate de la oraş. Gustul „mimesisului sentimental" pe care sătenii au în-

[6] Relatăm ca un caz semnificativ în ordinea de idei discutată ma sus următorul fapt: în investigaţiile noastre prin satele ţării am întîlnit recent, în casa unui gospodar din satul *Vînători* (jud. Neamţ), un covoraş vechi, încă în bună stare, cu o stilizare geometrică de o remarcabilă calitate estetică. Gospodina îl pusese pe jos, într-un mod oarecum depreciativ, ca pe un preş oarecare. În schimb, covoarele cu enorme flori, aproape total nestilizate, pe care le ţesuse în ultimii ani erau aşezate la loc de cinste, pe pereţi, sau erau păstrate cu grijă în şifonier. Pe acestea ni le-a etalat cu încîntare, ca *reprezentînd* gustul ei *actual.* Cînd, cu prudenţă, ca să n-o mîhnesc, i-am atras totuşi atenţia că dispreţuitul covoraş este cu mult superior din punct de vedere estetic florilor atît de revărsate ale recentelor covoare puse la loc de cinste, interlocutoarea a dat din mînă şi mi-a răspuns decis: „Acela? Nuu! Acela nu mai face două parale pe lîngă frumuseţea ăstora". Apreciere fără echivoc, a cărei semnificaţie nu poate scăpa în ce priveşte faptul că tendinţa „mimesisului sentimental" nu-i un fenomen de ignorat.

ceput să-l cultive prin unele din obiectele create de ei înșiși, în propriile lor gospodării, coincide cu aspectul *naturalist* al acestor „suveniruri" serializate și, astfel, le cumpără fără ezitare. Cu un alt prilej arătam că ceea ce atrage pe săteni către unele piese de artă populară serializate este seducția, mirajul obiectului industrial. Adăugăm acum acelui motiv mai general pe acesta mai particular ce rezidă tocmai în gustul „mimesisului sentimental".

Dacă arta populară românească creată *în trecut*, de-a lungul generațiilor, *se sincronizează* perfect — datorită mai ales stilizărilor ei geometrice — cu tendința de ansamblu a artei secolului XX către simplitate și echilibru rațional, „mimesisul sentimental" în arta populară creată *astăzi* este, mai degrabă, *anacronic* în raport cu fenomenul artistic modern. Noutatea estetică revine, așadar, nu „mimesisului sentimental", ci artei populare românești cu autentice motive tradiționale și cu atît mai mult este necesară acurateţea valorizării acestor motive. Vigoarea artei noastre populare vechi, secretul nemuririi ei, constă, într-adevăr, într-o mare măsură, în *permanența umană a noutății sale, în latențele ei consonante cu contemporaneitatea estetică.*

Mobilurile acestui „mimesis", prezent în unele grupuri de obiecte ale artei populare create în zilele noastre de către săteni sînt generate de către exagerările unui periferism afectiv, de către o anumită exprimare estetică denaturată a ceea ce înseamnă sentimentul abundenței. Să ne amintim că astfel de revărsări estetice neechilibrate nu sînt singulare în istorie. Renașterea a cunoscut — îndeosebi în Țările de Jos — o orgie a motivelor naturaliste, o beție senzorială a copierii naturii în artă. Poate că „mimesisul sentimental" de astăzi nu constituie o „orgie" naturalistă de proporțiile celor consumate într-un trecut istoric, dar acesta nu constituie un motiv pentru a-l ignora în complexitatea procesului educației estetice.

Prin structura conținutului său, fenomenul acesta este un element de *Kitsch*. În anumite situații, Kitsch-ul se prezintă ca o *încălcare* de domenii estetice, ca o transpunere *tale quale* — cum observa Blaga — din ordinea naturală în cea artistică sau invers. „Mimesisul sentimental" constituie, după părerea noastră, tocmai o concretizare a Kitsch-ului în ipostaza unei *încălcări* de domenii, deoarece *acest „mimesis" transpune* **tale quale**, *fără efort stilizator*, un motiv estetic din ordinea naturală într-o ordine a creației umane.

ACCEPȚIILE NOȚIUNILOR „GENIU" ȘI „GENIALITATE CREATOARE" ÎN SISTEMUL ESTETICII DRAGOMIRESCIENE

DE

DUMITRU MATEI

Depășirea crizei teoretice care se manifesta în cîmpul istoriei literare europene către începutul secolului nostru a constituit — de-a lungul a peste trei decenii — obiectul predilect de reflecție al filozofului și esteticianului român Mihail Dragomirescu. Cum nu putem — în acest cadru — intra în amănunte, e de ajuns să notăm că efortul s-a finalizat într-o soluție filozofică. Proiectîndu-și — în acest scop — noua sa „directivă literară", Mihail Dragomirescu nu înțelegea să sublinieze atît necesitatea elaborării conceptelor critice și estetice din perspectiva noului nivel de experiență al literaturii, cît, mai ales, necesitatea reorganizării gîndirii critice și estetice în jurul unui corp de concepte apt să confere judecății estetice statutul obiectivității și universalității. Rațiunea intimă a *Filozofiei integrale* — ca teorie a obiectivării — constă tocmai în formularea condițiilor teoretice sub care judecata estetică poate fi ridicată la universalitate. În interiorul unui asemenea corp de concepte — va observa esteticianul — vor putea fi găsite, mai ales, posibilitățile eradicării definitive a oricăror accente și tendințe istoriste și impresioniste în critică. În acest sens și cu această adresă va accentua ideea că noua sa „directivă" este singura — nu numai în spațiul gîndirii românești — care „întemeiază un nou sistem ideologic" și singura care și-a creat „o filozofie, o estetică, o metodologie și o critică".

Cultivînd idealul raționalismului metafizic de tip clasic, Mihail Dragomirescu înalță în spațiul gîndirii filozofice și estetice românești arhitectura unui sistem care va repeta fidel structura, viciile și paradoxurile oricărei filozofii speculative. Este în natura oricărei filozofii de acest gen — după cum se știe — să-și formuleze *apriori* un principiu considerat ca dat absolut în ordinea existenței și ca adevăr absolut în ordinea cunoașterii. Realitatea oricărui sistem filozofic speculativ este prin definiție o „realitate logică", deductivă, care se construiește în mișcarea de la premisă la consecință și în mișcarea de la o consecință la alta. Ea

Rev. filoz., 19, 6, p. 769–776, București, 1972

se elaborează însă invariabil în legătură cu un obiect existent în afara propriilor sale premise — obiect care nu este integrat şi nu intervine în construcţie decît în chip „desfigurat" şi numai pentru a confirma, cu certitudine absolută, postulatul sau ideea. Paradoxul sistemelor filozofice speculative — faptul a fost subliniat de Marx în special — constă în aceea că aspirînd la un „adevăr absolut" ele ajung să afirme doar adevăruri parţiale şi relative fie în ordinea logicii lor interioare, şi anume ca demers cognitiv (metoda dialectică la Hegel, de pildă), fie în ordinea realităţii obiective (punctul de vedere istoric, dar printr-o istorie a ideii).

Afirmînd că sistemul dragomirescian repetă fidel structura, viciile şi paradoxurile oricărei filozofii speculative, nu construim, firește, o judecată de valoare. Nu am dori, pe de altă parte, ca această afirmaţie să fie considerată ca ţelul însuşi al acestui studiu. Am transcris-o, exclusiv, prin perspectivă metodologică : pentru a localiza, descrie, analiza şi defini articulaţiile sistemului filozofic dragomirescian este absolut necesar să respectăm logica sa interioară — care e logica unui sistem speculativ —, să urmărim, cu alte cuvinte, modul în care Mihail Dragomirescu pune problema (nucleul de postulate fundamentale) şi, de asemenea, modul în care o rezolvă (consecinţele care se deduc din premisele iniţiale).

Sistemul filozofic dragomirescian ne apare ca o filozofie a operei de artă. Ceea ce numim în mod curent „filozofie integrală" — atunci cînd ne referim la Mihail Dragomirescu — nu este, în esenţa sa, decît un mod filozofic de a defini existenţa esteticului, a frumosului, a adevărului artistic etc., *un mod filozofic* de a construi un instrument critic cu valoare universală menit să confere judecăţii estetice un caracter necesar şi universal. Problema care ni se impune imediat ar fi aceasta : ce particularităţi prezintă modul filozofic prin intermediul căruia Dragomirescu parvine la definiţia artei ?

Filozofia integrală este, în primul rînd, *un raţionalism*, şi anume un raţionalism de tip clasic. Era firesc deci ca Mihail Dragomirescu să îmbrăţişeze, cu precădere, tezele vechii epistemologii : sensibilul este haotic, individual, perisabil ; *generalul* şi *unitatea* sînt opera gîndirii, a raţiunii. Existenţa devine inteligibilă în măsura în care inteligenţa elaborează principii susceptibile *să o garanteze ca existentă*. Avem a face cu un raţionalism de coloratură metafizică, în sens clasic, sens pe care Mircea Florian îl pune în evidenţă în felul următor : „Nu există (nu e real) decît ceea ce este inteligibil, gîndit, ceea ce e transparent raţiunii. Şi e inteligibil ceea ce are o raţiune de a fi, un fundament explicativ" [1]. Generalul — ceea ce înlesneşte comunicarea adevărului pentru toţi — nu este imanent individualului.

Tezele raţionalismului de tip clasic — dar cu deosebire ultima teză pe care am transcris-o — desfăşoară consecinţe extrem de importante la nivelul tuturor articulaţiilor sistemului dragomirescian. Fundamentele criticii dragomiresciene a „metodei istorice", precum şi fundamentarea teoretică a „metodei estetice" dragomiresciene îşi au obîrşia în aceste premise gnoseologice. Autonomismul dragomirescian de asemenea. În

[1] Mircea Florian, *Ştiinţă şi raţionalism*, în *Scrieri alese*, ediţie îngrijită, cu un studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă, Bucureşti, Edit. Academiei, 1968, p. 46.

acest studiu ne interesează — în legătură cu tezele de mai sus — modul în care Mihail Dragomirescu înțelege să confere judecății estetice un caracter necesar și universal. De bună seamă, demonstrația desfășurată în acest sens este mult mai amplă și mai complicată. Am ales însă momentul decisiv — cel puțin așa ni s-a impus nouă —, și anume momentul în care Mihail Dragomirescu introduce în demonstrație noțiunile „geniu" și „genialitate creatoare".

Primul obiectiv teoretic major al „Filozofiei integrale" — se conturează în legătură cu necesitatea (este vorba, evident, de o necesitate de sistem) de a prezenta *capodopera ca existență specifică generată de un factor specific*. Aceasta înseamnă, imediat, că, pentru a formula un răspuns întrebării: care sînt *atributele* capodoperei ca *existență* specifică, trebuie să începem prin a determina *natura factorului* care o generează. Într-adevăr, din perspectiva acestui prim obiectiv teoretic, Mihail Dragomirescu își propune să definească, în primul rînd, noțiunile „geniu" și „genialitate creatoare".

Esteticienii de pînă la el — Dragomirescu nu va uita să sublinieze această *distanță* — au întreținut, într-un mod mai mult sau mai puțin involuntar, o gravă confuzie, considerînd că noțiunea „geniu" este echivalentă cu noțiunea „genialitate creatoare". Această gravă și îndelung susținută confuzie — recomandă Mihail Dragomirescu — trebuie imediat „risipită", și anume din următoarele motive:

a) Există genii „extraordinare" — un Shakespeare de pildă — care, observă Mihail Dragomirescu, „au produs adevărate avortonuri literare". *Geniul*, urmează Dragomirescu, „este individul care are facultăți intelectuale, afective și volitive *extraordinare* și care, din timp în timp, fecundează aceste calități prin genialitatea sa creatoare" [2]. De aici, concluzia că, deși *geniul* implică în mod necesar „genialitate creatoare", operele omului de geniu nu sînt întotdeauna și în mod necesar *expresia* „genialității creatoare". Noțiunea „geniu" nu este echivalentă cu noțiunea „genialitate creatoare" — conchide Mihail Dragomirescu — pentru că geniul nu produce întotdeauna și în mod necesar *capodopere*. Dimpotrivă, geniul produce capodopere numai în măsura în care manifestă „genialitate creatoare".

b) Există literaturi — notează Mihail Dragomirescu, construindu-și cel de-al doilea argument — care nu au genii, dar care posedă totuși capodopere. Faptul se explică — va sublinia autorul *Esteticii integrale* — prin aceea că un om, un artist, oricît de „ordinar" ni s-ar părea la prima vedere, poate avea *genialitate creatoare* fără a fi un *geniu*. În analiza operei literare nu trebuie — recomandă Mihail Dragomirescu — să fim „orbiți" de prestigiul sau de lipsa de prestigiu a cutărui sau cutărui artist. „Genialitatea creatoare — scrie Mihail Dragomirescu — este *o forță specială* (subl. ns.) de unificare organică a elementelor fizice și psihice contrare, pentru a produce o ființă psihofizică, adică o capodoperă" [3].

Să reținem — mai înainte de a trece la analiza globală a acestei definiții — că „genialitatea creatoare" este o *forță* și mai cu seamă o

---

[2] Mihail Dragomirescu, *La science de la littérature*, vol. I, Paris, 1928, p. 112—113.
[3] *Ibidem*, p. 112.

forță *specială*. Mai întîi, întrucît are *un caracter independent* „instinctivă și oarbă", ea își *impune* „formele sale de cristalizare pe deasupra *voinței* (subl. ns.) artistului sau poetului" [4]. Al doilea, pentru că se manifestă ca „un *agent*" — scrie Mihail Dragomirescu — și acționează ca *un agent autonom* în sensul că „depășește *conștiința*" (subl. ns.) artistului sau poetului [5]. Al treilea, pentru că efectuează „sinteza integrală" a Sufletului cu Natura. Efectuînd „sinteza profundă și completă a Sufletului cu Natura", ea „nu întrebuințează numai materialele conștiente", ci și materialele mistice, adică materialele care conferă „viață profundă capodoperei". În sfîrșit, în al patrulea rînd, „genialitatea creatoare" este o *forță specială* pentru că motivează, prin caracterul ei independent mai ales, viața independentă a capodoperei în așa fel încît aceasta „poate sălășlui în sufletul nostru fără să știm ceva despre autorul care a produs-o [6].

Am văzut ce înțelege Mihail Dragomirescu prin „genialitate creatoare" și de asemenea, de ce „genialitatea creatoare" trebuie considerată ca *o forță*, și anume ca *o forță de tip special*. Problema care se pune imediat este aceea de a vedea ce semnificații dețin aceste note definitorii ale „genialității creatoare". Neîndoielnic — o semnificație filozofică. „Genialitatea creatoare" este pentru Mihail Dragomirescu — și anume în cea mai pură tradiție a filozofiilor speculative — *principiul ontologic care explică trecerea în act a unei existențe*, care, alături de *existența fizică* și *existența sufletească* realizează, prin *atribute specifice*, identitatea celei de-„a treia lumi" — *lumea psihofizică*. În calitatea sa de *principiu ontologic*, „genialitatea creatoare" construiește *statutul capodoperei ca existență* prin intermediul a patru atribute existențiale fundamentale: atributul *creațiunii*, *independenței*, *obiectivității* și *universalității*.

Primul atribut fundamental al capodoperei *ca existență* constă în a fi *o creație*. „Forță specială" — după cum am văzut — , „genialitatea creatoare" realizează actul „îmbrățișării Sufletului cu Natura" pentru a *crea o nouă ființă* — capodopera — , ființă care — va sublinia Mihail Dragomirescu — „trăiește în altă lume, cu alte categorii decît lumea fizică și cea sufletească" [7]. Capodopera — se poate observa — este în primul rînd *creație în sens filozofic* (asupra sensurilor estetice pe care le desfășoară atributul *creației* vom reveni cu un alt prilej). Această idee îl preocupă de fapt pe Mihail Dragomirescu atunci cînd ne recomandă să înțelegem capodopera ca „o creațiune și nu o alcătuire" [8]. Considerat din perspectiva acestei distincții (capodopera „este o creațiune și nu o alcătuire"), atributul creațiunii introduce o *diferență calitativă în ordine ontologică*, diferență care va institui — *ipso facto* — *distanța* între capodoperă și celelalte opere din cîmpul istoriei literare. Cele mai multe opere literare și poetice din cîmpul istoriei literare nu sînt *creații* — subliniază Dragomirescu — , pentru că ele se oferă conștiinței receptoare într-un mod incomplet, și anume: fie în sensul că ele „cristalizează" părțile superficiale ale sufletului sau numai o parte a lui (numai *intelectul* sau

---

[4] Mihail Dragomirescu, *La science de la littérature*, vol. I, p. 119.
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem.*
[7] Mihail Dragomirescu, *Teoria poeziei*, București, 1928, p. 260.
[8] *Idem, Principii de literatură*, p. 8.

numai *sensibilitatea*), fie în sensul că sînt simple „aranjamente", avînd drept scop satisfacerea unor nevoi legate de „conservarea noastră ca specie", fie în sensul că răspund unor „tendinţe" şi „utilităţi" sociale etc. Toate aceste opere — pe care Mihail Dragomirescu le adună sub noţiunea „operă de talent sau de virtuozitate" — nu pot fi considerate *creaţii*, întrucît, oricît de onorabilă ar fi funcţia lor, ele au întotdeauna un *caracter derivat*[9]. Această precizare dezvoltă consecinţe importante la nivelul tuturor părţilor constitutive ale sistemului dragomirescian. Să reţinem însă, în ordinea de idei care ne interesează în acest moment, că „noua fiinţă — capodopera — este o *creaţie* a cărei necesitate este dată înaintea istoriei şi în afara istoriei. Capodopera este o *creaţie* exclusiv în măsura în care *această necesitate* suprimă realitatea istorică a individului artist, exclusiv în măsura în care „genialitatea creatoare" — acţionînd ca un „agent", dincolo şi „pe deasupra" *voinţei* şi *conştiinţei* poetului — îl scoate din spaţiu, din timp şi din cauzalitate. Capodopera este *creaţie* numai în afara acestor coordonate. Orice altă creaţie literară care se dezvăluie ca expresie a timpului, a spaţiului şi a cauzalităţii se plasează automat în sfera operelor „alcătuite" sau în sfera „aranjamentelor". Atributul creaţiei — să consemnăm aici faptul — circumscrie, indiscutabil, o sferă de probleme în legătură cu care *Estetica integrală* a formulat unele din cele mai solide şi mai pertinente observaţii, fără a omite să consemnăm, de asemenea, că acest atribut înscrie sensurile care fixează poziţia autonomistă a esteticianului Mihail Dragomirescu. Nu le vom analiza însă mai înainte de a fi acumulat premisele necesare unei cît mai corecte, şi pe cît posibil, mai exhaustive înţelegeri a problemei.

Trecînd acum la analiza celorlalte atribute ale capodoperei *ca existenţă*, să notăm că atributul creaţiei — înţeles în sensul celor de mai sus — determină şi susţine *atributul independenţei*. Prin definiţie, după cum am văzut, „genialitatea creatoare este o forţă independentă" şi în această calitate a sa (o calitate, evident, postulată) face ca o capodoperă să fie ea însăşi independentă *în primul rînd faţă de artist*. Dar „independenţă faţă de artist" înseamnă „independenţă faţă de *conştiinţa sa*". Şi numai întrucît „genialitatea creatoare" se manifestă „ca o putere străină artistului", producînd „pe deasupra şi dincolo de conştiinţa sa" (vom vedea imediat una din accepţiile cheie pe care Mihail Dragomirescu o conferă noţiunii „conştiinţă"), numai într-o asemenea măsură vom putea semnala faptul că „o capodoperă este interesantă prin ea însăşi"[10]. Să notăm deci că „genialitatea creatoare" produce „pe deasupra şi dincolo de conştiinţa artistului" pentru ca (din raţiuni de sisteme) ea se situează deasupra *conştiinţei artistului* în calitatea ei de *conştiinţă individuală, personală, pămîntească*. „Forţa instinctivă şi oarbă", *genialitatea creatoare* scoate pe artist din zonele vieţii terestre „momentane şi trecătoare", anihilînd, printr-o irezistibilă forţă de seducţie, datele *conştiinţei personale*. Tocmai acest fapt (sau şi acest fapt) explică de ce o capodoperă —

---

[9] Recunoaştem aici, reluată în alt plan şi cu alte consecinţe, distincţia kantiană dintre „frumuseţea liberă" şi „frumuseţea derivată". Funcţia acestei distincţii în sistemul estetic dragomirescian ne va apare în plină lumină în momentul cînd abordăm analiza capodoperei din perspectivă estetică.

[10] Mihail Dragomirescu, *La science de la littérature*, vol. I, p. 119.

ne încredinţează Mihail Dragomirescu — „poate sălăşlui şi trăi în sufletul nostru fără să trebuiască să ştim ceva despre autorul ei"[11]. *Atributul independenţei* capodoperei conţine *in nuce* teoria „impersonalizării" şi a „impersonalităţii" — variaţie, uneori extrem de interesantă asupra acestei idei de sorginte maioresciană — şi, să adăugăm, baza de atac împotriva „metodei istorice". Fapt este că, operînd această distorsiune *în cîmpul conştiinţei artistului*, Mihail Dragomirescu dezvăluie carenţa fundamentală a sistemului său: separaţia *absolută* a particularului de general. Pornind de la concepţia separaţiei absolute a particularului de general şi invocînd *atributul independenţei* considerat în sens filozofic, Mihail Dragomirescu se va referi din nou la sfera „operelor de talent şi de virtuozitate". Ştiinţa literaturii — scrie Dragomirescu dîndu-şi seama „că o capodoperă este o specie născută inconştient, prin generaţiune spontanee" [12] (sensul de mai sus se menţine deci nealterat) — introduce în noţiunea „operă de talent şi de virtuozitate" toate operele care se dovedesc „*dependente*" de *conştiinţa personală a artistului*, adică de „personalitatea noastră fizică şi psihică" — pentru a folosi expresia preferată a esteticianului. Toate operele — într-un cuvînt — care depind de „condiţiile lumii fizice sau psihice" intră în categoria „operelor de talent şi de virtuozitate". Aceasta pentru că — argumentează în continuare Dragomirescu—, aflîndu-se în relaţie de dependenţă faţă de conştiinţa personală a artistului, aceste opere „nu pot viza un ideal estetic" [13]. Ele prezintă de aceea „un interes pur intelectual sau practic", pentru că „utilitatea şi inteligenţa... nu sînt forţe independente; ele (utilitatea şi inteligenţa — *n.n.*) depind de nevoile consacrării individuale, adică de existenţa noastră în timp, spaţiu şi cauzalitate" [14]. Să mai notăm că gradul de dependenţă al operei de subiectivitatea scriitorului funcţionează — în sistemul estetic dragomirescian — ca un criteriu de valoare.

„Cu cît va fi mai puţin aderentă la subiectivitatea scriitorului — scrie, decisiv, Mihail Dragomirescu — , cu atît ea va fi mai sus pe scara valorilor literare"[15]. Ce se înţelege însă prin „subiectivitatea scriitorului"? Preîntîmpinînd întrebarea, autorul *Esteticii integrale* răspunde în felul următor: „Negreşit, toate capodoperele au o independenţă *aparentă* pe care le-o dă forma fizică în care sînt vehiculate. În acest fel, independente de subiectivitatea scriitorului par a fi şi operele de virtuozitate şi de talent. Dar nu de această independenţă e vorba, ci de aceea a fondului genial"[16]. Aşadar, după *aparenţă* („forma fizică în care este vehiculată"), orice operă literară este independentă în raport cu „subiectivitatea scriitorului". Dar veritabila independenţă a operei de artă, în genere, se realizează, exclusiv, la nivelul „fondului genial", şi anume în măsura în care acest *fond genial* suprimă orice relaţie cu subiectivitatea existentă în timp, spaţiu şi cauzalitate a scriitorului. *Atributul independenţei* pregăteşte — din perspectiva ideii de „subiectivitate" — distincţia: „personalitate ome-

---

[11] *Ibidem.*
[12] *Ibidem*, p. 52.
[13] *Ibidem*, p. 51.
[14] Mihail Dragomirescu, *La science de la littérature*, vol. I, p. 52.
[15] *Ibidem*, p. 90.
[16] *Ibidem* (subl. ns.).

nească", „personalitate artistică", distincție care se va prelungi în sfera metodologiei literare.

Atributul *creațiunii* și atributul *independenței* determină și susțin *atributul obiectivității*. OBIECTIVITATEA — iată cuvîntul magic, sursa pasiunii de o viață a lui Mihail Dragomirescu și rațiunea de a fi a sistemului său; instrumentul forte cu care și-a ascuțit înverșunarea „în contra lui Kant"; poziția de la nivelul căreia și-a lansat atacurile împotriva „impresionismului"; substratul antiistorismului său, deși a crezut, cu o mare și sfîntă naivitate, că a eliminat „metoda istorică" — odată pentru totdeauna — din arsenalul criticii literare și estetice. „Obiectivarea" și „obiectivitatea" adevărului artistic, sau obiectivitatea judecății estetice în sens „strict științific" — toate aceste idei și direcții analitice ocupă, într-un fel sau altul, spațiul întregului său sistem. Problema „obiectivității" înregistrează sub analiza lui Mihail Dragomirescu — trebuie să notăm — cîteva soluții de reală valoare, soluții asupra cărora vom reveni și insista în altă parte. În ceea ce privește *atributul obiectivității*, vom semnala că acesta decurge logic — ca și în cazul celorlalte — din substanța postulatului inițial. „Genialitatea creatoare" deține statutul unei forțe *supraindividuale*. Generînd „sinteza între Suflet și Natură", „genialitatea creatoare", concretizează *o idee* („ideea generatoare") a cărei principală caracteristică constă în a nu proveni din stări sufletești „individuale și personale". Sinteza dintre Suflet și Natură, precizează Mihail Dragomirescu, nu poate avea o „semnificație individuală". Deținînd așadar, statutul unei *forțe supraindividuale* — întrucît generează o idee a cărei principală calitate este aceea de a nu fi nici individuală și nici personală—, „genialitatea creatoare" scoate artistul din zona preocupărilor sale legate de timp, spațiu și cauzalitate, fapt de natură să confere capodoperei atributul *obiectivității* și *al universalității*. Transcriem, în acest sens, pasajul revelator.

„Întrucît nu provine din stări conștiente care să aibă caracteristica de a fi individuale și personale, ideea generatoare nu este *individuală* și *personală*. Întrucît ea își are sursa în domeniul mistic comun Sufletului și Naturii, și totuși, comun *umanității întregi*, ea are *o valoare universală* și în același timp *obiectivă*. Ea este mărturia directă a faptului că între Suflet și Natură s-a stabilit o armonie prin care *natura sau fizicul* pe de o parte (subl. ns.) și *sufletul sau psihicul*, pe de alta (subl. ns.), pierd calitățile lor proprii pentru a cuceri altele, calități care le fac capabile să se insinueze în conștiința noastră pentru a trăi aici o nouă viață. Această armonie între *materie și spirit* (subl. ns.) nu poate avea o semnificație individuală. Ea se naște dincolo de conștiința artistului sau scriitorului și nu este de dependentă de nevoile sale fizice sau psihice. Ea este, în consecință, cum spune Kant, *universal umană*, dar în același timp și contrar opiniilor aceluiași filozof, ea *este obiectivă*. Tocmai prin aceasta capodoperele sînt *adevăruri* (dar de natură afectivă) ca adevărurile științifice"[17].

Concept filozofic prin excelență, dotat cu funcție ontologică, „genialitatea creatoare" construiește *existența* capodoperei — după cum am văzut — sub dimensiunea a patru atribute fundamentale: *creație, independență, obiectivitate* și *universalitate*. Acest sistem de atribute se întemeiază pe

[17] Mihail Dragomirescu, *La science de la littérature*, vol. I, p. 123—124.

un apriori : sinteza dintre Suflet şi Natură sau dintre Spirit şi Materie ca moment creator supraindividual (în sensurile pe care le-am subliniat) şi, prin aceasta, independent, obiectiv şi universal. Aceasta ar fi, deci, raţiunea supremă care motivează — în sistemul estetic dragomirescian — distincţia dintre noţiunea „geniu" şi noţiunea „genialitate creatoare". Se cuvine să remarcăm însă că distincţia : *geniu/genialitate creatoare* desfăşoară, în acelaşi timp, consecinţe importante în legătură cu raportul *artist/operă*. Mihail Dragomirescu subliniază fără echivoc, de pildă, că „din faptul că genialitatea creatoare este o forţă independentă de conştiinţa autorului rezultă că artiştii sau scriitorii care o posedă sînt, din punct de vedere realist şi practic, de foarte multe ori nefericiţi". Evident, relaţia *artist/operă* — aşa cum se construieşte ea în sistemul esteticii dragomiresciene — nu poate fi restrînsă la suma acestor tipuri de naivităţi. Mihail Dragomirescu va axiomatiza relaţia *artist/operă*, adîncind teoria „genialităţii creatoare" prin elaborarea distincţiei dintre „personalitatea omenească" şi „personalitatea artistică" distincţie asupra căreia ne propunem să revenim cu un alt prilej.

GEORG LUKÁCS ŞI ORIGINILE ACTIVITĂŢII ESTETICE

DE

N. TERTULIAN

Teoremele sistemului de estetică al lui Georg Lukács trebuie raportate la tezele sale ultime cu privire la problemele fundamentale ale filozofiei : cauzalitate-teleologie, necesitate-libertate, realitate-valoare. O teză cardinală : adîncimea subiectivităţii este direct proporţională cu amplitudinea înrădăcinării ei în lumea obiectivă, îşi găseşte justificarea în analiza formelor celor mai elementare ale relaţiei subiect-obiect. Lukács a insistat mereu în marile sale opere teoretice finale (şi mai ales în capitolul despre „Travaliu" din *Ontologia* sa) asupra adevărului că fiecare act de emergenţă a subiectivităţii umane este multiplu condiţionat de raporturile ei concrete cu realitatea obiectivă : nu numai scopul unei activităţi umane, oricît de elementare, este generat de problemele ivite pe parcursul procesului de producere şi reproducere al existenţei, dar realizarea lui nu devine cu putinţă decît prin studierea atentă a proprietăţilor cauzale obiective. Omul întrerupe prin actele sale teleologice determinismul automat al şirurilor cauzale obiective, introduce în determinismul natural o ordine *nouă*, supune mişcarea oarbă a materiei intenţiilor sale ; dar pentru ca scopurile să se materializeze cu adevărat, el trebuie să se bizuie perpetuu pe o cunoaştere adecvată a obiectelor care intră în cîmpul acţiunii sale. Impresia noastră este însă că Lukács pune un accent mult mai energic şi mai insistent pe rezistenţa opusă de densitatea şi opacitatea realului iniţiativelor şi scopurilor umane decît pe geneza şi emergenţa acestor scopuri şi iniţiative. Logica *reflectării* realităţii în actul travaliului stă mult mai mult în centrul atenţiei sale decît logica *invenţiei* şi a actelor de creaţie. Rămîne însă un adevăr stabilit că în procesul muncii se creează pentru prima oară o adevărată relaţie subiect-obiect : nu numai un obiect în faţa subiectului, dar şi un subiect autonom în faţa obiectului. Auto-constituirea subiectivităţii, dezvoltarea progresivă a aptitudinilor şi a capacităţilor umane, se află într-un raport de concrescenţă cu actele de manipulare şi dominare a realităţii obiective. S-ar putea spune că fiecare însuşire a subiectivităţii poartă încrustată în ea suita actelor practice care au gene-

Rev. filoz., 19, 6, p. 777–784, Bucureşti, 1972

rat-o. Reamintirea unor asemenea adevăruri elementare era necesară, deoarece subiectivitatea estetică nu reprezintă decît unul din cazurile-limită ale relaţiei subiect-obiect, o formă evoluată şi specific modificată a relaţiei primare subiect-obiect. Conceptul de „reflectare" a realităţii în artă este la Lukács bine distinct de cel al „imitării" (*die Widerspiegelung* este bine distinctă de *die Nachahmung*). Particularitatea iniţiativei sale teoretice este de a urmări în formele „de sus" ale vieţii spirituale (printre care şi activitatea estetică) reflexul determinărilor fundamentale ale relaţiei subiect-obiect. Finalitatea activităţii estetice fiind „autocontemplarea subiectivităţii" (*die Selbstbetrachtung der Subjektivität*), dar subiectivitatea fiind impregnată în totalitatea însuşirilor ei de multiplicitatea contactelor cu realitatea obiectivă, apare comprehensibilă dubla particularitate a reflectării estetice, descrisă de Lukács : după cum cunoaşterea de sine implică inevitabil cunoaşterea evenimentelor obiective care au contribuit la plăsmuirea personalităţii, *mimesis*-ul estetic implică prezenţa realităţii obiective şi a automişcării subiectivităţii într-o unitate de nedesfăcut.

Se poate spune că metoda *Esteticii* lui Lukács s-a născut ca o reacţie programatică la metoda folosită de Kant în *Criticele* sale. Departe de a se întreba cum sînt posibile judecăţile *sintetice apriori* sau judecăţile de *gust apriori* (universale), deci de a considera activitatea teoretică sau cea estetică drept facultăţi apriorice ale spiritului uman, Lukács se va întreba pe ce treaptă a dezvoltării istorice s-au născut şi căror funcţiuni în economia raporturilor subiect-obiect le răspund atît activitatea ştiinţifică, cît şi cea estetică. Analizei facultăţilor (*Vermögen*) a lui Kant, diviziunii spiritului în activitatea conoscitivă, practică şi estetică, Lukács îi va opune o metodă genetică-ontologică, pentru care structura fiecărui tip de activitate spirituală îşi află cheia şi dezlegarea în geneza sa. Structură şi geneză, *Geltung* şi *Genesis*, sînt pentru el indisociabil legate. Modelul său, secret sau mărturisit, poate fi considerată pînă la un punct *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, reinterpretată în lumina ontologiei materialiste a lui Marx.

Nici un estetician modern nu a acordat, prin urmare, o atenţie atît de mare originilor activităţii estetice a spiritului, ca singura cale valabilă de descifrare a structurii ei. Facultatea creaţiei artistice şi a plăcerii estetice nu sînt pentru el însuşiri constitutive, înnăscute, ale spiritului — Lukács nu va obosi să o repete, — ci aptitudini apărute pe o treaptă determinată a dezvoltării istorice. Paradoxul aparent este că nici una din marile cuceriri ale esteticii kantiene, căreia Lukács îi fusese atît de îndatorat în estetica sa de tinereţe, nu va fi în fond renegată : structura esteticului va fi reconstituită acum însă cu o metodă exact opusă celei transcendentale nu prin comparaţia unor pretinse facultăţi autonome, ci prin analiza genetică a desprinderii lui treptate din multiplicitatea activităţilor spirituale originare. O asemenea metodă nu este, desigur, lipsită de mari dificultăţi. Oricît material ar furniza arheologia şi etnografia cu privire la formele artei primitive, golurile sînt atît de mari şi distanţa în timp un factor ireversibil, încît o reconstituire istorică exactă a genezei artei este aproape cu neputinţă. Legată de o asemenea dificultate cu caracter istoric apare însă o alta, cu caracter teoretic, poate şi mai importantă : lipsa materialului istoric suficient, nu riscă să atragă după sine extrapolarea asupra formelor de artă primitivă a unui concept asupra artei dedus din forme ale ei incom-

parabil mai evoluate? Nu se naște oare în mod legitim suspiciunea unui cerc vicios, care riscă să compromită orice întreprindere teoretică de genul celei lukácsiene : dacă pentru analiza genezei artei sîntem siliți cu necesitate să apelăm la un concept dedus din formele ei superioare, cînd ea a atins cu adevărat treapta autonomiei, la ce bun să mai investim atîta energie în analiza originilor, cînd funcția euristică a conceptului nostru despre artă depinde în fond de experiența formelor ei istorice dezvoltate? Nu acesta este însă punctul de vedere al lui Lukács. Oricît de reale ar fi golurile în cunoștințele noastre istorice cu privire la devenirea exactă a umanității la origini, ele nu sînt atît de mari încît să nu putem reconstitui în liniile lor principale etapele decisive ale evoluției spiritului. În al doilea rînd, departe de a tăgădui că folosește pentru desprinderea artei din sincretismul originar un concept dedus din formele ei evoluate, esteticianul va invoca teza celebră a lui Marx cuprinsă în introducerea la *Schița economiei politice* : „Anatomia omului este o cheie pentru anatomia maimuței", spre a-și legitima propriul demers teoretic. Atitudinea lui Georg Lukács este în această problemă exact opusă celei a lui Benedetto Croce. Departe de a privi cu condescendență rezultatele antropologiei și etnografiei, esteticianul marxist își exprimă convingerea că teoria cunoașterii în general și estetica în special nu pot fi cu adevărat fundamentate fără a pune la contribuție asemenea rezultate. Croce adopta în *Estetica* sa tipicul punct de vedere al idealismului filozofic : intuiția, în sensul crocean al cuvîntului, sinonimă cu activitatea estetică (cu *expresia*), fiind o formă constitutivă, inerentă, a spiritului, orice investigație cu privire la originile istorice ale artei este decretată o operație vană și superfluă. Croce se exprima, fără ambiguitate, astfel în *Estetica* : „Dacă expresia este cea dintîi formă a conștiinței, dacă este momentul de trecere prin care animalul se transformă în om, dacă este epigeneza umană, cum să cercetăm originea istorică a ceea ce nu este un produs al naturii, ci un *postulat* al istoriei umane? Cum să indicăm geneza a ceea ce este o categorie, grație căreia concepem orice geneză și orice fapt istoric?" Punctul de vedere al apriorismului categoriilor spiritului era expus și mai tranșant în continuare : „Există între faptul estetic și o instituție umană, de genul căsătoriei monogamice sau al proprietății domeniale (fief-ului), o diferență comparabilă cu cea dintre corpurile simple și cele compuse în chimie : nu se poate indica geneza a ceea ce este simplu, altminteri el nu ar fi simplu, și dacă o descoperim, el încetează de a fi simplu și trece în rîndul compușilor" (trad. fr., p. 128). Lukács nu se referă nici o clipă la Croce, dar atitudinea sa ilustrează voința fermă de a-și construi întreg edificiul la antipodul punctului de vedere ilustrat mai sus. Este interesant să observăm că și un estetician, opus totuși prin întreaga sa formație spirituală croceanismului, ca Th. W. Adorno, manifestă în *Estetica* sa un egal scepticism, deși altfel motivat, pentru ideea de a deduce esența artei din studiul originilor ei. Excursul teoretic, intitulat *Teorii asupra originilor artei*, situat la sfîrșitul operei postume a lui Adorno : *Ästhetische Theorie*, debutează cu afirmația categorică : „Încercările de a întemeia estetica prin studiul originii artei ca esența ei, dezamăgesc în mod necesar" (p. 480) (expunerea de motive a lui Adorno, deloc limpede, bazată pe caracterul contradictoriu al teoriilor asupra originii artei, nu poate fi discutată aci).

Aspirația fundamentală a lui Lukács este să demonstreze că activitatea estetică a omului a fost precedată genetic de o întreagă devenire, că există o „pre-istorie" a apariției ei și o stratificare progresivă a însușirilor ei constitutive. Operațiile sale descriptive capătă aspectul unei adevărate arheologii a simțului estetic. Lukács nu ascunde nici o clipă că în analiza originilor activităților estetice el are mereu prezent termenul *ad quem* al dezvoltării ei : arta în formele ei evoluate, autonom cristalizate. După cum însă Marx, pornind de la analiza formațiunii sociale capitaliste, cea mai dezvoltată în vremea sa, și de la studiul categoriilor ei, reconstituise geneza și evoluția lor în orînduirile anterioare (evitînd orice egalizări simpliste și identificări anistorice), Lukács consideră că poate reconstrui geneza activității estetice din plasma nediferențiată a vieții primitive, urmărind articularea progresivă a diferitelor tipuri de activitate spirituală, din perspectiva tendințelor lor ulterioare de evoluție și a formelor lor mature. O asemenea metodă genetică-ontologică are într-adevăr avantaje neprețuite în raport cu metodele clasice ale teoriei cunoașterii. Utilizarea riguroasă a principiului : există o corelație necesară între structură și funcție, între proprietățile unei activități spirituale și apariția ei pe o treaptă determinată a scării istorice îi îngăduie lui Lukács să trateze după o metodă contrapunctică și simfonică articularea artei ca o formă autonomă din sincretismul cu celelalte forme spirituale. Proprietățile constitutive ale artei și esteticului capătă, într-o asemenea perspectivă verticală, un alt relief și o altă adîncime, dobîndesc un coeficient de *necesitate*, pe care analizele strict epistemologice ale idealismului filozofic erau departe de a li-l putea asigura.

Metoda contrapunctică, de tip genetic-sistematic, desfășurată de Lukács, dă într-adevăr rezultate revelatoare. Fără îndoială, oricît de largi ar fi analizele sale, el nu-și propune cîtuși de puțin o reconstituire *istorică* a originilor artei. Scopul este de a folosi materialul istoric pentru a decupa în pînza lui o serie de variații calitative : momentele de răscruce, mutațiile decisive, clivajele în devenirea formelor spiritului. Pe o bază strict istorică, finalitatea analizelor este una *categorială*. Răsturnarea de perspectivă față de kantianism (ca și față de orice formă de idealism filozofic, inclusiv cunoscuta „filosofia dello spirito" a lui Croce) o oferă faptul că fiecare categorie spirituală este privită ca expresia unei trepte determinate istoric a relației subiect-obiect. Ținta ofensivei sale filozofice este, așadar, spulberarea tezei, de origine kantiană, a „productivității spiritului" sau a „spontaneității subiectului", ca zone de rezidență a categoriilor. Ambițiile sale filozofice erau atît de mari, încît el își plănuise opera sa de estetică sistematică drept o trilogie, din care prima parte (singura elaborată, însumînd două volume de aproape 2 000 de pagini) era consacrată unei analize exclusiv categoriale, urmărind a fixa în linii foarte generale locul geometric al activității estetice printre celelalte tipuri de activitate spirituală. O a doua parte urma să fie destinată unei analize concrete a structurii operei de artă, unui soi de morfologie și sintaxă a ei (ce anume ar fi putut fi o asemenea a doua parte, frecvent evocată de-a lungul celei dintîi, putem astăzi deduce doar din analizele cuprinse în capitolele esteticii de tinerețe : *Zur Philosophie der Kunst*, dedicate diverselor componente ale operei de artă) ; iar abia a treia parte ar fi urmat să analizeze arta ca fenomen social-istoric, factorii care deter-

mină transformările în formele și stilurile ei etc. Lukács nu uită însă să sublinieze mereu că nici o analiză categorială nu e cu putință fără o solidă substructură istorică : punctul de vedere categorial-sistematic și cel istoric trebuie să se întrepătrundă perpetuu.

O primă operație constă în a stabili cum o serie de însușiri, pe care amplificate, potențate, cu semn sensibil schimbat, le găsim în produsele activității estetice, pot fi descoperite într-o serie germinală, contopite într-un amestec nediferențiat, în viața și gîndirea cotidiană. Practicitatea (pragmatismul) este o caracteristică decisivă a vieții și gîndirii cotidiene. Observația elementară că produsele activității estetice implică în mod necesar o suspendare a legăturii nemijlocite cu practica îi îngăduie esteticianului să măsoare amploarea extraordinară a drumului parcurs de umanitate pentru a atinge treapta activității artistice autonome. Lukács reconstituie, printr-o vastă excavație istorică, treptele succesive ale devenirii conștiinței umane. Sub zodia *travaliului*, formă primordială și esențială de contact a omului cu lumea, generatoare a însăși devenirii omului ca om, iau naștere formele de gîndire cotidiană. Reprezentările ei se caracterizează printr-un amestec contradictoriu de rigiditate apodictică și de incertitudine consubstanțială (*Verschwommenheit*). Nemijlocirea contactului cu lumea dă naștere caracterului materialist-spontan al reprezentărilor cotidiene, dar imposibilitatea de a pătrunde raporturile mai obscure și mai profunde dintre lucruri face ca la origini, peste un asemenea materialism spontan, să se suprapună cultul transcendențelor, în formele de gîndire magică și religioasă. Amestecul sui-generis de materialism spontan și de apel la transcendențe caracterizează gîndirea cotidiană primitivă. Orice reprezentare mai „complicată" asupra fenomenelor este convertită instantaneu în termenii activității practice : nemijlocirea raportului dintre teorie și practică apare omniprezentă. Este ceea ce explică apariția timpurie a analogiei, ca formă tipică a gîndirii primitive. Una dintre observațiile interesante ale lui Lukács este că anume categorii ale gîndirii cotidiene din faza primitivă, pe care formele mai evoluate ale gîndirii, cea de tip științific, le va dizolva și suprima, vor fi conservate în formele de reflectare estetică a lumii. Gîndirea de tip cauzal-științific va anihila analogia ca formă de reflectare a fenomenelor, dar ea își va păstra rolul ei în *mimesis*-ul artistic (o situație asemănătoare vom întîlni și în cazul categoriei de *inerență*). Analogia se va dovedi o formă proprie de a figura prezența subiectului în lume, obiectul central al activității estetice. Un moment crucial în geneza spiritului îl formează însă cel cînd formele de gîndire cotidiană, cu amestecul lor specific de rigiditate și de maleabilitate, cu empirismul lor consubstanțial, nu mai pot face față imperativelor practice ale existenței, cînd dominarea realității reclamă utilizarea generalizărilor mai complicate, amplificarea cunoștințelor dobîndite pînă la autonomizarea lor într-un sistem omogen : este momentul apariției *științei*. Nevoia supunerii tot mai desăvîrșite la obiect, tendința de a reflecta cît mai adecvat însușirile și relațiile fenomenelor în sine, epurarea cunoștințelor de orice coeficient de subiectivitate (atribute derivate mereu din exigențele practicii) conferă științei caracterul de reflectare *dezantropomorfizantă* a lumii. Lukács descoperă însă în adîncimile ontogenezei spiritului și un al doilea proces, simetric celui dintîi, dar situat la un alt pol : evenimentele istoriei umane au per-

petuu o răsfrîngere subiectivă, există în om, de la origini, o tendință irepresibilă de a raporta existența sa în lume, cu diversele ei avataruri, la propriul său dezechilibru sau echilibru. Este necesar să urmărim cu atenție procesul din urmă, deoarece în asemenea forme spontane de antropomorfizare a lumii vom descoperi celula activității estetice a spiritului. Magia reprezintă o formă elementară de manipulare și „dominare" a realității, în care elementele de reflectare reală a lumii se amestecă haotic și tulbure cu interpretările cele mai fantasmagorice. Religia este o formă mult mai evoluată și mai acuzată de retroversiune a lumii în termenii subiectivității : raportarea teleologică a evenimentelor la starea de depresiune sau exaltare, de insatisfacție sau satisfacție a subiectului uman este pusă cu necesitate sub zodia unui factor transcendent. O putere cosmică și absolută decide asupra divergenței sau convergenței evenimentelor lumii cu aspirațiile subiectivității umane. Existența creaturală și existența esențială (divină) sînt despărțite printr-un hiatus, simbolizat de omniprezența transcendenței. Lukács formulează observația subtilă că în religie se păstrează legătura nemijlocită cu viața practică a individului, cu năzuințele și scopurile sale pragmatice, specifice modului de viață și gîndire cotidian : transcendența își exercită acțiunea ei salvatoare asupra individului ca persoană particulară, ca ființă creaturală, oferindu-i promisiunea echilibrului și mîntuirii. Arta ar reprezenta, într-un asemenea context, o formă cu totul specială de antropomorfizare a existenței. Să remarcăm de la început că esteticianul nu o situează cîtuși de puțin în linia filogenetică și ontogenetică a științei, a activităților pur conoscitive ale spiritului (acestea ar avea prin definiție o funcție dezantropomorfizantă), ci în prelungirea formelor de reflectare antropomorfică a lumii, inaugurate de magie, animism, religie. Observația trebuie însoțită imediat de corectivul că știința și arta sînt pentru el adevăratele forme simetrice, egale ca drept de cetate, în constelația spiritului.

Originalitatea analizelor sale și meritul lor esențial rezidă mereu în conjugarea strînsă a *structurii* diferitelor forme de activitate spirituală cu *funcția* lor pe spirala evoluției istorice-sociale. Am văzut că fenomenologia sa a spiritului se sprijină pe ideea unei *bivalențe* a funcțiilor lui : omul nu este numai împins de necesitățile sale practice, să se supună cu abnegație proprietăților obiective ale fenomenelor, să-și epureze reprezentările de propriile fantasme, proiecții și prejudecăți, creînd treptat *știința* ca formă de reflectare dezantropomorfizantă, dar simte nevoia simetrică, la fel de irezistibilă, să raporteze teleologic lumea la propria sa condiție umană, să situeze totalitatea fenomenelor și experiențelor în relație cu propriile sale pulsiuni și aspirații. O analiză fină i-a îngăduit să dezvăluie rolul pe care-l joacă în economia spiritului uman *credința*, de la formele elementare ale magiei la cele evoluate ale religiei, spre a satisface o asemenea nevoie antropomorfizantă. Cînd însă în reprezentările asupra lumii, destinate să figureze echilibrul sau dezechilibrul ființei umane, dispare apelul la transcendență, cînd starea de conformitate a lumii cu aspirațiile umane apare evocată sub specia strictei imanențe, ca rezultatul unui echilibrat raport dialectic între obiectivitate și subiectivitate, reflectarea antropomorfizantă a lumii atinge treapta artei. Astfel, filogenetic, în viziunea lui Lukács, ritualurile magice și religioase au precedat apariția activității artistice propriu-zise. În viața cotidiană,

trăind frecvent sub imperiul alternativ al fricii și al speranței, omul primitiv este silit să conjure misterioase forțe transcendente, spre a preveni eșecul sau a asigura succesul întreprinderilor sale. Genetic, spiritul uman străbate succesiv treptele simplei *opinii* sau *păreri* (*Meinen*), apoi cele ale *credinței* (*Glauben*), pînă a atinge treapta superioară a adevăratei *conștiințe* sau *științe* (*Wissen*). Subtilitatea demonstrațiilor constă în a arăta cît de strîns se conjugă tirania imperativelor imediate, strict practice, cu existența credinței de tip magic sau religios. Nu în zadar va sublinia el atît de insistent caracterul „eminent-utilitar" (practicist) al magiei sau înrudirea substanțială dintre structura practică a gîndirii cotidiene și cea a religiei. Cît timp între exigențele imperative ale vieții practice, de tip cotidian, și ansamblul vieții sociale se ridică în fața conștiinței o zonă de opacitate sau impenetrabilitate, simpla părere (prezumție) sau, în formele mai cuprinzătoare, *credința*, sînt instrumentele omului de raportare a lumii la năzuințele și dorințele sale. Cînd însă ceața opacității și impenetrabilității începe să se risipească, cînd omul descoperă în imanența realității forțele care concurează la dezechilibrul sau echilibrul ființei sale, cînd din modelarea fictivă a realității, destinată să figureze conformitatea lumii cu aspirațiile umane, dispare credința salvatoare în enigmatica transcendență și apare o plăsmuire saturată de tensiunea imanentă între subiectivitate și obiectivitate (ceea ce nu împiedică păstrarea pe planul *conștiinței* a nostalgiilor religioase), se poate spune că spiritul uman a atins treapta activității estetice. Una dintre ideile cele mai interesante și mai fecunde ale lui Lukács, consecință directă a demersului său teoretic de tip genetic-ontologic, este că geneza activității estetice nu poate fi pusă în legătură cu existența vreunei originare „intenții artistice" (faimosul *Kunstwollen*, de care au vorbit esteticieni ca Alois Riegl), ci că ea este produsul sau corolarul, adeseori involuntare, ale unor originare activități sincretice de tip antropomorfic. Un simplu ornament sau o narațiune care evocă realitatea în luminile cele mai crude se nasc deopotrivă din nevoia de a exprima o emoție în fața lumii, un raport de conformitate a realității cu aspirațiile umane. La origine însă, semnificația lor era magică sau religioasă. Efortul teoretic al lui Lukács se concentrează spre a demonstra cît de multiple și complicate sînt mediațiile care unesc formele de activitate practică a omului cu activitatea sa propriu-zis estetică. Meritul său este de a fi pus în lumină elasticitatea și fluiditatea tranzițiilor între diversele tipuri de activitate spirituală la origini. Esteticul este, așadar, departe de a fi produsul unei autogeneze : putem vorbi cu mult mai legitim, în cazul activității artistice, de o heterogeneză. Demonstrațiile urmăresc să elucideze situația aparent paradoxală că, deși a apărut în strînsă legătură cu formele practice de „dominare" a realității (de la magie la religie), activitatea estetică a spiritului are drept condiție liminară suspendarea legăturii nemijlocite cu practica. Fenomenul devine mai ușor verificabil ulterior, de pildă în antichitate, cînd autonomizarea diverselor forme spirituale apare mult mai sensibilă. Un discurs în for, o activitate retorică sau publicistică urmăresc țelul persuasiunii, sînt legate, așadar, inevitabil de un scop practic. Tragedia ridică însă evenimentul contingent al suferinței individuale la nivelul unei drame a speței umane, la treapta universalității. Eterogenia dintre cele două planuri apare evidentă, chiar dacă existența unor mediații între

ele este verosimilă. Lukács are dreptate să sublinieze că într-un demers retoric sau publicistic pot exista, într-o stare latentă, nedesfăşurate, cu o existenţă apărută involuntar, şi elemente cu valoare strict estetică. Istoriografia antică avea un caracter mai curînd artistic decît unul ştiinţific. Un asemenea tip de analiză, bazat pe ideea existenţei unui originar amestec nediferenţiat al activităţilor spirituale, supuse ulterior unui proces de autonomizare, cu multe forme sincretice intermediare, este aplicat şi în cazul originilor artei. Lukács încearcă să fixeze ontogenetic momentul, insesizabil astăzi sub raport strict istoric, cînd sentimentele, exprimate într-o plăsmuire sau naraţiune cu caracter magic sau religios (de spaimă sau bucurie, de teroare sau de triumf), îşi pierd facticitatea şi practicitatea lor, inerente magiei sau religiei, şi dobîndesc în interiorul plăsmuirii sau naraţiunii un soi de autonomie, echivalentă cu o stare *de imanenţă:* semnificaţia unei experienţe *pur umane*, cu valoare de relativă generalitate. Este momentul cînd plăsmuirea sau naraţiunea, dans sau ritual magic, capătă, dincolo de funcţia lor originară, strict utilitară, de tip magic sau religios, o nouă funcţie, apărută involuntar, cea estetică : ele figurează un moment al *autoconştiinţei* umane, pe o treaptă determinată a evoluţiei ei.

Antropomorfizarea estetică a lumii este, aşadar, o apariţie relativ tardivă a conştiinţei umane. Fără îndoială, spre a susţine o asemenea concluzie, Lukács se sprijină, conform programului său metodologic, pe experienţa formelor evoluate şi tîrzii ale dezvoltării artei (de pildă, existenţa unor tranziţii, cu caracter de salt calitativ, între forme literare de genul oratoriei sau publicisticii şi naraţiunea artistică propriu-zisă îi serveşte ca model retroactiv pentru a reconstitui tranziţia de la antropomorfizarea magică sau religioasă a lumii, cu caracter inevitabil pragmatic, la cea estetică). Nu este de tăgăduit, cum am mai spus, că el pleacă de la un concept definit asupra *structurii* artei, spre a reconstitui *geneza* ei.

P. FRANCASTEL ŞI ABORDAREA STRUCTURALIST-SOCIOLOGICĂ A LIMBAJULUI PLASTIC

DE

MIANA BRUCĂR

Concepţia lui Francastel îmbogăţeşte patrimoniul teoretic al artei cu o sinteză deschizătoare de noi şi promiţătoare perspective : abordarea structuralistă şi în acelaşi timp sociologică a operelor de artă, înlăturarea schismei dintre cele două tipuri de metode, permiţîndu-i captarea în zonele cercetării a unor teritorii pînă la el neumblate.

Preocuparea esenţială a teoreticianului francez se centrează pe instituirea unor noi modalităţi de raportare a artelor la cîmpul social-istoric. Dacă pînă la el cercetarea sociologică a fenomenului de artă se orienta exclusiv asupra relaţiei de determinare de la societate la artă şi făcea din artă (studiată la nivelul anecdotic al subiectului) o simplă ilustrare a unor realităţi gata constituite, reflecţia lui Francastel se va îndrepta asupra circuitului invers : modalitatea în care arta, negînd dialectic realul, asimilînd şi în acelaşi timp depăşind cadrul existenţei sociale, va influenţa adînc şi eficace structurile sociale, se va constitui în factor activ şi necesar al evoluţiei civilizaţiilor. Această implantare profundă a artelor în solul existenţial, această influenţare activă a social-istoricului de către structurile artei se datoresc statutului de autonomie al artelor, specificităţii esenţiale a limbajului plastic. Francastel a reuşit să demonstreze, pe baza unui bogat material faptic, că relaţia existentă între artă şi societate nu poate fi depistată atîta timp cît nu se schimbă optica, fundamental eronată, a considerării operelor de artă ca simple „copii" ale realului. Căci în ce fel se poate instaura arta ca funcţie vitală în societate dacă ea nu reprezintă decît o repetare fidelă a unor fenomene deja existente? În concepţia lui Francastel, arta nu este atît de neputincioasă încît să se anuleze în faţa realului printr-o simplă reflectare a acestuia ; ea, dimpotrivă, participă activ la constituirea cîmpului existenţial social-istoric al omului *prin însăşi specificitatea ei* ca artă, ca structură autonomă, întrebuinţînd un limbaj *deosebit* de toate celelalte mijloace de comunicare între oameni, şi anume *limbajul plastic, figurativ*. Prin designarea specificităţii limbajului plastic

Rev. filoz., 19, 6, p. 785–793, Bucureşti, 1972

cu apelativul „*figurativ*", Francastel reuşeşte să se delimiteze atît de concepţiile care fac din artă dublura unui real deja existent, cît şi de teoriile care, nesocotind modalităţile autonome de semnificare ale gîndirii plastice, asimilează limbajul artei altor tipuri de limbaj (celui verbal de exemplu). Noţiunea de figurativ nu este întrebuinţată în sensul ei curent (împărţirea artei în figurativă şi nonfigurativă), ea „dînd socoteală" de specificitatea limbajului plastic care operează cu forme, cu figuri, cu linii şi cu culori, adică cu elemente materiale asamblate de artist într-o structură coerentă (care nu este dublura unei structuri existente în realitatea exterioară), potrivit unor principii de ordonare *născute la nivelul imaginaţiei* artistului şi cu neputinţă de asimilat principiilor care stau la baza altor modalităţi de semnificare (ca limbajul verbal, codurile matematice, cele muzicale etc.). „A figura nu înseamnă a transcrie . . ., ci a integra într-un sistem, în acelaşi timp material şi imaginar, elemente a căror juxtapunere creează *noi obiecte* susceptibile de a fi recunoscute. . . şi interpretate"[1].

Nu întîmplător şi-a pus Francastel atît de acut problema specificităţii limbajului plastic ca un mod autonom de semnificare. Teoria lui asupra autonomiei gîndirii plastice reprezintă, de fapt, o conştientizare a experienţelor celor mai noi ale epocii contemporane, a trecerii de la civilizaţia cărţii la un alt tip de civilizaţie, denumit de R. Huyghe „*civilizaţia imaginii*". Într-un mod similar cu Marshall McLuhan, care semnalase atît de pregnant faptul că omenirea se află la confluenţa a două epoci, cea a tiparului şi cea electronică (caracterizată prin simultaneitatea formei orale şi a expresiei), Francastel subliniază, evidenţiind puternica erupţie actuală a imaginilor prin cinematograf, afiş, reclamă, pictură etc., că, dacă pînă în secolul nostru întreaga civilizaţie a fost dominată de semnul scris, în prezent ne îndreptăm spre o epocă în care semnul figurat şi tehnicile artistice îl vor copleşi; astfel că apare o „situaţie paradoxală", limbajul plastic fiind în acelaşi timp cel mai răspîndit şi mai puţin cunoscut.

Idiosincrasia lui Francastel faţă de teoriile care neglijează caracterul specific al limbajului plastic şi, în consecinţă, îl tratează ca limbaj deviant, încercînd să elaboreze o „filologie a artei", îşi are originea tocmai în această „situaţie paradoxală". Istoricii artelor se vădesc a fi astfel „ultimii reprezentanţi ai unei civilizaţii a cărţii", ei aflîndu-se pe o poziţie falsă faţă de obiectele figurative create de artişti: „Ei nu iau în considerare decît valorile care, în artă, sînt comune fie cu literatura, fie cu filozofia"[2]. Or, va demonstra Francastel, operele figurative posedă o logică şi o structură proprie: „Semnele plastice . . . au servit ca medium unei categorii imense de reprezentări, inasimilabile celor ale gîndirii discursive..."[3]. Astfel că transferul unor structuri din sistemul verbal de semne în cel figurativ nu poate fi decît ilicit.

---

[1] P. Francastel, *La réalité figurative. Eléments structurels de sociologie de l'art*, Ed. Gauthier, 1965, p. 24 (subl ns.)

[2] P. Francastel, *La réalité figurative . . .*, p. 74.

[3] P. Francastel, *Problèmes de la sociologie de l'art*, în *Traité de sociologie*, Paris, Presses Univ. de France, 1960, p. 288.

Întrebuinţînd metoda structurală, apărută iniţial pe solul lingvisticii, în analiza obiectului figurativ, Francastel nu recunoaşte lingvistica drept o ştiinţă-pilot. El subliniază obsesiv că semnele şi ansamblurile plasticii constituie „sisteme complete de semnificaţie"; nefiind o aplicare a unei „semiologii generale", ele concretizează, de fapt, mecanismele unei „funcţii autonome a spiritului"[4].

Elaborată într-o perioadă în care mutaţia survenită în evoluţia artelor plastice este departe de a-şi fi vădit totalitatea semnificaţiilor, elaborată într-o civilizaţie în plin avînt şi caracterizată, printre altele, prin puternica insurgenţă a imaginilor plastice, teoria lui Francastel *răspunde unei stringente necesităţi apărute în cîmpul cunoaşterii*: definirea ştiinţifică a statutului unui limbaj care, abordat pînă atunci cu mijloace eterogene şi deci inadecvate, făcea tot mai pregnant dovada resurselor lui specifice. În acest context, metoda structurală de cercetare, care îşi vădise eficacitatea metodologică în atîtea discipline, se arată a fi singura modalitate adecvată de depistare a inteligibilităţii intrinseci a operei de artă; deoarece, punînd accentul nu pe studierea elementelor izolate, ci pe principiile de organizare care fac din obiectul cercetat o totalitate, ea oferă în acest fel mijloacele unei abordări riguroase a imanenţei acestuia.

Dar relevanţa ştiinţifică a metodei structurale folosită de Francastel în sondarea sistemului de semne figurativ devine cu adevărat evidentă doar în momentul în care se descrie modalitatea în care esteticianul francez a folosit metoda structurală nu din unghiul viziunii structuralist-dogmatice, ci, dimpotrivă, prin prisma unei concepţii *istorice-sociologice asupra artei*. Căci, dacă la F. de Saussure, de exemplu, din caracterul autonom al structurilor lingvisticii decurgea dihotomia dintre sincronic şi diacronic, dimensiunea istorică fiind total sacrificată, la Francastel autonomia limbajului plastic îşi capătă adevărata măsură şi adevăratul sens de-abia în momentul în care se produce joncţiunea artelor cu desfăşurarea istorică a societăţilor şi civilizaţiilor; de-abia în momentul în care opera de artă este privită în acelaşi timp ca *obiect figurativ* (autonom, specific) şi ca *obiect de civilizaţie*. Stabilind o strînsă legătură între emergenţa structurilor autotelice ale artei şi vocile esenţiale ale unei civilizaţii, Francastel relevă de fapt statutul dialectic al fiinţării artei. Existenţa autonomă a obiectului figurativ îşi găseşte împlinirea autentică nu în separarea de domeniul social-istoric, ci, dimpotrivă, în şi prin participarea activă şi specifică la crearea sistemului de valori care ghidează orice colectivitate umană; în acest fel, obiectele figurative autonome apar în acelaşi timp şi ca obiecte de civilizaţie, răspunzînd creator, *la nivelul imaginarului, al invenţiei plastice*, întrebărilor problematice ridicate de o societate sau de o civilizaţie. Astfel că opera de artă nu va mai putea fi considerată drept o oglindire pasivă a structurilor obiective social-istorice: constituind o *creaţie* a omului potrivit unor mecanisme specific omeneşti, ea va exprima întotdeauna o semnificaţie umană; ea va exprima lumea *omului*, care înglobează, pe lîngă ceea ce deja fiinţează, idealuri, modele umane inexistente pe planul realului, nevoi nelămurite etc. Arta va de-

[4] Idem, *La figure et le lieu*, p. 7.

pune astfel mărturie nu numai pentru ceea ce este omul, aparţinînd unui anumit cîmp social, ci şi pentru ceea ce aspiră el să devină. „Opera plastică joacă un rol important în... conştientizarea în fiecare epocă ... a dorinţelor şi a nevoilor (oamenilor)"[5]. Funcţia activă a artei devine evidentă mai ales într-o societate în plin proces de geneză, deoarece „orice societate în curs de formare se ghidează ... după un model abstract" [6]. Or, tocmai „scriitorii şi artiştii sînt acei care exprimă şi răspîndesc trăsăturile materiale ale acestui model" [7], propunînd în acest fel oamenilor puncte de reper indispensabile organizării cadrelor vieţii lor. Deoarece Francastel demonstrează, la nivelul concret al operelor de artă, funcţia lor activă şi necesară în cadrul evoluţiei istorice a omenirii, el nu înstrăinează structurile artei de activitatea istorică a oamenilor care le-au produs. Faţă de M. Foucault, de exemplu, care, demolînd teoretic activitatea constituantă a subiectului, susţine că nu subiectul uman este cel care vorbeşte, ci în el şi prin el „se vorbeşte", Francastel reabilitează omul ca subiect liber, creator al propriilor sale structuri, fără a suspenda prin aceasta momentul necesităţii obiective : în concepţia sa, omul ca producător de obiecte figurative nu este nici total determinat, nici total liber ; fiinţînd în anumite cadre istorice obiective, el le neagă dialectic, asimilîndu-le şi în acelaşi timp depăşindu-le, prin elaborarea permanentă de proiecte anticipative şi prin permanenta lor realizare în practică. Transpare astfel din teoria lui Francastel o modalitate dialectică de abordare a omului artist şi a produselor sale, similară modalităţii în care Marx concepuse dialectica necesităţii şi libertăţii ; omul creează împrejurările istorice şi este în acelaşi timp creat de ele. Pentru Francastel, arta nu este nici o reflectare pasivă a lumii reale, dar nici o „fabrică de iluzii", desprinsă de instanţele unui anumit cadru social-istoric. „Libertatea artistului — spune el — nu rezidă în detaşarea de realul care îl înconjură, ci în capacitatea artistului de a descoperi anumite tipuri de relaţie care depăşesc experienţa comună, fără însă a o dispreţui. Un domeniu al imaginarului existînd deasupra realului, ... ca o sferă de seninătate în care s-ar materializa valori abstracte, este imposibil de conceput" [8]. Francastel este de părere că cei care au anticipat un asemenea mod de a pune problema şi care au relevat dialectica relaţiilor existente între artă şi societate sînt Diderot şi Marx. „După ei, dialogul nu se mai poartă între artist şi universul etern, ci între artist şi modurile de existenţă ale timpului respectiv "[9]. Este de neconceput, subliniază Francastel, să consideri arta ca fiind un fenomen pur individual, deoarece „orice semn figurativ fixează o încercare de ordonare colectivă a universului potrivit scopurilor particulare ale unei societăţi determinate" [10].

Obiectele figurative, structurile artei constituie într-adevăr rodul invenţiei şi al imaginaţiei artistului, dar sînt inventate pentru o anumită

---

[5] P. Francastel, *La réalité figurative* ..., p. 68.

[6] *Ibidem*, p. 48.

[7] *Ibidem*.

[8] P. Francastel, *Art et technique au XIX-e et XX-e siècle*, Paris, Edit. de minuit. 1956, p. 288,

[9] Idem, *Problèmes de la sociologie de l'art*, p. 287.

[10] P. Francastel, *La réalité figurative* . . . , p. 101.

etapă istorică sau vizînd (prin anticipare) depăşirea unor cadre istorice revolute. Arta apare astfel în concepţia lui Francastel ca fiind *angajată* în realitate *prin însăşi specificitatea ei ca artă*. În acest fel, situată la polul opus „antiumanismului teoretic", viziunea estetică a lui Francastel lasă să pătrundă în acest domeniu al ştiinţei despre artă categoriile „ideologice" de sens, subiectivitate, valoare, activitate umană, creativitate şi libertate.

Prin abordarea dialectică a operelor de artă ca fiind în acelaşi timp autonome şi neautonome, ca fiind în acelaşi timp structuri inventate, dar jucînd tocmai prin aceasta un rol activ în evoluţia social-istorică, Francastel reuşeşte să elimine deopotrivă atît idolii autonomismului, cît şi pe cei ai sociologismului, şi pe terenul astfel eliberat să pună bazele unei autentice sociologii a artei. Putem spune că, deşi pornesc de la *poli opuşi*, atît purismul, cît şi sociologismul condamnă arta la o stare derizorie, epifenomenală, la o existenţă obscură şi secundară, purismul rupînd total arta de social şi sociologismul legînd-o prea strîns de el. Or, Francastel a anihilat, pe de o parte, infatuarea autonomismului absolut al artei pentru artă : evidenţiind autonomia „gîndirii plastice" nu pentru a separa arta de cadrul social-istoric, ci pentru a o lega mai profund de acesta, departe de a prezenta operele de artă ca fiind o repliere narcisiacă, un joc inefabil de umbre şi de lumini, teoreticianul francez urcă pictura pe baricade, atribuindu-i o *funcţie socială necesară*, şi anume funcţia de a contribui prin însăşi specificitatea ei la constituirea unor noi civilizaţii. Pe de altă parte, el neutralizează şi mecanicismul, şi pasivismul atitudinii sociologiste : arta nu este pasivă, nu este o reflectare de structuri sociale în materia ei specifică, ci este esenţialmente *activă*, *creatoare* ; pornind de la valori existente pe planul realului sau anticipînd uneori valori posibile, dar încă inexistente, arta îşi plăsmuieşte singură propriile ei structuri. În acest fel, pictura capătă în concepţia lui Francastel, tocmai prin specificitatea limbajului ei plastic, tocmai prin caracterul autonom al sistemului de semne figurativ, demnitatea unei funcţii esenţiale în societate.

Astfel că o *autentică* sociologie a artei nu se va putea constitui decît prin depăşirea modului tradiţional de căutare a semnificaţiei operei la nivelul aparenţei ei sensibile, al anecdoticii subiectului. Căci sensul (mesajul) operei de artă nu poate fi depistat la acest strat de suprafaţă, ci la acela ascuns — posibil de cercetat numai cu mijloace adecvate de lectură — al modalităţilor specifice de semnificare ale imaginii plastice. Legătura autentică şi inteligibilă dintre obiectul figurativ şi societate, manifestîndu-se tocmai la acest nivel profund al principiilor de organizare a semnelor plastice în sisteme coerente, sociologia artei va trebui, pentru a căpăta un statut ştiinţific, *să sondeze, să descifreze semnificaţiile operei la acest nivel al structurilor*.

Francastel a demonstrat că principiile de organizare ale sistemelor plastice (care constituie, aşa cum am mai arătat, esenţa operei figurative) ne relevă în mod simultan valori individuale (care nu aparţin decît artistului) şi valori comune aparţinînd unui anumit cadru social-istoric. Teore-

ticianul francez propune în acest fel o concepţie dialectică cu privire la artist şi la modalităţile de semnificare ale acestuia : punînd un accent deosebit pe momentul de *activitate* al artistului, creator de modele, inventator de noi scheme de totalizare a semnelor plastice, Francastel subliniază că opera figurativă nu este rodul unui om etern şi abstract. Artistul alege, selectează, inventează, dar numai prin prisma unei anumite atitudini faţă de realitate, numai prin prisma unor judecăţi de valoare, care sînt implantate puternic în social şi în istoric. *El inventează principii noi de asamblare, dar le inventează pentru o anumită epocă* social-istorică. Astfel că, deşi modelele se nasc în spiritul artistului, opera nu este „un codaj al trăitului universal" ; ea constituie o mărturie asupra personalităţii artistului, dar şi asupra modurilor de gîndire din timpul acestuia ; opera de artă nu poate fi înţeleasă în semnificaţia ei profundă dacă nu este plasată în mediul în care a fost concepută. Astfel că cei care analizează imaginea plastică trebuie să depisteze atît structura acesteia, cît şi pe aceea a realului care a suscitat-o [11]. În concepţia lui Francastel, arta nu este deci concepută simplist, ca rezultantă a unor forţe eterogene ei. Realitatea social-istorică suscită, pune probleme, iar artistul — prin inventarea de modele, de noi principii de asamblare a semnelor figurative — dă un răspuns original, creator acestor întrebări problematice. „Mediul procură o parte din valori, dar opera nu există decît din momentul în care un artist a operat o selecţie în sînul posibilităţilor existente şi mai ales cînd a stabilit o legătură de asamblare convenţională, neconformă cu natura. Opera de artă materializează rezultatele unei operaţii mintale şi nu a unei percepţii imediate a modelelor concrete" [12]. Francastel este de părere că la rădăcina interpretării artei ca reflectare stă neînţelegerea deosebirii care există între *Formă*, cu majusculă, şi *forme*, orice operă de artă fiind plasată pe acelaşi plan. Or, există o deosebire între operele care rezultă din imitarea unui obiect deja existent şi acelea care instaurează un nou sistem. *Forma*, cu majusculă, nu aparţine nivelului elementelor şi al conţinuturilor, ci nivelului principiilor, adică al structurilor. Forma ar fi deci legată nu de impulsurile venite din lumea exterioară, ci de principiile de coeziune ale sistemului, de problematica imaginarului [13].

Inspirîndu-se din dialectica saussuriană a individualului şi a socialului (ceea ce este social a trecut întotdeauna prin individual), Francastel emite ideea că orice schimbare constituie la început produsul unei iniţiative individuale, dar intră în limbaj numai în momentul în care comunitatea o primeşte în cîmpul ei ; repetarea unei forme (instaurare a unui sistem inedit), a unui model va avea ca rezultat elaborarea formelor, a seriilor de obiecte figurative. Dar nici acest fel de opere nu trebuie neglijate ; „ele sînt necesare în măsura în care arta fiind un fapt social, Forma ar fi necomunicabilă dacă ar fi izolată" [14]. Astfel că o istorie a artelor va trebui să studieze atît seriile, cît şi modelele ; şi din moment ce va sesiza relaţiile socialului cu individualul, ea va căpăta în mod necesar un statut sociologic. Prin această prismă privite lucrurile, numai acele studii ar fi

---

[11] P. Francastel, *op. cit.*, p. 133.
[12] *Ibidem*, p. 41.
[13] *Ibidem*, p. 109.
[14] *Ibidem*, p. 110.

valoroase „care îşi propun să descrie pentru un timp dat relaţiile generatoare de forme, adică intenţiile particulare ale unui artist sau modalităţile de interpretare ale acestei forme de către societate" [15]. În opoziţie cu Barthes, care susţine că scopul istoriei este de a reconstitui faptele sau ansamblurile care au rezistat timpului (formele instituţionalizate şi nu ceea ce e individual), Francastel arată că „o istorie adevărată nu s-ar putea face decît dacă se iau în considerare atît faptele de stabilitate, cît şi procesele de creaţie" [16] (clipa în care se produce un fapt nou, individual).

Francastel a reuşit faţă de alţi teoreticieni să surprindă rolul activ al artei, al imaginarului în societate, tocmai pentru că s-a străduit să privească fenomenul de artă nu atît ca „memorie", ca materializare sui-generis a valorilor existente la un moment dat (deşi el va releva şi acest aspect), cît ca anticipare, ca proiectare a inexistentului în existent. Funcţia limbajului plastic în societate ar fi legată tocmai de ceea ce aduce el nou, inedit, de ceea ce inventează şi creează el ca structuri imaginare care anticipează asupra unor structuri social-istorice. Această relevare a capacităţii prospective a limbajului plastic nu ar fi fost posibilă dacă Francastel nu ar fi demonstrat că arta, la cel mai înalt nivel al ei, nu este o activitate de transcriere, ci o activitate de inventare a unor forme inedite.

Cercetînd sistemul plastic al Renaşterii, sistem elaborat într-o epocă de anomie, în perioada de trecere de la civilizaţia evului mediu la civilizaţia modernă, Francastel ajunge la concluzia că plastica Renaşterii (care a reprezentat o revoluţionare a sistemului figurativ medieval) nu a constituit o reflectare aposteriori a noii civilizaţii. Arta Renaşterii nu a fost o transpunere a unui nou statu-quo, nu a materializat valori instituţionalizate; ea s-a născut treptat odată cu civilizaţia Renaşterii, propunînd modele, structuri care porneau de la valori reale, dar difuze, de-abia în curs de geneză, de la o problematică reală, dar care constituiau în acelaşi timp o invenţie, un răspuns creator şi nu o dublură a existenţei acesteia. Avangarda artistică a *Quattrocento*-ului a elaborat treptat, prin tatonare timp de un secol, o nouă ordine combinatorie, care a inclus faţă de ordinea plastică a evului mediu noi figuri şi noi locuri imaginare: fabula antică, figura femeii, peisajul, perspectiva, culoarea-formă etc. Noul ordin de semnificaţii figurative care a integrat aceste structuri *imaginare*, precizează Francastel, a constituit nu reflectarea unei realităţi social-istorice, ea însăşi de-abia într-un proces de geneză, ci o *prise de conscience* a unor noi nevoi, a unor noi aspiraţii ale omului. „Ceea ce va inspira artiştilor noul cifraj al senzaţiilor lor este o problematică a omului. Este comună artiştilor şi mediului în care aceştia trăiesc dorinţa de a găsi în ţîşnirea formei umane elementele de semnificaţie indispensabile reînnoirii miturilor, ca şi ale reînnoirii evaluării rolului omului în natură . . . şi în istorie" [17]. Se vădeşte în acest fel activitatea de pionierat a artei care timp de un secol (întregul *Quattrocento*) a încercat cu propriile ei mijloace să se împotrivească concepţiei ce făcea din om şi din natură reflexe ale gîndirii lui Dumnezeu şi să facă sesizabilă existenţa, ca ansambluri autonome, a omului şi a naturii. Marile figuri din Capela Brancacci, de exemplu, realizate

[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem*, p. 88.
[17] P. Francastel, *La figure et le lieu . . .*, p. 236.

de Masaccio, „materializează omul modern, prezent prin corpul său în mijlocul evenimentelor, la începutul unei noi aventuri, al unei noi problematici, al unor noi conduite". Francastel subliniază că spre 1425, cînd Masaccio a transformat, prin evocarea sensibilă și senzuală a omului, conținutul — pînă atunci anecdotic — al cîtorva subiecte sacre, aceasta s-a întîmplat pentru că de jumătate de secol se făcea simțit în Occident procesul de conștientizare a valorilor individului.

Quattrocento-ul a fost martorul unei schimbări epocale în istoria omenirii: trecerea de la eonul medieval la cel modern, cînd omul, renunțînd la transcendența divinității, găsește în sine însuși resursele propriei sale dezvoltări și propășiri. „La începutul *Quattrocento*-ului — arată Francastel — se deschide în mod simultan cercetarea asupra lumii și cercetarea asupra omului" [18]. Pictorii avangardiști ai acestei perioade au jucat un rol fundamental în conștientizarea noilor nevoi și noilor aspirații ale condiției umane. Ei au captat cu papilele lor sensibile tendințele încă subterane și difuze, creînd un sistem figurativ, un spațiu plastic pe măsura civilizației în plin proces de geneză. Arta a participat în acest fel prin anticipare la crearea noii civilizații, ea nu a comunicat cunoștințe deja dobîndite. Francastel arată în acest sens că, dacă evul mediu și plastica acestuia văzuseră pămîntul imobil în centrul universului și consideraseră că nu există vid între corpuri, pictorii și arhitecții *Quattrocento*-ului au avut, înaintea lui Copernic și Galilei, intuiția întinderilor diafane pe care geometria le poate construi și măsura. Astfel că *primul spațiu deschis a fost cel al picturii* [19]. În acest fel, rolul gîndirii plastice „este mai puțin de a codifica ceva dobîndit decît de a anticipa asupra viitorului" [20]. Subliniind în acest fel activitatea *de pionierat* a pictorilor, Francastel arată că primele experimente figurative ale *Quattrocento*-ului găsesc un public puțin conștient de scopurile artiștilor. Comparînd reprezentarea cartografică a Romei realizată de frații Limbourg în 1408 (și în care fenomenul reducerii joacă un rol numai în cele două dimensiuni) cu un detaliu dintr-o pictură a lui Mantegna (*Sfîntul Sebastian*, 1471) care reprezenta o vedere în perspectivă, în adîncime, a orașului, Francastel relevă *saltul figurativ* fantastic care s-a produs între prima și cea de-a doua operă figurativă și presupune pe acest temei „surpriza contemporanilor, analogă cu uimirea noastră în fața lui Braque, Picasso etc." [21]. După Francastel, în *Quattrocento*, contemporanii nu i-ar fi citit și descifrat mai ușor pe Ucello, Piero de la Francesco sau Mantegna decît îl citim și-i descifrăm noi pe Matisse, pe Braque sau pe Picasso. Noul sistem figurativ în curs de elaborare nu a găsit un public gata format pentru a-l recepta; dimpotrivă, noul sistem figurativ a fost acela care, corespunzînd experiențelor celor mai noi, a modelat publicul, acționînd asupra sensibilității lui. Arta ar fi, așadar, după Francastel, una dintre modalitățile esențiale prin care omul unei noi civilizații devine conștient de el însuși, de noua lui situație în lume. În acest caracter formativ și totodal anticipativ al artei ar rezida, după Francastel, funcția ei existențială în cîmpul social-istoric. Una dintre

---

[18] P. Francastel, *Peinture et société*, p. 104.
[19] *Ibidem*, p. 104.
[20] *Ibidem*, p. 37.
[21] Idem, *La figure et le lieu . . .* , p. 112.

semnificaţiile esenţiale ale picturii *Quattrocento*-ului ar consta în faptul că „tocmai în tablouri s-au înscris *primele* strădanii ale oamenilor de a construi un univers pe măsura noilor lor posibilităţi tehnice şi speculative, a nevoii lor de o viaţă mai liberă şi mai largă. Înainte de a fi construit o lume nouă, ei au desenat formele unui spaţiu infinit mai deschis decît al generaţiilor precedente, un spaţiu. . .care exprima dorinţa lor de a reorganiza lumea în funcţie de noile lor . . .nevoi"[22]. Sistemul figurativ creat de artiştii *Quattrocento*-ului a contribuit şi el la împămîntenirea noii concepţii despre om, despre un om „actor eficace pe scena lumii"[23]. Francastel vede astfel în artă atît martorul, cît şi creatorul unei condiţii umane în plin proces de renaştere.

Putem spune, aşadar, că pivotul concepţiei lui Francastel îl constituie permanenta subliniere a rolului artelor plastice în societate, a sensului lor grav şi problematic, care relevă aspectele majore ale omului ce fiinţează, acţionează şi creează într-o civilizaţie sau alta. Apare astfel în mod pregnant afinitatea electivă a teoriei lui Francastel cu marxismul, reciproca fiind, bineînţeles, la fel de valabilă. Posedînd o amplă viziune istorică asupra evoluţiei artelor plastice, Francastel s-a străduit să impună o idee de care o abordare marxistă a fenomenului de artă nu va putea să facă în viitor abstracţie, şi anume ideea rolului artei ca motor al activităţii oamenilor, acelaşi rol pe care îl joacă ideologiile în evoluţia istorică a omenirii.

Elaborată într-o epocă de efervescente şi radicale înnoiri ale semnelor figurative, concepţia lui Francastel izvorăşte dintr-o conştiinţă lucidă a puterilor artelor plastice şi a locului lor în lume.

---

[22] Idem, *Peinture et société*, p. 77—78
[23] *Ibidem*, p. 104.

ÎNSEMNĂRI FILOZOFICE

CONCEPTUL PLATONICIAN AL FRUMUSEȚII INTELECTUALE ȘI VALENȚELE LUI MODERNE

DE

RADU SOMMER

SENSUL FILOZOFIC AL MITULUI

În *Timeu*, Platon numește miturile cosmogenezei „povești probabile" (*eikótes mythoi*). Este de crezut că această probabilitate exprimă atît caracterul lor relativ imaginar, cît și pe cel real, al aspirației etern omenești la cunoaștere și la explicație.

Se înțelege, printr-o firească extrapolare, epitetul e aplicabil tuturor miturilor. Să luăm, de pildă, legenda „probabilă" a lui Tiresias. Zărind în tinerețe, din întîmplare și fără vina lui, pe Atena goală la scăldat și surprins în această ipostază, fu pedepsit pe dată cu orbirea. Cuprinsă de remușcare, înțeleapta zeiță avu grijă ca nemeritata infirmitate să-i fie compensată de darul clarviziunii profetice, de știința tălmăcirii graiului oniric și confuz al oracolelor.

Ghicim sub aura sacră și severă a eposului, mărturisindu-ni-se subtil, drama și martiriul cunoașterii, eroismul și triumful ei întotdeauna scump plătit, asceza mortifiantă și neiertătoare a creației.

Dar conceptul de „legendă probabilă", printr-o și mai cuprinzătoare extrapolare, se poate aplica tot așa de bine nu numai cosmogoniei lui *Timeu*, ci întregii opere platoniciene, *Weltanschauung*-ului ei, nu pentru a le minimaliza, ci, dimpotrivă, pentru ca prin demitificare să fie reevaluate ca ipoteze, viziuni și intuiții intelectuale directe (*noēsis*), ca anticipări probabile ale unor tendințe reale și proprii devenirii spirituale a omului [1].

Căci ce poate fi altceva ipostazierea unei lumi transcendentale, situată „dincolo de cer" (*Fedru*, 248 ac), a arhe- și prototipurilor, a para-

* În *Fedru*, Platon recurge în același sens la expresia de „povestire verosimilă" (265 b). După Platon, mitul e știința de a descrie sufletul prin imagini sensibile, familiare, analoge, de a-l figura, fără pretenția de a reproduce fidel și direct experiența lui reală, pentru care ar fi necesară o „știință divină".

Rev. filoz., 19, 6, p. 795–803, București, 1972

digmelor şi a modelelor eterne? Ea nu e, desigur, decît o reprezentare mitică idealizată a aspiraţiilor spiritului spre unicul necondiţionat, nediferenţiat şi absolut, înzestrat deci cu vechile predicaţii eleate, din care toate decurg şi care le explică pe toate. Iar mitul anamnezisului, ce poate fi, la rîndul lui, altceva decît aptitudinea originar afectivă şi, prin aceasta, apriorică, înnăscută a inteligenţei de a îmbrăţişa percepţiile într-o singură noţiune (*synágein, synorán*)? Citim în subtextul lui nostalgia prezumatului acces al spiritului autonom la acea lume hieratică, ultim refugiu, care-l salvează de vicisitudinile contingenţei, accidentului şi determinărilor entropice, de inumerabilele şi inepuizabilele variaţii fenomenale şi epifenomenale, de avatarurile veşnicei metamorfoze a materiei. Ce poate fi întreaga dramă filozofică a dialogurilor platoniciene decît ceea ce Bréhier spunea cîndva despre mitul platonician în genere : o reprezentare a destinului spiritual al umanităţii, atrasă în mod firesc şi irezistibil spre locurile unde ea ar dori să-şi ispăşească păcatul ignoranţei sau să se bucure de răsplata meritată a depăşirii lui.

MITUL EROSULUI

Estetica platoniciană este, de fapt, în cea mai înaltă accepţie a ei, o doctrină a frumuseţii intelectuale, a unui *aistesis* care transcende senzoriul omenesc obişnuit. Ea se află permanent sub semnul unei dialectici intelectualiste al cărei vector este mitul „Erosului filozof".

După cum se ştie, în accepţia lui Platon, frumosul ar avea o întreită sursă : 1) domeniul patimilor oarbe (*hybris*), degradante şi al senzualităţii vulgare, întunecate, confuze şi în acelaşi timp muritoare (*epithymētikós, philochrēmatos*), care face din artist un sclav al inconştientului, un ecou al chemărilor subliminare şi care, după cum spunea Dante, îi pune „plumb în picioare" şi îl „face să bată din aripi jos". Acesta este Erosul vulgar (*P a n d e m o s*). El formează şi principala ţintă a criticii sale antiestetice, ca şi pretextul pronunţării celebrei condamnări a artei din *Republica*, *Eutifron* şi *Ion*[2]; 2) domeniul inspiraţiei mistice, al terorii religioase sau al rătăcirii demenţiale, prin care arta face din slujitorii ei nişte fiinţe convulsive, iresponsabile, morbid exaltate şi posedate de demoni şi de muze; 3) domeniul Erosului înaripat, care aspiră prin sublimare, printr-o dialectică ascendentă a cunoaşterii, spre contemplarea înfiorată a strălucirii ideilor, tărîmul în care sensibilitatea înnobilată de înălţare spirituală pe scara ierarhică a esenţelor vibrează la muzica pură şi îndeobşte inaccesibilă a sferelor şi în care sufletul se trezeşte la o nouă beţie, recunoscîndu-se pe sine nu ca vietate pămîntească, ci ca una cerească (*phytón ouk éggeion áll'ouránion*), imperisabilă, ca un organ de aceeaşi natură cu obiectul căruia el i se aplică. Acesta este erosul ceresc (Uranios), filozofic, dragos-

[2] Teoria frumosului şi teoria artei în gîndirea platoniciană nu se confundă, ci formează planuri diferite. În timp ce teoria artei afirmă inferioritatea spirituală a artei faţă de celelalte valori, teoria frumosului, deşi de pe o poziţie idealist-metafizică, deschide perspectiva înălţării *aisthesisului* în zona superioară, unde frumosul, binele şi adevărul fuzionează într-o unitate perfectă şi unde deci demnitatea artei însăşi poate fi salvată. Prezenta încercare urmăreşte valorificarea acestei perspective, conştientă de faptul că în miezul reprezentării fantastice-mitologice rezidă un sîmbure raţional.

tea *sub specie aeterni*. „Amorul e filozof", spune Platon în *Banchetul* (204 a b), iar cine a cunoscut „muşcătura filozofiei" (218 a b) va cunoaşte şi ipostaza superioară a amorului. Ceea ce face ca amorul să fie filozof e faptul că el nu e nici cu desăvîrşire ignorant, nici un savant absolut (*Banchetul*, 204 a b, 203 d). El se află „între cei ce ştiu şi cei ce nu ştiu nimic" (*Banchetul*, 203 b). Setea lui de cunoaştere şi de nemurire şi apropierea de aceste izvoare naşte o incantaţie, care, în loc să producă iluzii şi farmece, dimpotrivă le exorcizează.

Nu întîmplător în mitul platonic al Erosului acesta apare ca unul dintre demonii care mediază, între oameni şi zei, schimbul unor mesaje, al unor daruri transmisibile reciproc. Fiu al lui Poros, vestit prin rodnica şi ingenioasa sa vitalitate spirituală, şi al Peniei, vestită de asemenea, dar prin sărăcia ei, Eros, în calitatea sa de demon, mijloceşte ajungerea chemărilor omului pînă la zei, ca şi a darurilor divine pînă la oameni (*Banchetul*, 202 e — 203), respectiv a inspiraţiei şi avîntului filozofic, a freneziei şi exaltării simţurilor spiritului atras de absolut, a întregului cortegiu de simţăminte care însoţesc drama cunoaşterii, izvorăsc din aceasta, îi stimulează desfăşurarea şi îi grăbesc deznodămîntul. El este acela care ne dă conştiinţa dureroasă a ceea ce e în noi mai sordid şi mărginit, dar şi sentimentul inepuizabilei bogăţii a resurselor noastre intelectuale. El ne învaţă să cunoaştem adevărul numai în măsura în care îl iubim. Iubirea platoniciană nu e numai condiţia cunoaşterii, ci, prin revelarea frumuseţii spirituale, şi încununarea, şi răsplata ei.

Acest nobil filon al frumuseţii în ipostaza ei intelectuală a fost mai puţin comentat în filozofia modernă a artei, deşi destinul explorării lui atinge astăzi nervul celei mai vii şi mai sensibile actualităţi. La aceasta a contribuit însăşi abandonarea lui de către Platon, care, în special în ultima perioadă a vieţii, s-a autorevizuit într-un spirit de inspiraţie pitagoreică.

Să urmărim însă puţin zborul supramundan, elanul „celei de-a doua traversări" a acestui Eros fecund (*Banchetul*) şi niciodată pătat (*eilikrinés*) spre „locul inteligibil" (*tópos noētós*) spre „ceea ce este cu adevărat" (*tò ón óntos*), unde domnesc „chipurile lipsite de corp" (*asōmata eidē*), unde sufletul dobîndeşte totodată „cea mai mare asemănare cu ceea ce are un chip" (*tō monoeidei. . . homoiotaton éinai psychēn*) şi unde triumfă harul, vocaţia lui conducătoare, raţională (*hēgemonikón, logistikón*), cumpătul revelator (*sophrosynē*).

Miracolul convertirii Erosului procreator în Eros creator, a senzualităţii egoiste în gîndire darnică şi dezinteresată a fost cunoscut şi acelor „anonimi şi îndepărtaţi strămoşi" care, în uimirea lor, i-au atribuit sufletului virtuţile supranaturale ale îngerilor, zeităţilor şi eroilor coborîtori din acestea. Platon este însă primul om care, fără a fi epuizat vreodată izvorul acestei candide uimiri şi fără a rezista tentaţiei fetişizante, s-a aplecat totuşi cu atentă luciditate şi cu o genială pătrundere teoretică asupra minunii, dezvăluindu-ne în felul lui căile tăinuite, adîncimile, proporţiile şi înălţimile acelui entuziasm filozofic trezit de Eros în zborul lui către Olimpul ideilor, iniţiindu-ne dragostea superioară.

În *Banchetul* şi în *Fedru*, Platon leagă mitul lui Eros de fenomenul grandios al *inspiraţiei filozofice*. Filozofia, după Platon, ca şi după Socrate dealtfel, nu e o simplă contemplaţie însingurată, o meditaţie solitară, pîndită de solipsism şi de sterilitate, ci, dimpotrivă, o geneză spirituală,

fecundarea intelectuală generoasă a altui suflet (*Banchetul*, 210 d), un act de febrilă creaţie mintală, larg comunicabil şi reproductibil în conştiinţa celorlalţi şi, ca atare, o specie de zămislire, care, ca şi orice naştere, e prezidată de iubire şi inspirată de frumos. Căci, după cum se spune în *Banchetul* (206 c), „nu se poate naşte nimic decît întru frumos". Creaţia filozofică este deci un suprem har natural, rodul superior al transmutării nebuniei sau chiar al furiei erotice, care, în cea mai ambiţioasă şi mai înaltă ipostază a dorinţei[3], nu se lasă satisfăcută însă decît atingînd bucuriile sacre şi îndelung rîvnite ale cunoaşterii şi înţelepciunii. Ca şi dragostea procreatoare, dragostea de adevăr tinde, cu nestăvilită perseverenţă, din adîncul puterilor fiinţei spirituale spre nemurire. Aceasta apropie şi îngemănează sufletele frumoase, le fertilizează, deşteaptă forţele lor spirituale adormite şi le stimulează întru creaţie (*Banchetul*, 206 d şi 208 b). Trezirea la viaţă spirituală e un continuu proces progresiv, în care dorinţa instinctuală de procreaţie îşi cedează locul seducţiei exercitate de revelarea a ceea ce îi lipseşte amorului mai mult : perspectiva frumosului etern. Ea este rezultatul unei opţiuni însufleţite de farmecul frumuseţii intelectuale, de mirajul cunoaşterii, de fascinanta şi de irezistibila privelişte a necuprinsei mări a frumosului în sine, din care izvorăsc toate frumuseţile (*Banchetul*, 209 e—212 a). Purificat de zgura contingentului şi ajuns la culmile iniţierilor lui Eros, sufletul (devenit un suflet al sufletului) va întrezări deodată ca pe un miracol frumuseţea în sine (frumuseţea frumuseţii), identică numai sieşi, deoarece va fi în aceeaşi măsură esenţial ca şi ea (*Banchetul*, 210 e).

O NOUĂ SENSIBILITATE ŞI O NOUĂ ARTĂ

Aşadar, mitul „Erosului filozof" ne revelează posibilitatea înălţări sensibilităţii noastre pînă la receptarea aromelor noi izvorîte din grădinile suspendate ale gîndirii. El inaugurează o nouă specie de vibraţie emoţională proprie creaţiei şi receptării artistice, în centrul cărora se află lirismul înţelepciunii, delirul inteligenţei, patosul euristic şi iubirea intelectuală, care vede, aude şi simte cu propriile sale organe de simţ adevărul şi

[3] Celor patru trepte ale dorinţei le corespund patru trepte ale frumuseţii, şi anume : fizică, morală, intelectuală şi frumuseţea în sine, unică şi absolută, care nu poate fi concret imaginabilă, fiind metafizică, lipsită de forme sensibile, concret-determinabile şi ţinînd de transcendenţă. Ea „nu poate ademeni ochii trupului şi nici satisface deşertăciunea dorinţelor muritoare". Se înţelege, această ipostază a frumuseţii absolute este, după cum s-a mai spus, imposibilă. În *Fedru* (247 c), referindu-se la ţinutul supracelest al frumuseţii absolute, Platon afirmă că „nici un poet dintre cei de aci n-a cîntat şi nu va putea cînta niciodată un imn care să-i fie pe potrivă". A încerca s-o facă e ca şi cînd „ar scrie pe apă" (*en ydati gráphei*). Frumuseţea în toată splendoarea ei nu poate fi cunoscută decît de gîndirea purificată de orice aliaj sensibil (250 bd). „Transumanar significar per verba non si poria", spunea Dante, referindu-se la aceeaşi superbă ambiţie a materializării supraomenescului prin cuvinte. Dar, deşi ştiinţa absolută „nu e accesibilă sufletelor, aşa cum nici lumina pentru ochii orbilor sau nemurirea pentru muritori", aspiraţia spre ştiinţă şi nemurire rodeşte realmente prin creaţie. Parafrazînd şi completînd un prestigios aforism al lui M. Heidegger („mai presus decît realitatea e posibilitatea"), am putea spune că mai presus decît realitatea e imposibilitatea, fascinaţia etern stimulativă a imposibilului. Prin creaţie, amorul, dezlegat de condiţionări strict individuale şi de circumstanţă, se imortalizează „pe cît îi este cu putinţă" (*Banchetul*, 207 d).

binele ca ipostaze ale frumuseţii eterne. Simţirea parcurge astfel în devenirea ei ascendentă o serie de trepte intermediare : de la nebunia poetului înrobit de muze la furia divinatorie şi vaticinară a Pythiei şi apoi la treapta supremă, de unde sufletul, înaripat, e absorbit cu totul în sferele pure ale gîndirii care se autocontemplă şi se autoreproduce fericită şi iluminată, pradă unei alte „nebunii venite de la zei" (*Fedru*, 245 b). Este treapta de unde începe inspiraţia filozofică şi filozofia însăşi, treaptă urcată de însuşi Socrate, amantul platonian, sublim şi perfect din *Banchetul* (216 a)[4].

Postularea şi atingerea acestui tărîm care implică trăirea pasională a vieţii spiritului, dobîndirea unei sensibilităţi sufleteşti autonome, deschisă la bucurii şi la dureri metamateriale, la desfătarea gîndirii pure, constituie dovada peremptorie că pentru Platon filozofia nu este o simplă modalitate metodică, auster-matematică, puritan-intelectivă, ci una în care sensibilitatea se împleteşte cu intelectualitatea la acel nivel de la care beatitudinea reprezintă încununarea iniţierii erotice. Sufletul, raţiunea, gîndirea, conştiinţa reprezintă astfel ceea ce e corpul, care, în ordine fizică, percepe lumina cu ochiul său, atunci cînd ele percep lumina adevărului, binelui şi frumuseţii cu ochiul lor spiritual. Ele condiţionează, prin participarea lor totală la această modalitate de viaţă, convertirea devenirii mediocre a omului în existenţă umană extatic superioară (*Republica*, 518 e), în acea exultare rezultată din întoarcerea gîndirii spre propria ei perfecţiune, spre realizarea celei mai mari fericiri a fiinţei, indicată de superlativul *eudaimonéstaton tou óntos* (*Republica*, 526 e).

Mitul Erosului platonician interpretează sensul destinului întregii umanităţi, ca şi al universului în care el se desfăşoară, ca ridicare a sufletului la treapta existenţei sale filozofice, cea mai corespunzătoare aspiraţiilor şi posibilităţilor lui şi în care el apare ca fiind mai *real* decît cea mai ponderabilă materie. Această înălţare a sufletului la condiţia lui „originară", de fapt esenţială şi specifică, formează filonul care străbate mitologia întregii opere platoniciene, şi în special pe aceea din *Banchetul*, *Fedon*, *Fedru* şi *Republica*. Ea echivalează şi cu instaurarea unui nou tip de frumos, cel ce decurge din strălucirea ideii, şi cu un nou tip de sensibilitate, aceea care se înfioară şi se cutremură chiar la iradiaţiile aştrilor gîndirii. Aparent rece, eterată, această sensibilitate presupune combustii superioare, modificări dramatice, nevăzute şi neauzite, imperceptibile simţului comun, ca şi marile mutaţii cosmice şi încheiate prin restabilirea unui echilibru încărcat de bucurie.

Doctrina platoniciană a amorului intelectual integrează o doctrină a sufletului care aruncă o punte peste abisul ce desparte inteligibilul de sensibil, unindu-le şi făcînd din două entităţi şi lucruri „în sine" o singură realitate a perceperii frumuseţii ideale, în care sensibilul şi inteligibilul devin „unul pentru celălalt".

---

[4] L. Robin remarcă în comentariul său la *Fedru*, citîndu-l şi pe cel al lui Hermias, că Platon îl denumeşte pe Fedru „cap divin" (*theia Kephalé*), ca o aluzie omagială la mitul „atelajului" înaripat al sufletului condus de fantasticul şi de hiperbolicul „vizitiu" sau „pilot al sufletului", care, traversînd noaptea cosmică, îşi *înalţă capul* „aşa cum peştii se arată din apă" pentru a contempla, dincolo de stele, lumea ideilor.

ESTETICA PLATONICIANĂ ÎN PERSPECTIVA PREZENTULUI

Descoperirea și explorarea acestui filon al frumuseții intelectuale răspund cu o uimitoare și punctuală oportunitate semnelor de întrebare puse neliniștitor de însăși evoluția istorică actuală nu numai artei contemporane, ci și întregii activități umane în genere, angajate în mod ireversibil pe drumul intelectualizării ei progresive.

Predicțiilor pesimiste privitoare la așa-zisa pieire a artei datorită pierderii treptate a entropiei sensibilității, geniala intuiție platoniciană le opune ideea recîștigării entropiei pe planul trăirii și al inspirației filozofice, ideea instaurării unei existențe și sensibilități noi, intelectuale și, respectiv, a unei arte corespunzătoare ei, inepuizabilă în varietatea ipostazelor sale ca universul însuși, pe care gîndirea îl înfruntă și îl dublează.

Vechilor prognoze privind devansarea în zbor concurent a artei de către filozofie și știință, elaborate de Vico, Hegel sau, mai aproape de noi, de Mondrian, viziunea platoniciană a frumosului intelectual le contrapune ideea avansului recîștigat de sensibilitate și de artă prin ridicarea lor în sferele spiritualității, prin escaladarea și explorarea tărîmurilor oferite de aceasta, prin transplantarea și regenerarea florei aproape ofilite a disponibilităților noastre afective în cerurile generoase și fără sfîrșit ale filozofiei.

Problemelor ridicate de curentele estetice formalizante, fie ele academist-dogmatice sau sociologist-didactice, fie ele purist-autonomiste, experimentaliste sau ostentativ antirealiste, viziunea platoniciană, modificată pe traiectoria timpului după lansarea ei din arcul primordial, le propune deschiderea fără margini spre mesajele inedite, îndepărtate și adînci ale oracolelor conștiinței, aventurarea lucidă pe oceanele ei, investigarea eposului frămîntat al cunoașterii care transcende vanitatea și indiferența dezumanizantă a acelor curente.

Idealul frumuseții intelectuale într-o interpretare afirmată ca o tendință incontestabilă în arta modernă este și acela care poate transcende poezia metafizică a alienărilor de tot felul, „răul" secolului nostru, poate integra experiența inadaptabilității spiritului la cadrul istoric dezumanizant și se ridică, prin viziune, deasupra lui, poate rezuma drama expresionismului, suprarealismului și a tuturor variantelor lor de ultimă oră, a existențialismului și a coșmarurilor inspirate de conștiința absurdului, dominîndu-le prin grația și fermitatea detașării lui filozofice. El o face astăzi tot așa cum, la vremea lui, idealul platonician însumase și depășise creator frămîntata, critica și controversata căutare a presocraticilor, pentru ca să reînvie ulterior în forme ascunse sau deschise, aidoma sau modificate, în special pentru Renaștere. „Criza" artelor, care este de fapt criza unui mod de viață și de gîndire (căruia arta îșî refuză adeziunea, dar pentru care n-a găsit încă un înlocuitor), poate fi și ea învinsă, ca și „moartea artei", numai printr-o asemenea detașare, prin care arta își regăsește obîrșia spirituală, iar spiritul calea autoperfecționării, a afirmării idealurilor sale, printre care și cel propriu-zis artistic. Prin aceasta, spiritul redobîndește arta corespunzătoare lui, iar arta își recucerește spiritul pierdut. Lumea platoniciană a ideilor și a anamnezisului poate reînvia și ajunge pînă la noi într-o accepție și semnificație modernă, demi-

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

tificată, dar nu mai puțin revelatoare, în care spiritul tinde să-și realizeze plenar toate veleitățile lui.

Și pe deasupra tuturor concepția platoniciană a frumosului intelectual îi răspunde lui Platon însuși, se contrapune propriului rechizitoriu dresat împotriva condiției degradante din punct de vedere etic și filozofic a artei, surghiunită de zei în regiunile inferioare ale existenței, în abisul întunecat al inconștienței pasionale, mistice sau demențiale, în acea cavernă a cavernelor, de unde, întemnițat și posedat, omul nu vede nici măcar umbrele precare ale ideilor, ci doar umbrele mizerabile ale acestor umbre. Dar substituirea ulterioară a metodei erotice-estetice de accedere la idei prin aceea logică matematică (*Politicul*, *Parmenide*, *Sofiștii*, *Theetet*) a coincis, după cum subtil remarcă și Windelband, cu postularea „vieții amestecate" (*ho miktós bios*), care îmbină prudent plăcerea și înțelegerea cu excluderea „plăcerilor celor mai mari" (*mégistai*) și „violente" (*sphodrótai*), tulburătoare de contenență și de echilibru, cu înălțarea acelui geometric, piramidal sistem al lumii, în care existența și cunoașterea își desfășurau în mod strict mecanic, automat, lanțul determinărilor succesive și riguros încifrate, în vîrful căruia trona, ca un fel de *deus ex machina* al explicației finale, demiurgul. (Nu este întîmplător nici faptul că spiritul conservator care pecetluiește această perioadă instaurează, în virtutea aceleiași ordini, dogma statului agrar intolerant și infailibil legiferat.) Spiritul matematic se aliază aici, într-un mod ciudat de dezumanizat, cu cel mistic și conservator. Culme a raționalismului celui mai excesiv și mai frigid, binele suprem este aritmetic statuat ca rezultantă a însumărilor finale. Ca și dialectica hegeliană, dialectica platoniciană își pune singură un capăt, înghețată sau preconizează o eternă și asemănătoare sieși mișcare ciclică, în care raporturile numerice, generația spontană și progresivă a numerelor limitează drepturile spiritului creator însuși și, odată cu acestea, și pe cele ale artei. Denunțînd mistica matematică a doctrinei platoniciene a ideilor, Aristotel a repus în drepturi firești, umane, spiritul și toate valorile sale, iar odată cu acestea arta și purtătorii ei. Arta nu imită, ci anticipează și corectează natura; poezia e mai adevărată decît istoria; darul poetic aparține celor mai armonios înzestrați; arta e „un fel de teorie filozofică", întrucît *ea e și un organ de simțire a absolutului*, spunea Aristotel în replică. Astfel, printr-un paradox istoric, neiertătorul *amicus Plato*... a fost și începutul reabilitării acelei părți a operei platoniciene care celebra noblețea filozofică a artei, aptitudinea ei intelectuală, și care avea să fie denumită mult mai tîrziu *Cîntarea cîntărilor*, închinată gloriei și strălucirii nemuritoare a spiritului dornic „să-și recapete asemănarea cu divinitatea" (*homoiōsis theōi*).

Spinoza, Hegel, Schopenhauer și, mai aproape de noi, neokantienii, detașați de sectarismul autonomist, au afirmat, fiecare în felul lor, integrarea valorilor artei în viața spiritului, participarea lor la gloria și la strălucirea acesteia.

Există în istoria marii arte și poezii, de la Virgiliu la Valéry, de la plastica primitivă la Cézanne și la abstracționiști, de la Bach la Webern, filonul unui metal rar în care distingem valențele intelectuale ale frumosului. În marea artă și poezie contemporană (care, ca atare, nu trebuie să fie neapărat cinetică sau permutațională) acest filon se îngroașă, se îmbogățește continuu, gîndirea artistică dovedindu-se conștient redevabilă

unei viziuni dominate de esențializare, voindu-se și afirmîndu-se prin aceasta, în spirit aristotelician, ca „un fel de teorie filozofică, un organ de simțire a esențelor". Prevăzînd procesul general, tendința istorică a intelectualizării activității și a ființei umane, esteticienii de orientare consecvent și științific umanistă au exclamat și ei, odată cu Antonio Gramsci, încă din 1917 : „Și noi afirmăm cu bucurie eternitatea spiritului" (*Cetatea viitoare*).

Căci, participînd la banchetul spiritului alături de suratele sale, împărtășindu-se din libațiile lui deopotrivă cu acestea, dar reflectîndu-le tuturor acestora întreaga strălucire, rostind în numele lor panegiricul datorat lui prin clarvăzătorii ei ditirambi, valoarea artistică mediază atingerea și realizarea celorlalte valori, îl cîștigă pe om pentru spirit, pentru totalitatea acestuia, pentru propria și întreaga sa umanitate.

Iubirea care inspiră arta, după cum tot Platon o arată, poate fi o iubire de adevăr și de bine, iar o artă intelectuală poate fi și aceea care celebrează eroismul etic sau euristic. În *Lysis* (216 d), el afirmă că „binele e frumos". Iar în *Phileb* (64 e-65 e) reapare ideea triplei ipostaze a binelui : frumusețea (*to kalón*), cea mai imediat accesibilă, măsura și proporționalitatea (*tó sýmetron*), de care depinde însăși frumusețea, și, în sfîrșit, adevărul (*nous, phrónesis*). Al. Posescu remarca recent poziția ontologică, gnoseologică și axiologică privilegiată a binelui în *Republica* și a frumosului în *Banchetul* și *Fedru* și de asemenea faptul că binele și frumosul nu sînt altceva pentru „Homerul filozofilor" decît ipostaza etică și, respectiv, estetică a adevărului.

În ultimă instanță, în accepția eudemonologiei platonice, amorul a apărut ca o dorință, o neliniște, o aspirație, ființa perisabilă din noi care rîvnește să devină stăpînă veșnică a binelui. Estetica lui Platon subordonează perfecționarea lumii sensibile scopului suprem și integrator al perfecționării morale și spirituale a omului, de care depinde eliberarea lui din cătușele aparentului, ale contingenței, din labirintul visului steril și al vanității opiniei derizorii. Platon ne îndeamnă să iubim numai acea frumusețe care se ridică deasupra tuturor deșertăciunilor și mediocrităților gîndirii și care se nutrește din înălțările ei, să nu admirăm ceea ce nu e demn de ea sau îi este inferior, să tindem spre afirmarea și realizarea idealurilor spiritualmente nobile, superioare în viață și cultură. Platon ne convinge de legitimitatea imperativului uman al lucidității și de necesitatea supremației lui, a depășirii oricăror servituți ale gîndirii față de cele cîteva porunci elementare ale simțurilor, cu toată proteica și ademenitoarea lor înfățișare. De la Platon a învățat întreaga filozofie de după el lupta cu înșelătoarele capcane ale aparenței, cu idolii și fetișurile erorii, rezistența față de tentațiile misologhiilor capitulante și retrograde, ale comodităților gîndirii, înclinată spre degradante concesii și atrasă de seducția chemărilor abisale. Platon este primul care a oficiat marea lecție a triumfului rațiunii incoruptibile, a obiectivizării umane superioare prin făurirea valorilor, creația „lucrurilor frumoase", prin care le înțelegem, deopotrivă, pe cele bune și adevărate. Astfel, principiul sincretic și umanist al comuniunii valorilor își găsește o aplicare etern-valabilă și, prin aceasta, una de viitor sub egida unei arte care realizează marele ideal elin al *kalokagathiei* sau, mai exhaustiv, al *kalosophokagathiei*.

În lumina actualităţii, acesta este un ideal parţial, dar de o considerabilă importanţă teoretică şi practică, care pune magistral în lumină rolul activ, creator al conştiinţei, extraordinarul statut demiurgic al gîndirii, ideea superiorităţii ei asupra somnului versatil al materiei. El presupune conştiinţa tragică a limitelor gnoseologice şi biologice pe care materia le opune spiritului, eroica şi eterna căutare de către acesta a unei cuvenite şi supreme compensaţii. Iată de ce rugăciunea adresată lui Pan în finalul lui *Fedru* găseşte astăzi în fibrele gîndirii noastre un impresionant ecou : „O, scumpul meu Pan şi voi celelalte toate cîte sînteţi de aci, îngăduiţi-mi să dobîndesc frumuseţea interioară, iar în ceea ce priveşte lucrurile exterioare faceţi ca toate cele ce îmi aparţin să iubească pe cele dinăuntru. Fie ca în felul acesta să mă conving de bogăţia înţeleptului".

Şi iată cum mitul platonician îşi impune, în ciuda oricăror contestări hiper- sau antiraţionaliste vechi şi noi, în versiuni tot mai verosimile sau adecvate, realitatea vie a mesajului său umanist, în care vocea filozofiei se înalţă, dominînd toate aspectele tragice sau burleşti, fantastice, anoste sau vulgare ale vieţii.

În concepţia lui Platon, filozofia apare astfel ca fiind arta majoră, apoteoza raţionalităţii şi totodată imnul dedicat ei. În *Politicul* (402 bc), ca şi în *Fedru* (61), el afirmă chiar că „filozofia e cea mai înaltă muzică" (muzica = activitate inspirată de muze). Creaţia filozofică este arta eliberării certe de iluzie, de moarte şi a accesului la eternitate. Ea îi aduce omului prin aceasta, ca revanşă a frămîntatei sale căutări, „cea mai blîndă mîngîiere" (*Phedon*, 83), înlesnindu-i „înseninarea patimii" (*ibidem*, 84). Filozofia, ca şi sufletul, nu e armonia lirii, ci muzicianul însuşi, nevinovat, dar responsabil de propria sa umanitate, care scoate din acest instrument sonuri mai mult sau mai puţin melodioase şi care, „dacă vrea, poate să-l şi sfarme" (94 de). Ca şi sufletul, filozofia „nu va accepta niciodată ceea ce e potrivnic însuşirii esenţiale (viaţa), a cărei purtătoare ea este" (105 d), adică va respinge întotdeauna moartea. E ca şi cum, spune tot L. Robin, Amorul, sucombînd în urma tuturor rătăcirilor, încercărilor şi vicisitudinilor, ar renaşte deodată radios, superior pasiunilor şi în gloria filozofiei eterne.

Astfel funcţia de povestire plauzibilă a mitului platonician îşi va valorifica în evul nostru, în lumina sensului său filozofic, învăţămintele raţionale ale unei *a doua estetici*, aceea închinată frumosului intelectual.

SENSUL PROGRESULUI ÎN ARTĂ *

DE

MIHAI NADIN

„... graves at my command
Have wak'd their sleepers, op'd,
and let'em forth
By my so potent art".
(W. SHAKESPEARE, The Tempest)

Discutată dintr-o varietate de perspective, dintre care cea istorică, factuală, se dovedește cea mai des invocată, problema progresului în artă preocupă astăzi, în contextul în care creația spirituală cunoaște o asemenea spectaculoasă diversificare și emulație, nu numai pe esteticieni. De regulă, în cadrul discuției au fost invocate mai mult argumente de ordin logic sau altele, care privesc determinarea specifică între nivelul dezvoltării materiale a societății și nivelul creației, evocîndu-se constant observația făcută de Marx cu privire la caracterul relativ independent al formelor suprastructurii în raport cu baza materială. Considerăm din punctul nostru de vedere că discuția trebuie purtată dintr-o perspectivă mai largă, a unei antropologii de tip materialist și a unei metode consecvent dialectice, dialogul cu celelalte puncte de vedere nefiind unul de examinare a argumentelor particulare propuse, ci de reașezare a problemei în sine într-un alt cadru și dintr-o altă perspectivă.

Putem consemna în acest sens faptul că puține momente ale evoluției artei și literaturii, ale creației spirituale în general, au fost mai energic respinse sau mai entuziast acceptate ca acela ce se desfășoară în epoca noastră. Dintre multiplele condiționări de ordin dialectic ale omului — creator de valori și beneficiar al valorilor umanității din care face parte —, una surprinde tensiunea dintre perisabilitatea individuală

* Intervenția de față răspunde, prin analiza unui criteriu al progresului în artă, unora din chestiunile ridicate de discuția asupra acestei teme în „Revista de filozofie" prin articolele lui Ion Pascadi și M. Ciurdariu (nr. 4, 1966) și Dumitru Matei (nr. 8, 1971).

Rev. filoz., 19, 6, p. 805–813, București, 1972

în opoziţie cu perenitatea ca specie *(aeternitas)*. Într-un fel, omul a sublimat în sine, prin act de cunoaştere, conceptualizare şi exprimare, metafora timpului, existenţa lui individuală fiind un prezent în mişcare. Omul ne apare astfel nu numai ca element al unei mulţimi ce se poate reprezenta pe orizontala unei imagini geometrice, ci şi — sau anume ! — definit de asemenea pe *coordonata simbolică a verticalităţii*, aceea pe care are loc cristalizarea sensului activităţii umane de a se realiza nu numai *în sine* (ca orice formă dealtfel a mişcării), ci şi *pentru sine*. Actualitatea nemijlocită a problemei progresului în artă se citeşte pe abscisa atitudinii valorizatoare a omului, cea a sensului progresului pe *ordonata* sa.

Trăsătura caracteristică a activităţii umane, aceea de a avea sens aşa cum decurge ea din antropologia marxist-leninistă, şi anume ca expresie a calităţii specifice a umanităţii de a fi o existenţă conştientă, se reflectă, firește, şi în sensul activităţii spirituale. Gradul de necesitate al acestuia nu e echivalent gradului de necesitate prin care se impune sensul general al activităţii practice, legat nemijlocit de ceea ce reprezintă formele de supravieţuire şi de proliferare a omului. La limită, practica materială se reducea la ansamblul unor activităţi vitale ; dar nici acestea nu erau reductibile la activitatea vitală din natură în general, avînd un caracter conştient (şi astfel definitoriu). El s-ar putea exprima prin aceea că activitatea umană are un conţinut nu numai de determinare *obiectivă*, ci şi *subiectivă*. Considerînd că procesul de producţie este „un proces de umanizare a naturii", vom citi această aserţiune a clasicilor marxismului ca dezvăluindu-i toate nuanţele, adică descoperind mai departe că „umanizarea naturii" înseamnă şi „*umanizarea omului însuşi*" ; continua sa ameliorare într-un proces a cărui principală trăsătură este aceea de a fi *critic* este deplin confirmată de lanţul acţiunilor şi al reacţiunilor cu caracter formativ pe care îl reprezintă practica. Acţiunea modelatoare urmează schema sistemului cibernetic (sau poate fi reprezentată printr-o asemenea schemă) şi nu este de altă origine decît acesta. Ea deschide calea intuiţiei mecanismului acestei acţiuni, a sintetizării modelului omului ca *fiinţă generică* în antropologia noastră. Este adevărat că modelul se determină indirect prin negativitate : „fiinţa care nu are natura în afara sa nu e fiinţă naturală", „care nu are un obiect în afara ei nu e fiinţă obiectivă, „care nu e ea însăşi obiect pentru o a treia fiinţă nu are nici o fiinţă drept obiect" ... şi, în sfîrşit, „o fiinţă nonobiectivă este o nonfiinţă".

Reţinînd, fie şi ca ipoteză de lucru, ca sens posibil al progresului în artă, această umanizare a omului însuşi, nu am scăpat de necesitatea de a vedea în ce constă ea, care este realitatea ei concretă. Este adevărat că ne îndepărtăm oarecum de obiectul direct al atenţiei noastre, discutînd problematica sensului istoriei, dar trebuie să admitem că dificultăţile acestei teme dau o măsură a dificultăţilor drumului spre degajarea sensului progresului în artă. Tendinţa abordării mitice (sensul istoriei ca împlinire a unor necesităţi interne, subiectivizarea deci a conţinutului istoriei) sau mistice (realizarea unui proiect transcendental, anulînd astfel manifestarea activităţii reale a oamenilor) şi alte ipoteze se extind şi asupra abordării creaţiei artistice, a legităţilor sale specifice. Nu ar fi inutil să ne amintim de ideea de fericire a umanităţii (şi în particular a individului) ca scop al istoriei, aşa cum decurge din viziunea lui Herder. Nici de reprezentarea istoriei ca imperiu al scopurilor omului, cum decurge din filozofia lui

Kant; de ideea istoriei universale ca progres în conştiinţa libertăţii, de transformarea societăţii din subiect în predicatul unor idei, ca în filozofia *fenomenologiei spiritului* la Hegel. Utilitatea unor asemenea rememorări — şi ne-am oprit doar la trei din foarte numeroase alte exemple — are o limită. Ne putem defini — şi ne definim! — faţă de ele, surprindem varietatea sub care este privită dezvoltarea istorică, reţinem argumente în ordinea în care întemeiază o viziune asupra lumii, fără a fi posibilă însă translarea din acest plan, adică a legilor realităţii sociale, în planul particular a legilor artei şi creaţiei, ale valorificării operei care ne preocupă. Cunoaşterea, în urma căreia este posibilă exprimarea unei concepţii asupra sensului progresului în artă, are, firește, drept una din condiţii considerarea obiectului acestei cunoaşteri în „automişcarea sa", adică în „calitate... de unitate a contrariilor" (V. I. Lenin). Pe de o parte, esenţa, egală cu sine, de configuraţie şi de consistenţă, să spunem aşa, parmenidiană; pe de alta, dezvăluirea ei în opusul unei asemenea configuraţii şi consistenţe, adică revelarea ei ca antipod, neliniște şi opoziţie, înfruntare, în sine o dată şi în relaţie cu celelalte esenţe a doua oară. Atunci cînd pe o anumită treaptă de evoluţie a materiei s-a creat primul raport calitativ între obiect şi subiect, s-a scris într-un anume fel şi sensul progresului acestui raport. O lume care nu ştia de sine a aflat printr-o parte a ei de existenţa sa şi astfel şi-a definit esenţa prin aspiraţia cuprinderii cît mai adecvate a unităţii sale contradictorii. Răsturnînd raportul dintre practică şi cunoaştere — creaţia şi interpretarea materialist-dialectică a valorilor estetice presupunînd atenta lor coordonare! —, filozofia existenţialistă, de pildă, vede în practică exteriorizarea interiorizării, ceea ce pentru omul definit ca „depăşirea unei situaţii" (J. P. Sartre) corespunde unei viziuni a pluralităţii de sensuri. Firește că opera de artă este, într-o anumită măsură, *exteriorizare a interiorităţii*, asupra căreia se exprima de pe poziţia filozofiei sale şi Hegel (definirea artelor în *Prelegeri de estetică*), după cum, firește că într-o altă măsură, şi nu numai simbolic, creatorul este *şi* (dar nu numai!) *depăşirea unei situaţii*. Ne interesează însă faptul că pluralitatea de sensuri care decurge din absolutizarea celor două elemente înainte amintite anulează însă, în spiritul celui mai banal şi mai simplist pozitivism, ideea de progres. Merită, pe linia acelei intransigenţe filozofice în numele căreia dezbatem şi problema progresului artei, să stăruim asupra faptului că pe filiera fenomenologie-existenţialism şi mai apoi structuralism s-a bătut drumul de la refuzul indistinctului, al globalului, la afirmarea unicului, individualului — ceea ce parţial este perfect justificat în acest domeniu particular de valori — şi apoi la conservarea sistemului intern de relaţii. „Dispariţia omului" în această ordine (cum se citeşte în viziunea unui Michel Foucault) corespunde eşecului asimilării lumii în profundele ei dedublări (deci şi ale spiritului), semnul umanizării fiind, în ultimă instanţă, conştiinţa vie a unui sens progresiv al receptării raportului obiect-subiect.

Cînd se consideră că „activitatea artistică este străină prin esenţa ei noţiunii de progres deoarece ignorează acumularea"[1], se comite o primă eroare, deoarece se conjugă progresul cu acumularea, şi o a doua,

[1] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1964, p. 78.

deoarece se reduce activitatea artistică la o funcţie pur productivă, în ciuda calităţii ei definitorii de act de conştiinţă. Erori se comit — şi ele au constituit obiectul discuţiilor nu numai din partea filozofilor români — şi în măsura în care progresul este cercetat şi considerat exclusiv din unghiul teoriei valorilor sau cu ajutorul argumentelor ei. Epoci de mare avînt al creaţiei de valori estetice şi-au fixat drept program exaltarea virtuţilor trecutului şi au trăit sub stînjenitoarea apăsare a imposibilităţii depăşirii acestora. Oricît s-ar refuza ideea de progres pentru că un anume mare creator n-a fost depăşit sau o anume capodoperă n-a fost întrecută, nu se va reuşi altceva decît să se atragă atenţia asupra insuficienţei criteriului şi nu a falsităţii problemei sau, mai rău, a întemeierii răspunsului negativ. Perfecţiunea artei greceşti la care se referea Marx corespunde unui anumit ideal de perfecţiune; aceeaşi artă confruntată cu un alt ideal, de pildă acela caracteristic creaţiei unor popoare orientale, nu mai continuă să fie „nedepăşită". În efortul energic al esteticii noi de a clarifica un sistem categorial eficient, s-a manifestat, poate, prea puţin efortul depăşirii realităţii europene. Primul simptom al inadecvării categoriilor a fost, poate, confruntarea cu arta care ne-a demonstrat că lumea nu se reduce la Europa şi istoria nu începe pe Acropole. Tratînd în acest mod asimilarea motivelor artei negre, adică considerînd-o echivalentă cu asimilarea motivelor folclorice în general, estetica unora dintre mişcările artistice de la începutul secolului a suferit o înfrîngere evidentă. Progresul pe care l-a considerat n-are, de fapt, sens. Pentru că a lărgi perimetrul influenţelor nu este altceva decît a recunoaşte o secătuire a capacităţii creatoare, a imaginaţiei. Ceea ce nu e cazul nici cu pictura sau cu sculptura lui Picasso, nici cu a altor fervenţi ai cubismului şi nu e cazul, în general, nici cu „exoticii" curentelor literare, brusc seduşi de puterea *magică* a cuvîntului, de forţa de expresie a mişcării pe care o şi vedeau conjugată de verbul lor. Adevărul este că istorismul, aplicat oarecum abstract, şi dialectica de asemenea au dus la formule de respingere sau, în alte cazuri, la acceptări de circumstanţă. Trebuie să observăm că originalitatea şi unicitatea valorii estetice nu exclud judecata comparativă, apoi că, oricît de tentantă ar fi tendinţa unificatoare şi căutarea unei soluţii cît mai larg valabilă, ea nu ne dispensează de necesitatea aplicării unei game largi de criterii. În lumina acestora, diversificarea genurilor artistice, apariţia unor genuri noi, schimbarea raporturilor dintre creator şi operă, operă şi public, creator şi public reprezintă modalităţi ale progresului creaţiei estetice. La fel, un simptom al progresului este şi lărgirea în contemporaneitate a ariei de difuziune a artei (care nu poate fi atribuită doar acţiunii mijloacelor de comunicaţie în masă, cum se afirmă uneori în chip simplist), schimbarea locului artei în viaţa socială, schimbare despre al cărei sens şi necesitate vorbesc şi documentele programatice care privesc imprimarea unui sens bine precizat al dezvoltării sociale în condiţiile societăţii socialiste.

Progresul trecerii în decursul procesului istoric de la valoare, sintetizată întîi ca formă nouă a mişcării realităţii materiale a cărei esenţă e transformarea naturii în *obiect* al subiectului uman, la valoarea estetică (şi, în general, la gama de valori avînd adînc întipărită pecetea activităţii subiectului) are drept sens nu depăşirea sincretismului obiectului, care dealtfel se conservă, ci a subiectului. Procesul raporturilor omului cu

natura se diversifică, activitatea îndreptată asupra unui scop „se nuanţează", variaţia motivelor şi intercondiţionarea lor este determinată. Varietatea artelor — şi cu aceasta a formelor de progres ale artei în general —, varietate practic infinită, deşi calcule combinatorii propun prin considerarea simţurilor umane un număr epuizabil (vezi şi comunicarea lui Tretie Paleolog, în „Revista de filozofie", nr. 6, 1967), nu neagă identitatea concretă a artei însăşi. Distincţia artă-arte [2] nu marchează decît aceeaşi tendinţă spre dezvăluirea relaţiei subiect-obiect, adică a omului, dezvăluire care este, dintr-o anume perspectivă, specifică artei.

Referitor la determinarea unor sensuri parţiale, constitutive ale sensului global al progresului artei, două observaţii se impun cu necesitate : dacă, într-o vreme, se scindase artificial şi arbitrar obiectul esteticii într-unul al artei decadente (cuprinzînd relativ global arta creată în realitatea socială a sistemului capitalist) şi un altul al artei progresiste (corespunzînd realităţii sociale, fundamental noi, a relaţiilor de producţie socialiste), de aici decurgînd şi eşuarea, datorită premisei metafizice profund contrare realităţii fenomenului artistic în societatea contemporană, a unor judecăţi de valoare, în ultima vreme se vorbeşte despre artă în general, nota distinctivă a uriaşului schimb de valori specific lumii moderne prevalînd asupra notelor definitorii din punct de vedere social-istoric ale acestor valori. O discuţie asupra progresului artei trebuie să ţină seama de faptul că ea este un produs determinat, să ţină seama de asemenea de caracterul conştient al acţiunii întreprinse în vederea creşterii eficacităţii educative a artei, a sporirii conţinutului reflectoriu (adică a potenţării valorii sale de cunoaştere), a accentuării caracterului ei reprezentativ, în concordanţă cu caracterul înnoit al relaţiilor sociale. A doua observaţie priveşte considerarea progresului în artă în contextul legităţii obiective a progresului social-istoric, aşa cum a fost cercetată şi expusă în teoria modernă a socialismului ştiinţific, legitate prin a cărei cunoaştere se creează posibilitatea influenţării în anumite limite a acestui proces.

După cum caracteristica de a avea sens a activităţii umane o întîlnim şi în activitatea spirituală a societăţii, tot aşa *caracteristica de a avea sens a creaţiei spirituale* şi a progresului acesteia o găsim în *inepuizabila perfectibilitate a raportului obiect-subiect*, pe care dealtminteri o şi propunem drept criteriu al acestui progres. Imprimînd existenţei umane caracterul de existenţă pentru sine, sensul activităţii spirituale se realizează prin calitatea ei de a fi un sistem complex de informare şi comunicare, de cunoaştere, de exprimare a relaţiilor social-politice determinante, a sensibilităţii omeneşti, deci *de construire a unui model uman ideal.* Progresul nu se va defini niciodată în sine, ci prin considerarea etapelor de proiecţie într-o succesiune de idealuri ameliorate. De aici şi justificarea de a considera ca sens al activităţii umane capacitatea de autodeterminare. Sensul progresului şi progresul în sine nu se pot reduce la eliberarea de determinarea obiectivă a artei, ci trebuie conjugate cu înţelegerea acesteia, corespunzător fiecărui moment concret. Autodeterminarea nu este echivalentă nici cu nedeterminarea, nici cu anarhia progresivă. Cei care refuză ideea de progres în artă rămînînd la aceste aspecte nu sînt capabili să pună în valoare

[2] Vezi Th. Adorno, *Colocviul „L'art dans la Société d'aujourd'hui,"* Geneva, 1964.

ceea ce se prezintă ca diversitate și diversificare, ceea ce apare ca având atît de adînc întipărit un caracter contradictoriu.

Procesul de înstrăinare, ca proces de autodepășire a omului (Marx), are la bază considerarea nu numai a raportului om-natură, ci și a faptului că omul însuși e *natură*. Aceasta e echivalent consacrării sale pentru totdeauna ca ființă integrată. Ceea ce filozofiile defetiste deplîng ca fiind rezultat al civilizației moderne e, de fapt, minunatul cîntec al ursitoarelor, pentru că doar prin succesiunea actelor de obiectivare (și astfel de *înstrăinare*) el se poate depăși. Procesul e dramatic; omul e *ceea ce se dezbină de sine*, monadă de *hen diapheromen heauto* (Heraclit), într-o lume a cărei lege este chiar aceasta. Realizînd deci legea prin sine, mereu în căutarea sa, dar astfel *pierzîndu-se mereu ca ființă* și *regăsindu-se ca specie*, omul apare ca natură, dar și cu o proprie natură, deci obiect la rîndul său. De aici, consemnînd un alt gînd al lui Marx: pasiunea e forța cu care omul își urmărește cu energie obiectul, reținem că este vorba nu de o regăsire de la sine, chiar dacă ea are datele obiectivității, ci de una urmărită conștient, devenită astfel semn distinctiv al omului și al creației sale.

Progresul artei moderne a adus cu sine redimensionarea unora dintre caracteristicile expresiei sensibile. O luciditate evidentă, în rînd cu tendința spre expresia încărcată de gînd, au cenzurat spontanul expresiei pasionale. Energia cu care omul își urmărește obiectul este astăzi, în condițiile unor raporturi noi între om și natură și ale unor raporturi sociale noi, infinit mai mare decît aceea depusă în oricare dintre operele artistice create în epoci trecute. Cu acest fapt consemnat și conjugat ideii că istoria creației de valori estetice reprezintă și ea un mod specific al mișcării sociale, ajungem la constatarea că progresul artei ilustrează profund o tensiune adîncă, a existenței însăși, care pare doar a se dezvălui, dar în realitate se caută pe sine, negîndu-și aparența sau, mai exact, raportîndu-se critic față de ea. Cîtă vreme munca înstrăinată „înstrăinează de om propriul său corp, cît și natura din afara lui, ca și esența sa spirituală, *esența* sa *umană*" [3], progresul artei a avut ca sens opunerea față de acest efect. O citim ca opoziție deci în toate etapele pe care le-a parcurs creația de valori estetice, marcînd mai puțin decît o atitudine, o concesie. Munca artistului însuși în acest mecanism e înstrăinată de esența sa spirituală. Arta modernă, de pildă, prin capacitatea ei de atitudine și printr-o anumită neliniște pe care o degajează, prin aprofundarea anumitor laturi ale tragicului (și uneori prin tendința acestuia spre trecerea în sublim) aspiră spre altceva. Ceea ce constatăm a fi, într-o anumită zonă a acestei arte, desprinderea de un anumit tip de realism naturalist, de o anume figurativitate aparentă, convențională, de un anume model al narativității sau armoniei nu este expresia dezorientării și nici a faptului că aceste determinări și-ar fi epuizat capacitatea expresivă. Tinzînd spre adevăr cu aceeași forță cu care tinde spre un nou concept al frumosului (și tinzînd spre el îl și instaurează !), ea este expresia unei aspirații calitativ noi, niciodată încă încercată cu aceeași necesitate ca acum și cu deosebire în societatea noastră. Se depășește acea realitate pe care Camus o considera singura și care e „sentimentul omului de a fi străin în lume". Progresul

[3] K. Marx și F. Engels, *Opere din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 556.

în artă, ca obiect care are subiect (deci ca proces de mişcare, transformare şi dezvoltare ce există *pentru sine*, ca obiect la care se raportează oamenii), se identifică pe acest nou parcurs al evoluţiei societăţii cu năzuinţa umană globală, tinde spre reconstruirea sau spre construirea distinctă a unei noi integralităţi. Sensul său e regăsirea, şi, dacă filozofia idealistă nu poate determina conţinutul real al acestei mişcări, urmarea nu e alta decît că-i atribuie o finalitate în afara omului, în afara cauzei şi a scopului ei. Realizarea materială, care este condiţia de existenţă a valorilor estetice noi, exprimă manifestările demiurgului modern pe care îl reprezintă omul, forma specifică de activitate care prin obiectivare se autodetermină. Ideile nu se obiectivează direct, dar participă, cu o pondere mai mare sau mai mică, la obiectivarea fiinţei creatoare; această obiectivare nu poate fi niciodată redusă doar la realizarea gîndirii, ci trebuie mereu extinsă la ansamblul forţelor şi al manifestărilor vitale. Discuţiile despre progresul în artă, despre abordarea lui filozofică, despre posibilitatea găsirii unui criteriu obiectiv (sau imposibilitatea găsirii acestuia) nu se pot mărgini la realitatea estetică în sine. Activitatea de creaţie materială, deopotrivă cu cea spirituală, înseamnă confruntare, tensiunea cunoaşterii şi a aplicării, adică năzuinţă a creaţiei de sine ca subiect conştient şi a realităţii ca natură umanizată. Estetica industrială apare tocmai în contextul acestei tendinţe şi constituie o proiecţie a omului pe lungimea de undă a participării sale pasionate, afective la regăsirea obiectului său. Funcţionalitatea în progresivă creştere şi diversificare a unor forme noi, realizate în practica supunerii ameliorate de către om a naturii, dovedeşte faptul că estetica industrială instalează componenta estetică a activităţii omului ca factor accelerator al progresului calitativ şi al creşterii eficacităţii sociale a producţiei. Ea este totodată canalul sensibil al schimbului de informaţii privind valorile estetice şi gradul lor de adaptare la cerinţele sociale. În fine, din perspectiva premisei pe care am propus-o acestei discuţii, rezultă că a vorbi despre progresul artei înseamnă a vorbi totodată şi despre progresul receptării ei. O artă în sine — în măsura în care, prin absurd, ar fi posibilă — nu cunoaşte, de fapt, progres. Climatul favorabil infiltrării sensibilului la toate nivelele vieţii omeneşti, asigurat de către creaţia artistică modernă şi favorizat de mijloacele noi de difuzare ale acestei epoci, nu-şi realizează prin sine şi de la sine acţiunea. Elevarea continuă a idealului estetic este un factor al progresului şi este şi un rezultat al progresului artei. Acest ideal, după cum se ştie, nu se întemeiază exclusiv în cîmpul esteticii. El cuantifică, reflectă şi alte forme de idealuri, intră în relaţie cu acestea.

O analiză asupra teoriilor privind progresul în artă nu va putea ignora, aşa cum acestea, de regulă, o fac, faptul psihologic (şi, în general, modelul posibil al unui progres pe linia psihologiei umane) că influenţa formativă exercitată de artă pe căile tradiţionale ale contactului dintre ea şi public se exercită relativ lent, cu o eficacitate redusă, mai ales dacă avem în vedere forţa de propulsare a tehnicii. De aici din nou observaţia că mediul nostru concret de viaţă, acţiunea sistematică a unor factori armonizatori, cum sînt aceia a esteticii industriale, au asigurat sensibilizarea la ideea progresului în artă ca expresie a progresului societăţii în general, prefigurînd dacă nu direct sensul acestui progres, cel puţin convingerea că un asemenea sens există. Dacă dintre profeţiile asupra

mașinii pe care le conține *Erewhon*-ul lui Samuel Butler lipsește una, aceea privește sigur exigențele ei estetice. Cînd, producînd mașina — și acum cu o participare de ordin estetic sporită —, omul se autocreează, este exclus să nu tindă spre înnobilarea acesteia cu cea mai strălucitoare dintre nestematele spiritului său.

Trăsătura de a avea sens a activității productive și a progresului acestei activități e proprie, chiar dacă nu este aceeași în conținutul ei, și celorlalte domenii ale activității umane. Ca urmare, înstrăinarea prin muncă a omului de esența sa și a omului de om și faptul că în acest fel are loc și autodepășirea sa conduc la tendința regăsirii de sine și a speciei, adică la împlinirea idealului esențialmente uman al unei existențe relevate pasionant, tragic, eroic, lucid în actul criticii de sine, arta însăși fiind o asemenea critică de sine. De aceea progresul artei ca progres al regăsirii omului în situații și condiții sociale din ce în ce mai complexe acoperă un orizont vast, manifestîndu-și actualitatea pentru întrega creație artistică, arătîndu-se eficace și în raport cu cea mai recentă creație, aceea în fața căreia instrumentarul categorial tradițional s-a arătat a fi uneori ineficient. Un model al artei însăși se desprinde de aici, și anume ca domeniu al imaginarului în care au loc regăsiri, puneri deci în conjuncție de tip simbolic a semnelor unei condiții ideale. Engels descriind gentilicul („și ce minunată . . . este această orînduire . . . cu toată naivitatea și simplitatea ei"), Lévy-Strauss îndrăgind „reflexul fugitiv al unei ere în care specia era pe măsura universului ei", Heidegger făcînd apologia, de sorginte speculativ metafizică, a unui fond originar, autentic, dau fiecare în parte și din perspectiva care le este proprie temeiul acestui model. Particularitatea oamenilor de a fi *ființe generice* (K. Marx), ființe care în procesul autocreării vieții lor își depășesc individualitatea, se obiectivează și produc o realitate de sine stătătoare, este aceea care conferă sens activității lor. Ca „rezultat" și ca „punct de plecare al mișcării", „autorii și actorii propriei lor drame" [4], omul ca subiect nu e numai conștiință, ci și natură. Corelația dintre spontan și conștient în progresul artei, cu deosebire pentru perioada la care ne referim, nu este lipsită de urmări asupra sensului acestui progres.

Poate că nu este inutil să rostim iarăși avertismentul lui Marx potrivit căruia înlocuirea subiectului real printr-unul ireal (ceea ce nu e același lucru cu unul *ideal*, cuantificînd deci conținuturi reale și exprimînd o direcție a evoluției), în cazul citat *conștiința*, este unul din izvoarele gnoseologice ale idealismului, iar reducerea societății la obiect al mișcării sale duce la materialismul mecanicist. Nu identificăm nici una dintre pozițiile exprimate în această discuție cu extremele amintite. Reținem doar că multiplicarea la nesfîrșit a criteriilor progresului artistic golește de conținut progresul care decurge din această viziune, după cum afirmarea naturii intime a valorilor estetice și nedeterminarea criteriilor de măsură [5] nu ne scutește de determinarea acestei intimități ori de depășirea tabloului confuz al criteriilor. A considera lucrurile așa cum apar ele într-o primă analiză, adică a deduce din aparența (căci rămîne aparență) obiectivității

[4] K. Marx și F. Engles, *Opere*, vol. 4, București, Edit. politică, 1958, p. 134.

[5] M. Ciurdariu, *Există un progres al valorilor estetice*, în „Revista de filozofie", 1966, nr. 4, p. 538.

unor trăsături ale realității (în cazul dat a realității valorilor estetice) o concluzie, nu înseamnă decît a afirma din nou în chip de concluzie premisa propusă. Există perspective din care progresul estetic, ca progres al valorilor acestui domeniu, pare o problemă de nonsens. Dar a extinde arbitrar aceste perspective sau a le considera singurele înseamnă a rata posibilitatea unei gnoseologii eficiente aplicate asupra domeniului. Corelativ, multiplicarea perspectivelor și considerarea lor autonomă anulează obiectul specific, fac din estetică, pe rînd, psihologie, critică, sociologie, axiologie, economie, etică etc. Ceea ce, în limite date, se și întîmplă în confruntarea care a deschis în urmă cu peste 5 ani discuția noastră. Replica lui Dumitru Matei [6] ține seama de aceasta și se plasează, cu o circumspecție pe care subiectul o presupune, în orizontul unor medieri. Se distinge o ierarhie a criteriilor (chiar în tabloul propus de I. Pascadi), ceea ce vom afirma și noi, socotind criteriul numit al *umanității* drept unul ordonator. Conținutul său ar fi tocmai *regăsirea umană* și astfel el subminează nu numai celelalte nouă criterii propuse, ci și altele posibile. În formula sintezei, ele se condiționează reciproc, evoluția unuia poate fi simultan cu involuția altuia, determinarea internă, dialectică, reprezentînd o altă imagine a dialecticii progresului artistic (și estetic) ca atare.

Ponderea conștientului a crescut permanent în decursul progresului istoric al artei. Faptul că omul tinde spre regăsire a devenit conținut conștient al activității sale; în acest sens, considerarea faptului că orice (sau aproape orice) activitate omenească implică în actualitate o componentă estetică ne poate da măsura viitoare a locului și a rolului jucat de artă (și, în general, de valorile estetice) în viața omului.

Receptarea este aceea care certifică un sens, progresul receptării reflectîndu-se în progresul valorilor estetice după mecanismul reacției cibernetice. Dar, ajunși aici, descoperim că a vorbi despre progresul în artă înseamnă a vorbi și despre viitorul artei. Subiect care, odată deschis (redeschis sau reluat mai exact), presupune o analiză aparte.

---

[6] Dumitru Matei, *Observații asupra progresului artistic*, în „Revista de filozofie", 1971, nr, 8, p. 1 531.

CRONICA IDEILOR

ASPECTE ALE CRITICII LITERARE ACTUALE

DE

M. NIŢESCU

Raportată la perioada imediat anterioară, critica noastră literară din ultimii şase-şapte ani prezintă nu numai o mai mare diversitate de tendinţe şi de modalităţi, dar şi o înţelegere mai adecvată faţă de creaţia literară, pe care o priveşte ca o realitate specifică, avînd o finalitate proprie. De asemenea, critica din ultimii ani se caracterizează, în cvasitotalitatea ei, printr-o mai mare receptivitate faţă de moştenirea noastră literară şi faţă de fenomenul artistic modern şi contemporan din alte ţări ; prin acceptarea unei pluralităţi de opinii estetice. În discuţiile critice au apărut nume şi noţiuni noi sau date uitării, s-a lărgit treptat sfera de comprehensiune. Critica, la fel ca şi creaţia literară, înregistrează în acest timp un dinamism de bun augur. Se afirmă noi talente, se scriu cărţi din ce în ce mai bune şi, ceea ce mi se pare lucrul cel mai important, reînvie acel spirit de emulaţie şi de inovaţie fără de care o literatură e condamnată la epigonism şi statism. Prin efortul ei de obiectivitate şi de receptivitate estetică, critica literară, în cea mai mare parte, a constituit un element determinant în procesul de limpezire şi delimitare, de eliberare a literaturii de servituţi artificiale.

Dar, cu toate că procesul acesta a fost în ultimii ani o realitate indiscutabilă, lipsa de maturitate şi de individualitate a criticii literare este şi ea, în multe cazuri, o realitate la fel de evidentă pentru cel care vrea s-o privească cu sinceritate. Renunţarea, cel puţin parţială, la reţetele şi criteriile uscate ale dogmatismului perioadei anterioare a dus la o situaţie paradoxală. Dacă recuzita acestuia, sumară şi eterogenă, era nu numai ineficace, dar şi paralizantă, ea constituia pentru noncritică o bază comodă şi sigură. Toată lumea părea să ştie ce este arta, cum se creează poezia şi romanul, care sînt criteriile după care se deosebesc valorile autentice de impostură. Renunţînd la certitudinile rudimentare ale dogmatismului, critica s-a găsit din nou în situaţia de a-şi elabora metodele, de a-şi defini obiectul şi relaţiile cu acest obiect, de a-şi căuta adevărata ei identitate şi raţiune de a fi. Cu alte cuvinte, critica trebuia să

Rev. filoz., 19, 6, p. 815–829, Bucureşti, 1972

se nască din nou. S-a instalat astfel în critică o perioadă de febrile căutări, de eforturi de autodefinire, nu lipsite de aspecte reprobabile, de scăderi și caricatură.

Critica literară prezenta, pînă nu de mult, o fastidioasă prolixitate, caracterizată înainte de orice prin discuții interminabile despre critică. Aproape că nu exista număr de revistă săptămînală sau lunară ori număr de cotidian în care să nu ni se ofere prilejul de a ne instrui asupra criticii, încît se putea crede că lumea se învîrtește în jurul criticii literare. Critica literară era analizată din toate unghiurile, din față, din profil, apoi consiliată, catalogată, etichetată și expediată urgent la consumator, care nu se mai putea mișca fără o hartă amănunțită a criticii. S-a scris atît de mult despre critică, încît s-ar putea afirma că, din meditație asupra literaturii, critica își devine propriul ei obiect.

Dacă între cele două războaie dezbaterile teoretice ale criticilor noștri vizau probleme de estetică și ideologie literară, discuțiile recente, monotone, aveau mai mult un caracter formal, de metodologie a criticii, sau unul simplist pedagogic. Inventăm — adesea — false probleme, ignorînd pe cele reale, despre care discutăm și iar discutăm, pentru a da impresia unui travaliu intens, si mă întreb cum de nu ne plictisim și nu avem simțul măsurii. Creația literară pare astfel din ce în ce mai mult o existență subalternă, a cărei rațiune este aceea de a servi ca pretext divagațiilor criticii literare.

Poate cea mai aprigă controversă a ost și încă mai este aceea de a se ști cum trebuie să fie critica, subiectivă fsau obiectivă. Unii au vorbit de „dreptul sacru la subiectivitate", alții cred că obiectivitatea ar ti singura în stare de a fi . . . obiectivă. Este și aceasta una din falsele probleme ce constituia hrana cea de toate zilele a . . . criticii .

Ceea ce-i lipsește adesea criticii literare nu sînt metodele și nici cultura celor care o practică, ci *spiritul critic*. Atunci cînd nu se refugiază în teorii despre teorii, atunci cînd abordează creația literară actuală, critica cochetează cu ambiguitatea, evitînd judecățile de valoare scutite de echivoc.

Există însă o explicație a lipsei de spirit critic și ea trebuie căutată în teama de spiritul critic și de polemică. Le dorim, dar ne temem de ele. Nu deranjează cuminția criticii, dar ne simțim mai în siguranță într-un climat de cuminție. Dacă se întîmplă ca cineva să manifeste mai mult spirit critic, atunci apar anumite formule consacrate, menite să intimideze, care se dispensează de orice argumente. Mai trebuie adăugat, ca explicație a lipsei unui real spirit critic, domeniul de convenții al tabu-urilor. Cutare autor este tabu, cutare operă, tabu, cutare chestiune la fel.

Mai mult decît poetul și prozatorul, cu care împarte condiția scriitorului, criticul se găsește, prin natura profesiunii sale, în situația ingrată de a atinge în fiecare moment o susceptibilitate. Și din această cauză limbajul critic e nevoit, mai mult decît cel poetic, să-și creeze o formă esopică, să folosească perifraza ambiguă. În felul acesta, cuvîntul critic nu mai poate comunica integral gîndul criticului, e frustrat în prerogativele lui. Și întotdeauna rămîne ceva nespus . . .

Dacă unui critic i se cere probitate, curaj, interes superior față de destinul literaturii, el are dreptul, la rîndul lui, la înțelegere și conduită civilizată față de condiția și de scrisul său.

Diversitatea de care am vorbit mai înainte nu este atît una de substanță și ideologie, cît mai ales una ce ține de temperament și de modalitate. Un tablou complet asupra criticii noastre actuale (înțelegînd prin aceasta critica literară din ultimii ani) e greu de realizat într-un articol de revistă, în primul rînd din cauza numărului neobișnuit de mare al celor ce o practică (peste cincizeci de nume) și al cărților de critică ce apar în fiecare an. Timpul va selecta, ca de obicei, ceea ce reprezintă o atitudine și o voce distinctă.

În cele ce urmează voi încerca o grupare a cîtorva din *modalitățile critice* care mi s-au părut mai evidente și o trecere în revistă a contribuțiilor unor critici, pe care le consider ilustrative pentru aceste modalități, căutînd, se înțelege, să surprind ceea ce este particular în scrisul celor care fac obiectul însemnărilor de față.

În peisajul criticii literare actuale am putea distinge astfel — firește, dintr-un unghi de vedere personal — o critică *exegetică*, una *eseistică*, o modalitate „*creatoare*" a criticii și, mai curînd ca preocupare decît ca factură, o *critică a criticii*.

CRITICA EXEGETICĂ

Niciodată interesul criticii noastre pentru valorile și personalitățile trecutului nu a fost mai mare decît azi. Istorii literare, antologii, studii în diverse probleme și mai ales monografii. Aproape că nu există scriitor căruia să nu i se fi întocmit una sau mai multe monografii. Cred că în toată istoria noastră literară nu s-au scris atîtea studii monografice cîte s-au scris în ultimul timp. În perioada interbelică, critica a fost preocupată îndeosebi de literatura care se năștea sub ochii ei, de marea efervescență a fenomenului literar, de pasionatele dezbateri teoretice asupra destinelor literaturii. Astăzi se pare că accidentatului teren al literaturii actuale îi este preferat de multe ori trecutul. Explicabil și necesar în sine, depinde doar de cel ce se angajează într-o astfel de lucrare pentru ca interesul față de trecut să devină o faptă salutară.

Ambiția evidentă a lui Eugen Simion (*E. Lovinescu — scepticul mîntuit*, 1971) a fost aceea de a realiza o monografie asemenea celei pe care Lovinescu a consacrat-o lui Titu Maiorescu și care i-a servit, în multe privințe, drept model.

Autorul aduce aici multe considerații și comentarii judicioase, fără a se îndepărta de realitatea imediată a operei pentru a se hazarda solitar în jocul capricios al ideilor, în ample teoretizări. Tonul, mai întotdeauna prudent, adesea detașat, nu trădează o participare pasională. În realizarea monografiei, el pune doar talent și informare. Lucrarea e străbătută de o obiectivitate, aș zice universitară, vizibilă fiind atenția de a se evita extremele. Totul se menține la nivelul evidențelor și al opiniei curente, încît s-ar putea spune că monografia e o sinteză a tot ce a devenit loc comun în legătură cu Lovinescu. Cititorul are impresia că autorul își amînă tactic intervenția definitorie, dar acumularea de amănunte se oprește în pragul opțiunilor. Efortul său se concentrează cu prădere în relatare (care uneori tinde să se substituie obiectului) și comentariu. Prin absorbirea organică a opiniei curente în general și a celei privindu-l pe Lovinescu

în special, lucrarea e una dintre cele mai obiective de acest gen. În cele 700 de pagini ale ei puține sînt acelea care trezesc dezacordul și tot așa de puține cele care obligă la reflecție.

Comentariul lui Eugen Simion are în mod constant un caracter istoric, de situare în trecut, chiar dacă punctul de vedere este actual. Opera, odată comentată, e închisă în scrinul trecutului. Comentatorul se ferește parcă să-i mijlocească accesul spre prezent, s-o elibereze, să-i potențeze permanențele. Ea rămîne o splendidă și venerabilă relicvă. Autorul are talentul reconstituirilor teoretice, discursul său e animat și plin de culoare și cititorul face cu plăcere această excursie în trecut, dar se întoarce cu regretul de a nu fi putut aduce cu sine decît amintirea lui. Eugen Simion ne oferă astfel cea mai cuprinzătoare investigație a operei marelui critic, o adevărată *Via lovinesciana*, dar cu sens unic. Sensul de la operă la noi, sentimentul prezentului permanent rămîn excepții într-o viziune predominant paseistă. A fost aceasta intenția autorului, sau este vorba de o modalitate tributară așa-numitei critici universitare, ce se situează, prin natura lucrurilor, sub zodia celor ce *au fost*?

Lipsesc acestei monografii, pentru a fi o contribuție decisivă, cele cincizeci de pagini prin care personalitatea marelui critic să fie sustrasă contingențelor și situată, esențial, în planul permanențelor. Și încă ceva, pasiunea unei idei, prin care autorul să se ridice de la comentarea textului la semnificația supratextului, operație legitimă și necesară în cazul lui Lovinescu.

Scrisă cu talent și competență, lucrarea rămîne o contribuție valoroasă la exegeza lovinesciană, fiind cea mai cuprinzătoare analiză a uneia din operele capitale ale criticii noastre.

Dacă intervențiile lui Ov. S. Crohmălniceanu în discuțiile asupra literaturii actuale au fost, în ultimii ani mai ales, destul de sporadice, în schimb preocupările pentru literatura dintre cele două războaie au avut mai multă continuitate. Faptul s-ar putea explica și prin activitatea profesională, aceea de conferențiar universitar, a criticului. *Literatura română și expresionismul* (Editura „Eminescu", 1971) vine să confirme aceste preocupări.

Aproape toate capitolele lucrării sînt o reluare a materiei din *Literatura română între cele două războaie mondiale* (1967), cu deosebirea că acum, schimbînd perspectiva, autorul analizează implicațiile și ecourile mișcării expresioniste în literatura română, atît în plan teoretic, cît și în operele unor scriitori.

Metoda folosită e predominant expozitivă. Autorul evită opțiunile categorice, ca și explicațiile unilaterale. El se menține într-o atitudine de aparent deplină obiectivitate și detașare. Citatul e larg utilizat, dar dincolo de el se simte o discretă preferință, care-l selectează.

După ce în capitolul introductiv, *Exprsionismul în conștiința literară românească*, trece în revistă ecourile curentului la noi, referindu-se, între altele, la studiile lui Ion Sîn-Giorgiu, *Expresionismul dramatic* (1923) și *Lirica germană contemporană* (1927), autorul expune unele puncte de vedere teoretice de la „Gîndirea", convergente, după opinia sa, cu ideologia estetică a expresionismului.

Sînt apoi analizate, în aceeaşi perspectivă, cu trimiteri la teatrul lui Georg Kaiser, Fritz von Unruh, Ernst Teller, Franz Werfel, piesele lui Lucian Blaga — dintre care *Zamolxe* este „opera de cea mai izbitoare factură expresionistă a autorului" — şi poezia din volumele *Poemele luminii*, *Paşii profetului* şi *Lauda somnului*. Accentul în interpretarea operei lui Blaga cade acum pe ideea unui vitalism elementar, a întoarcerii în energiile primare, în „mume", în sensul vitalismului unui Gottfried Benn.

În continuare, autorul lucrării se opreşte la V. Voiculescu, Adrian Maniu şi Aron Cotruş, încercînd să pună în evidenţă elementele expresioniste din operele lor.

La grupul de la „Contimporanul", revistă deschisă tuturor manifestărilor moderniste, sînt luate în consideraţie iniţiativele expresioniste ale lui Ion Vinea, B. Fundoianu, Ilarie Voronca, Ion Călugăru şi Felix Aderca.

În sfîrşit, autorul înfăţişează piesele lui G. M. Zamfirescu, care prezintă analogii cu teatrul expresionist tîrziu, de asemenea al lui Kaiser, Unruh, Teller. Isaiia Răcăciuni şi Geroge Ciprian figurează, la rîndul lor, printre autorii dramatici sensibili la ecourile esteticii expresioniste.

După acest „inventar, fatal cam fastidios", cum spune autorul, al contactelor şi ecourilor directe ale expresionismului în unele cercuri literare de la noi, asistăm la cîteva „consideraţii mai libere", prin care se urmăreşte să se demonstreze că literatura noastră a produs şi în chip spontan opere de factură expresionistă. În acest sens sînt citaţi T. Arghezi, cu *Flori de mucigai* şi proza din *Poarta neagră* şi *Cimitirul Buna Vestire*, şi Ion Barbu, cu ciclul *Uvedenrode*.

Cu acestea, Crohmălniceanu epuizează incidenţele dintre literatura română şi mişcarea expresionistă. Dincolo de calităţile indiscutabile ale lucrării — bogăţia documentaţiei, obiectivitatea inteligentă, eleganţa frazei — stăruie impresia unei suprasolicitări a ecourilor expresionismului la noi.

Destul de sinuos în evoluţia sa critică, Ov. S. Crohmălniceanu face în această lucrare, ca şi în *Literatura română dintre cele două războaie*, un efort lăudabil de comprehensiune, de apropiere de spiritul unor orientări literare, chiar dacă rămîne la o atitudine de observator obiectiv. El nu încearcă totuşi, pe cont propriu, o definire a expresionismului, pentru ca, pornind de la ea, să-i urmărească ecourile în literatura română. Nefiind circumscris la trăsăturile esenţiale, expresionismul apare ca o mişcare estetică şi ideologică *sans rivages*, ceea ce-i permite autorului să integreze sub stindardul lui scriitori şi tendinţe literare atît de substanţial diferite.

CRITICA ESEISTICĂ

Critica franceză este, în general, abstractă şi combinatorie, adesea ignorînd realitatea operei. La drept vorbind, nu mai e o critică literară propriu-zis, ci un fel de *estetică practică*, particularizată, o eseistică avînd ca temă literatura. *Şi* nu sînt rare cazurile cînd, referindu-se la un autor anume, criticul francez are în vedere mai ales declaraţiile programatice şi teoretice ale aceluia şi prea puţin opera în sine, sau alunecă în speculaţii

pe tema limbajului, a relației subiect poetic-lume, care de multe ori nu au nimic de-a face cu obiectul respectiv și care pot fi invocate în legătură cu oricare autor. Critica aceasta complică lucrările și se îndepărtează prea mult de operă, încît interesul și plăcerea estetică dispar și intervine interesul teoretic pentru speculație ca atare.

Situația aceasta pare totuși normală într-o literatură care excelează în doctrine literare și poetice, în care aproape fiecare poet își însoțește opera de o poetică și, mai mult, în care există poeți fără o adevărată operă poetică, ci doar cu o poetică.

Criticul francez se adresează de fapt cunoscătorilor, „specialiștilor" în materie literară și critică, fără a se interesa de educarea gustului și nici de selecția de valori. Selecția o face editorul și publicul, al cărui gust se presupune suficint de educat și competent. Gustul publicului e orientat nu atît prin acțiunea directă a criticii, cît prin programele și manifestele literare și artistice, prin opera de artă însăși, prin viața artistică și literară în ansamblu. Critica se situează deasupra acestor preocupări practice, aflîndu-și sensul în gratuitatea demersului ei.

Se înțelege că și la noi se manifestă o asemenea tendință. Și la noi se practică o critică *eseistic-culturală*, o critică de tip imagistic, speculativ etc. Dar cu toate că ne este scumpă sincronizarea, trebuie să spunem că nu întotdeauna acest gen de critică răspunde specificului geografiei noastre literare și că adesea rămîne un simplu artificiu. Problemele reale ale literaturii noastre la ora actuală sînt cu totul altele. Excesul de subtilități filologice și exegetice, de digresiuni erudite denotă absența unui sentiment al prezentului și de aceea rămîn, în unele cazuri, preocupări periferice.

O prezență semnificativă prin evoluția ei în critica noastră actuală este aceea a lui Nicolae Balotă, unul dintre cei mai activi critici de azi. În articole răspîndite neobosit în aproape toate publicațiile, în emisiuni literare și didactice la radio, ca și în volumele de critică pe care le tipărește, N. Balotă își oferă cu generozitate contribuția.

Culegerea sa de eseuri critice, *Euphorion* (1969), e în primul rînd un dialog cu valorile trecutului, fără însă a se ignora actualitatea literară. În discuțiile despre critică, foarte aprinse la ora aceea, autorul intervine cu seriozitate și metodă. La întrebarea „de ce facem critică", el caută mai întîi o explicație genetică : „Orice creație umană solicită reflexiunea asupra creației" etc. Opera de artă, spune el, este revelatoare pentru ceva „ce îl depășește pe creatorul ei". Opera se înfățișează „nu ca o experiență *existențială*, ci ca una *esențială*. Ea reprezintă nu o experiență de viață, ci de creație", care implică „planul mai larg al valorilor ca și conflictul structurilor".

Chiar dacă unele din afirmațiile sale comportă în mod firesc discuții, Balotă se relevă aici un teoretician cu o viziune de o remarcabilă unitate asupra artei și criticii, cu un fundament solid și coerent de principii.

O carte interesantă a lui N. Balotă este monografia-eseu asupra lui *Urmuz* (1970). Deși nu părea a fi adeptul criticii creatoare, autorul surprinde, de data aceasta, prin capacitatea de invenție. Informația și sistemul analogiilor devin instrumentul principal al unei fantezii fecunde, dar cu o perfectă aparență de „obiectivitate", de permanent raport cu obiectul cercetat.

Astfel, în viziunea lui Balotă, scrierile lui Urmuz comportă o multitudine de structuri şi semnificaţii, ca aceea a *portretului-destin*, specie de aparenţe clasice, dar cu intenţie de parodie, aceea a *omului-pasăre*, a *omului-mecanomorf*, a *încăperii închise*, în care eroul urmuzian, întrupare a lui *homo-viator*, repetă „condiţia umană pascaliană a omului în carceră". Autorul mai vorbeşte de obsesia sadomasochistă, de *vina neştiută*, de *cadavrul viu*, de *transcendenţa vidă*, de *desacralizare* etc. etc. Literatura lui Urmuz ar mai fi şi o expresie a *criticii sociale*, o „antiliteratură", o *apocalipsă a literaturii*.

La sfîrşitul acestui periplu exegetic, criticul ar fi putut exclama cu îndreptăţită mîndrie : „aşa ar fi putut să arate Urmuz !".

Balotă creează, întru totul verosimil, un scriitor şi o operă perfect articulată, de proporţii şi semnificaţii nebănuite pînă acum. Nu ne întrebăm dacă acest Urmuz corespunde identităţii celui real. Ne interesează faptul că autorul a închipuit un Urmuz posibil, simulînd existenţa unei opere şi comportîndu-se *als-ob*.

La scurt timp după monografia *Urmuz* a apărut volumul *Labirint* (1970), cea de-a doua culegere de articole şi eseuri critice a lui Balotă.

Cititor neobosit, într-o vreme cînd aproape nimeni nu mai citeşte pentru că toţi sîntem ocupaţi cu scrisul, el aduce şi în noul volum o mare diversitate de teme şi autori.

Labirint, mai mult decît *Euphorion*, stă sub semnul unei atitudini lirice, ceea ce explică, poate, preferinţa autorului, aici, pentru literatura memorialistică şi confesivă. E locul să spunem că N. Balotă arată o înclinare spre eseul de factură liric-meditativă şi mai puţin spre cel de ţinută critică. Dacă ar fi să rămînem la accepţia comună a genurilor, scrisul său nu ţine nici de critică, nici de istoria literară, nici de eseul de formulă clasică. El răspunde mai curînd tendinţei ce se manifestă, adesea excesiv şi artificial, de contopire a tuturor genurilor literare într-unul singur, universal şi total. Eseurile lui Balotă sînt o împletire de comentarii literare, de reflecţii filozofice şi consideraţii teoretice, de copioase referinţe din istoria culturii, care dau impresia unor perpetue digresiuni lirice.

Om de cultură, el receptează opera din unghiul unor tipologii tematice, al unor motive şi structuri de circulaţie generală şi numai rareori din acela al notelor specifice şi al valorii ca atare, chiar şi atunci cînd e vorba de autori încă nesancţionaţi definitiv de conştiinţa literară. Balotă pare condus de dorinţa de participare mai mult decît de nevoia de delimitare. Nu ni-l putem închipui încercînd voluptatea negaţiei.

Deşi e vorba de un interval de timp relativ mic, de la *Euphorion* la noul volum se observă o mutaţie în orizontul critic al autorului. (Precizăm că în prima culegere figurează unele eseuri scrise cu mai mulţi ani înainte.) Mutaţia se traduce în accentuarea elementului liric şi mai cu seamă în preferinţa pentru un anumit gen de comentarii fără loc şi timp. Balotă practică din ce în ce mai convins un fel de critică gratuită, scrisul lui pare din ce în ce mai puţin condus de o *anumită intenţionalitate*. E renunţarea de a mai interveni în mersul literaturii, mai mult decît la modul constatativ, de a propune un punct de vedere al său. În *Euphorion*, Balotă era încă un critic şi un eseist, avînd o credinţă activă. Ne gîndim, între altele, la articolele *Pentru o direcţie nouă în critica literară* şi *Direcţia nouă şi călinescianismul*. Acum el apare în ipostaza unui *promeneur* către zări tot mai

îndepărtate ale culturii și literaturii. De la atitudinea estetic angajată la un estetism neutru, încercat de altfel cu predilecție azi la noi. Caracterizînd o parte a criticii actuale, el spunea în *Euphorion* : „Există un manierism critic care e un soi de alexandrinism, domnie a grămăticului". Reproșul principal pe care-l formula era lipsa de criterii, de combativitate a criticii. În ansamblu, noul volum de eseuri lasă impresia că Balotă însuși se resemnează acum la un astfel de alexandrinism critic. Se simte la el tot mai mult o anumită grabă și, de ce să n-o spunem, o lipsă de sobrietate și de adîncime. Cel care vorbise cîndva de o estetică a tăcerii nu mai știe să vorbească și prin tăcere.

Desigur, Balotă scrie frumos, și multe din eseurile lui sînt o rară sărbătoare a intelectului. Rezervele pe care le-am formulat nu privesc în definitiv, modalitățile scrisului său, ci direcția ori, mai exact, abandonarea tot mai evidentă a unei direcții critice active dintre cele mai promițătoare.

Cartea lui Alexandru Paleologu *Spiritul și litera* (1970) mărturisește exemplar distincția intelectuală și remarcabilele posibilități de expresie ale autorului, îndelung familiarizat cu atmosfera reculeasă a bibliotecii, relevate pînă acum cu o nobilă parcimonie în articole sporadice.

Dacă există azi critici care se citesc poate cu mai mult interes, nu cred să existe altul care să fie citit cu mai multă plăcere decît Paleologu. El este criticul care invită la lectură în primul rînd pentru virtuțile scrisului său și numai în al doilea rînd pentru temele pe care și le alge. Prin scrisul său, Paleologu nu vrea să răspundă neapărat unor probleme ce „se pun", ci unor întrebări pe care singur și le pune. El redescoperă, pentru sine și pentru noi, lectura ca necesitate interioară și scrisul ca o confidență în afara oricăror preocupări „grave".

Preferințele lecturilor sale cuprind o foarte variată gamă de „cazuri", de obicei dintre acelea care în general nu prea ispitesc, care sînt uitate sau neobservate : „Frédéric Damé, critic dramatic", „Paradox despre Diderot", „Cum se joacă teatrul antic", „Tema duelului la Camil Petrescu", „Maurois despre clasici", „Note despre El Greco", „Pictura Bisericii Domnești". . . etc., — fără a fi ignorate temele mereu actuale : Caragiale și Eugen Ionescu, teatrul lui Blaga, poezia lui Ion Barbu. Lipsește însă literatura de azi. Autorul a evitat, s-ar părea, spre regretul nostru, să-și spună și aici cuvîntul, deși era printre cei indicați s-o facă.

Dotat cu o memorie asociativă demnă de invidiat, mobilul intim al „confidențelor" sale pare să fie mai ales un impuls de relație, de situare în raport *cu* și mai puțin, însă implicat, unul de cunoaștere ca atare. Ar fi la el ceva ce amintește de metoda comparatistă, atît de scumpă lui Tudor Vianu, dar fără tonul grav și doctoral și rigorile metodologice ale acestuia. La Al. Paleologu aflăm mai curînd un fel de tabiet al digresiunii erudite, o vocație pentru veritabile *entretiens*, cu fine și revelatoare disocieri, conduse cu o intuiție singură. Afinitatea de spirit cu Paul Zarifopol și Al. O. Teodoreanu — căruia îi dedică un foarte frumos portret (autorul are un remarcabil talent portretistic), ale cărui linii sugerează pe alocuri un autoportret — nu-i va scăpa nimănui.

Există în scrisul lui Paleologu o notă inefabilă, care are darul de a însenina, nu numai atunci cînd vorbește de moravuri de epocă, dar și atunci cînd discută despre conceptele de specific național, tradiție etc.

Prin tonalitatea epică, stilul comunicativ, aproape anecdotic, el realizează o sinteză între demersul critic propriu-zis (vezi *Cuvînt înainte*) și eseul literar : „Maurois nu e un mare romancier. Ei, și ? Nu a scris numai romane". Sau : „Dar cine a fost vreodată « olimpian » ? Goethe ? poate, dar cîte nu ar fi de spus !" etc.

Surprindem în scrisul lui Paleologu o notă de relativism, de vag scepticism față de critică. În fond, el e un fin prozator, cu un simț mereu treaz al nuanțării, al ocolirii expresiei tehnice, care-și exercită înclinarea spre narație nu într-un material de ficțiune (sau nu încă), ci într-unul concret. Stilul amintește de acela al însemnărilor de călătorie. Și el ne oferă, de fapt, însemnările sale de călătorie în lumea cărților. Secretul scrisului său se află într-o inextricabilă dozare savantă a erudiției cărturarului, gustul criticului și stilul narativ al prozatorului.

Aproape toate piesele volumului sînt remarcabile, iar unele dintre ele se recomandă ca pagini pentru cea mai exigentă antologie critică (*Introducere la poezia lui Ion Barbu* etc.).

Dar, să nu uităm, cartea aceasta (un „debut" relativ tîrziu) este rodul unei severe asceze și discipline a scrisului și a unor îndelungi și adînc meditate lecturi. Îndemnul ei pare să fie : scrieți puțin !

În volumul de eseuri critice al lui Paul Georgescu, *Polivalența necesară* (1967), se observă mai întîi, în comparație cu volumele sale anterioare, o considerabilă restrîngere a ariei tematice după un criteriu de selecție mai exigent, criticul oprindu-se aici asupra unor permanențe indiscutabile. Faptul trebuie raportat la dorința evidentă de a depăși o anumită receptivitate critică, previzibilă în premisele și concluziile ei. Într-adevăr — și aceasta e a doua observație pe care trebuie s-o facem —, paralel cu restrîngerea temelor se petrece o lărgire sensibilă a orizontului critic. În *Destinul interior*, de exemplu, autorul relevă unele aspecte ale operei lui Sadoveanu nu atît prin corelația om-societate, de care critica abuzase pînă la vlăguire, ci în perspectiva unui „destin interior", a unui „tragism necesar" al eroilor, categorii cu resurse de interpretare infinit mai nuanțate.

Este evidentă atitudinea polemică a autorului, ca și sensul ei. El pare să-și fi scris cartea cu fața la trecut. Atunci cînd înțelege să se delimiteze de unele tendințe ale criticii noastre, el se gîndește, în primul rînd, la perioada pe care o reprezintă și culegerile sale din 1958 și 1964, consubstanțiale cu fenomenul literar al momentului respectiv. Aș înclina să cred că prin însuși titlul culegerii de față el a făcut aluzie la necesitatea unei polivalențe a criticului, a receptivității critice, eliberată de fixități și intoleranță. O asemenea receptivitate s-ar justifica prin „polimorfia" operei de artă, dar mai ales, adăugăm noi, prin tendința firească spre diversitate a fenomenului literar în general. Întreaga carte e polemic angajată în încercarea de redimensionare a unor poziții estetice și critice.

Cu totul demn de notat e faptul că, teoretic, Paul Georgescu se situează pe poziții identice cu acelea care, practic, formează de multe ori obiectul polemicii sale. Și pntru el există aceleași criterii și principii obiective, cu care critica ar fi chemată să opereze, dar el le privește acum într-o continuă mișcare dialectică, aptă de integrări și nuanțare.

Fire de artist, sensibil și inteligent, Paul Georgescu cultivă în acest volum o critică eseistică, pe care o definește ca *spontaneitate controlată*.

Polivalența necesară ar fi putut să însemne un document al polivalenței lui critice dacă autorul și-ar fi putut depăși anumite ezitări și idiosincrazii. Așa, ea rămîne o afirmare teoretică a necesității polivalenței și doar parțial un documet al ei.

CRITICA CREATOARE

Prin cartea sa, *Contradicția lui Maiorescu* (1970), Nicolae Manolescu răspunde, la rîndul său, unei probleme mereu actuale, aceea a prezenței lui Maiorescu în cultura noastră.

Noutatea pe care o aduce Manolescu și care nu a fost subliniată de comentatori nu constă atît în ceea ce spune el despre Maiorescu. Aproape totul a fost spus de unii sau de alții dintre exegeții anteriori. Cei care au vorbit de cartea lui i-au discutat părerile, aprobîndu-le sau nu. Dar nu părerile în sine interesează aici în primul rînd, ci ansamblul și perspectiva din care e privit Maiorescu și mai ales substanța emoțională ce pulsează în fiecare pagină a cărții. Noutatea constă într-o răsturnare de perspectivă. Pînă acum Maiorescu a fost privit din afară și, de cele mai multe ori, numai în manifestările din afară. I s-au alcătuit excelente biografii și monografii. Ne gîndim mai cu seamă la monumentala monografie a lui E. Lovinescu, la care s-au referit comparativ unii comentatori. Dar cartea lui Manolescu este *altceva*, iar comparația e lipsită de sens. Lectura lui are, în fiecare moment al ei, un dublu scop : acela de a fixa, pornind de la operă, *biografia interioară* prin care, simultan sau ulterior, privește opera. Intenția lui este de a rămîne tot timpul în planul „justificărilor interioare", de a reface „psihologia" operei. Cu alte cuvinte, autorul pune în prim plan personalitatea, eliberînd-o de determinările exterioare, prin deplasarea motivărilor din exterior în inerior. Nu devenim decît ceea ce sîntem, pare să spună el permanent în subtext. Opera rămîne unicul document al acestei biografii și, totodată, expresie a ei. Una o justifică și o verifică pe cealaltă.

În comentariile sale, Manolescu realizează nu de puține ori pagini de mare tensiune ideologică. E semnul unei conștiințe care depășește platitudinea doctă a scrisului profesional, pentru a se ridica la fervoarea unei pledoarii, semnul unei conștiințe angajate, în sensul superior și permanent al cuvîntului. „De cîte ori criticii nu mai sînt critici sau de cîte ori criticii sînt *numai critici* (subl. ns.), invocăm pe Maiorescu" (p. 13).

„Contradicția" de care vorbește autorul nu mai este aceea închipuită de unii comentatori, în perioada reconsiderării lui Maiorescu, ca o oscilație între idei generoase și idei nocive, ci dezacordul dintre vocația creației absolute, pe care el o atribuie lui Maiorescu, și atitudinea polemică la care l-au împins temperamentul și realitatea istorică. Este deci o contradicție istoric justificată : „La polemică ne obligă prea desele fluxuri și refluxuri ale culturii române. Nimic nu durează, nici o piatră odată pusă la temelie nu rămîne neclintită" (p. 270). „Orice gest al nostru semnifică o opoziție înainte de a semnifica o întemeiere" (p. 271).

Așa înțeleasă, „contradicția" aceasta capătă implicit o semnificație simbolică pentru intelectualul român, obligat aproape periodic să părăsească creația pentru a o apăra cu alte mijloace.

Lipsurile, de altfel secundare, ale acestei remarcabile cărți nu sînt numai lipsurile autorului, sînt ale noastre ale tuturor. Mai mult decît „contradicția" lui Maiorescu (poate greșit gîndită ca o incompatibilitate între vocația creației și spiritul polemic), mai mult decît contradicția ce i s-a atribuit lui Manolescu însuși, este o contradicție a noastră, determinată de o dialectică ineluctabilă: aspirația către absolutul creației și obligația de a accepta relativul, istoricitatea ei.

Valoarea reală a cărții lui Nicolae Manolescu nu trebuie căutată exclusiv în justețea afirmațiilor, în coerența argumentației sau în caracterul ei „științific". Valoarea ei trebuie căutată, și se află, în *patosul liric* cu care autorul înalță acest imn lui Maiorescu. Pentru că, înainte de toate, cartea este un poem intelectual închinat eroului, un elogiu al creatorului de cultură și al criticului. Dacă nu are soliditatea și cuprinderea altor lucrări similare, ea are în schimb acel *suflu emoțional* care-i dă unitate și care este însăși ideea întregii construcții.

Volumul *Teme* (1971) reunește *efemeridele*, publicate în diverse reviste, și un număr de patru eseuri, dintre care o prefață și o postfață.

Efemeridele sînt mici piese de virtuozitate de o claritate și rotunjime clasică. Nici o digresiune de prisos, nici o referință gratuită; totul e raportat stringent la un laitmotiv, la o *temă*, în jurul căreia, cu sentimentul unui artist, autorul construiește o suită de paradoxuri sclipitoare. Aceste piese sînt realmente *frumoase* înainte de a fi „interesante" sau „pertinente". Sînt frumoase prin simplitate și inventivitate, dar mai ales prin esențialitatea lor, într-un cuvînt prin faptul de a fi niște *creații*.

O comparație între *efemeride* și *eseuri* arată deosebirea dintre „creator" și „dogmatic" în critica lui Manolescu. Cu adevărat „creatoare" sînt doar efemeridele, desprinse de fapt de obiectul lor, simplu pretext pentru gîndurile autorului. În eseuri, criticul este nevoit să privească obiectul ca avînd o realitate în sine, intervenția sa păstrînd aerul de a-l pune în evidență. Există deci o limită în libertatea creatoare pe care și-o poate îngădui criticul, dincolo de care ar cădea în neverosimil sau chiar în ridicol. Creația critică nu poate depăși marginile verosimilului, în raport cu obiectul. Ficțiunea pură îi rămîne totuși interzisă criticii.

Un ochi atent va descoperi însă chiar și în *efemeride* (sau, poate, cu atît mai mult în ele) anumite acorduri care revin din cînd în cînd, un anumit cod de idei și criterii deja constituit, care acționează previzibil. În cutele fine ale „infidelului" există, deocamdată embrionar, un virtual dogmatic (în sensul acceptabil) care-și așteaptă rîndul.

Un critic reprezintă *o atitudine* sau nu reprezintă nimic. Manolescu e unul dintre cei puțini care reprezintă coerent o atitudine, un punct de vedere al său. Ceea ce-l caracterizează, probabil înainte de orice, este un *acut sentiment al prezentului*. Nu este vorba numai de o optică „actuală" sub care sînt receptate valorile trecutului, ci de o operație mai subtilă, de substituire a unei personalități sau opere, de convertire a trecutului în substanță prezentă, *probantă* pentru idealul său, estetic și critic. Maiorescu devine, în viziunea sa, modelul unui critic actual iar opera, un argument pentru scrisul lui. Trecutul nu-l interesează pe Manolescu decît în măsura în care poate deveni prezent activ. *Acest sentiment al prezentului permanent este elementul esențial al scrisului său.*

Manolescu, se știe, practică, la fel ca I. Negoițescu, o „critică creatoare". Vreau să precizez însă că în scrisul lui există un echilibru permanent între ideație și sugestie, între precizia și claritatea de tip maiorescian și sugestivitatea de tip călinescian. Mărturisesc că nici unul dintre criticii actuali nu mă stimulează în planul ideilor mai mult decît Manolescu. Negoițescu, de pildă, îmi creează, prin metaforele și imaginile lui de o mare frumusețe, în primul rînd o stare lirică. Din acest punct de vedere Negoițescu e mult mai mult „călinescian" decît Manolescu. Acesta comunică cu opera printr-o *impresie centrală* și toate celelalte observații nu sînt decît o ilustrare a ei. Locul se observă de altfel și în cronicile lui săptămînale. Negoițescu comunică cu opera pe tot parcursul ei și-i recreează imaginea în mod polifonic. Manolescu restituie imaginea operei în mod concentric, iar demersul lui echivalează cu o monodie în diverse registre. El operează o reducere la unitate, Negoițescu, o transpunere caleidoscopică, ceea ce nu exclude unitatea de viziune.

Rareori în critica noastră actuală s-a afirmat un punct de vedere atît de personal, într-o chestiune atît de consolidată, ca în cartea lui Negoițescu *Poezia lui Eminescu* (1967). Controversată în teza ei fundamentală (primatul estetic acordat poemelor postume), intervenția acestui critic înzestrat nu-și pierde valoarea de expresie unică a unei voințe de individualizare.

I. Negoițescu pune în valoare, cu o rară putere de sugestie, valențele lirice ale marilor poeme postume eminesciene. Dar noua prețuire propusă de el nu trebuie să însemne, în nici un caz, sacrificarea celeilalte fețe a lui Eminescu, ci întregirea ei.

Mica monografie asupra lui E. Lovinescu și recenta culegere de articole și eseuri, reunite sub titlul *Lampa lui Aladin* (1971), ne oferă prilejul unor considerații mai detaliate asupra modalității critice a lui I. Negoițescu.

O constantă a criticii sale e reducerea tuturor planurilor la unul singur. Dacă scriitorul considerat se mișcă în plan istoric, social, transcendent sau pur și simplu în planul afectivității și al psihologicului, I. Negoițescu concentrează și proiectează totul într-o perspectivă sustrasă temporalității. Textul analizat devine pretext pentru un adevărat poem, în care datele observației se transfigurează, reintră într-o nouă alcătuire, autonomă. În acest sens, Negoițescu oferă exemplul unei modalități critice prin excelență „creatoare".

De obicei, începutul demersului critic e foarte cuminte, aproape didactic, furnizînd date informative, relații, asocieri. Și dintr-o dată, criticul face saltul în plină creație critică. Atunci, el concurează opera, o constrînge să răspundă vocii sale din adînc și, la nevoie, o anulează și o recreează.

Literar, critica lui Negoițescu, sincronică cu unele preocupări ale criticii franceze actuale, se situează în descendența direcției Baudelaire — Rimbaud a sensibilității moderne, care-și recunoaște în romantismul german îndeosebi impulsul inițial. Este vorba deci de primul din termenii acelei antinomii estetice fundamentale a liricii contemporane, ale cărui rădăcini se află în fondul biologic al ființei, în subconștient, în opoziție cu celălalt termen antinomic, care-și găsește energia în intelect și spirituali-

tate şi care se reclamă, prin Mallarmé, de la clasicism. Criticul însuşi afirmă jubilînd supremaţia liniei căreia îi aparţine : „Pe de altă parte, prin suprarealişti şi beatnici, poezia modernă, care a sfîşiat canoanele mallarméene, vine în bună parte din Rimbaud şi Lautréamont".

Negoiţescu prezintă un caz insolit, care infirmă atît teza incompatibilităţii dintre critic şi poet cît şi pe aceea a compatibilităţii lor. Ca structură, el este fără îndoială poet, a cărui producţie poetică e însă net inferioară celei critice. *E un poet care se realizează discursiv în critică.*

Simbioza aceasta rară dintre critic şi poet îl ajută să evite, de cele mai multe ori, divagaţia gratuită, care singură se discreditează, ca şi comentariul rece şi uscat. Atunci cînd, foarte rar, poetul părăseşte pe critic, Negoiţescu satisface prin pertinenţa observaţiilor critice. Dar cînd criticul îl părăseşte pe poet, ceea ce se întîmplă uneori, Negoiţescu divaghează neconvingător. Grija lui trebuie să fie echilibrul dintre cei doi. Şi uneori să-l trimită la plimbare pe poet în propriile lui grădini. Dar niciodată să nu-l lase singur în laboratorul criticului. Fiindcă, generozitatea poetului impietează adesea asupra exigenţei criticului. Nu de puţine ori Negoiţescu surprinde prin laude disproporţionate la adresa unor autori. Spiritul critic, în sensul demistificării „gloriilor" literare, al domolirii entuziasmului facil, nu pare să figureze printre instrumentele criticii sale. Spunem acestea, întrucît climatul nostru literar, privit în condiţiile şi realitatea lui complexă, are nevoie în primul rînd de luciditate critică.

CRITICA CRITICII

Campaniile lui Mihai Ungheanu (Editura „Eminescu", 1970) confirmă inteligenţa dialectică a autorului, a cărui principală modalitate critică sînt raţionamentele, pe care el le dezvoltă cu o logică stringentă şi nu de puţine ori surprinzătoare prin ineditul simplităţii observaţiilor la care ajunge.

Dar tocmai elementul cel mai seducător al criticii lui devine uneori punctul ei vulnerabil. Ungheanu se lasă din cînd în cînd furat de dezvoltarea silogistică a raţionamentului critic, forţînd obiectul să se supună logicii sale. Şi atunci percepţia critică cedează imperativului logic. Pe o premisă intuitivă justă el ridică o demonstraţie care se îndepărtează adesea de realitatea obiectului, ceea ce îl poate duce la contraziceri : „Istoria călinesciană, operă unitară şi subtilă, concepută de un istoric literar care e însă, *înainte de toate, un critic* . . ." (p. 41). „Să nu uităm că G. Călinescu *este, înainte de orice, un istoric literar*, iar Titu Maiorescu, *un critic*" (p. 110).

Mecanismul intim al scrisului său este, aşadar, o logică a raţionamentului, dar şi una a *programului*. M. Ungheanu acordă o importanţă deosebită programului critic şi pledează neobosit pentru acest lucru. Un critic fără un program limpede nu este, lasă el să se înţeleagă, decît un simplu amator. Au *Campaniile* un atare program ? Care sînt ideile lui călăuzitoare în critică ? Deşi nu-l formulează explicit, programul se simte peste tot. Se pare că prima cerinţă a programului său este însăşi obligativitatea programului. A doua ar fi marca etnică, în funcţie de care se operează asocieri şi disocieri, se stabilesc structuri în interiorul literaturii. A treia

cerință, dar poate cea mai importantă, este etica activității criticului. După cum se vede, punctele programului nu aparțin exclusiv esteticului. Sînt criterii culturale și morale, cu care însă Ungheanu pătrunde, în cele mai multe cazuri convingător, în domeniul esteticului.

Ungheanu se apleacă cu răbdare și stăruință asupra criticii noastre din ultimii ani. La fel ca C. Regman în *Cică niște cronicari*, el apare aici în postura unui dascăl al criticilor. Discuțiilor inutile și fastidioase despre ce este și ce ar trebui să fie critica literară, Ungheanu le opune o lecție practică. Nu știu dacă aceasta a fost intenția, dar *Campaniile*, pe care autorul le susține în armură și ținută de front, au meritul, între altele, de a înlocui diluția teoretică și anostă asupra criticii cu o demonstrație pe viu.

M. Ungheanu posedă un limbaj critic tranșant și sugestiv, cu remarcabile resurse polemice, prin asimilare de termeni din cele mai diverse domenii. În atac mai ales, autorul dispune de un arsenal lexical dintre cele mai colorate și mai corozive și de o mare siguranță. În afirmațiile, ca și în negațiile lui e mereu prezentă conștiința morală a profesiunii. Incompetența în critică este pentru el imorală. Atitudinea etică și curajul, pe care le reclamă de la critic, sînt motivate prin specificul dezvoltării culturii noastre.

Cartea lui Cornel Regman, *Cică niște cronicari* (Editura „Eminescu", 1970) a fost primită de critică cu destulă rezervă, atunci cînd nu a întîmpinat o dezaprobare evidentă. Motivul nu trebuie căutat în eventualele lipsuri ale cărții, ci în atitudinea autorului, care, se știe, nu este de obicei prea comodă pentru confrați și cu atît mai puțin aici.

Într-adevăr, autorul se arată de la început plin de reproșuri la adresa criticii și a criticilor. Îl nemulțumește, între altele, „epidemia" de entuziasm nemăsurat, urmat de tăcerea totală, în jurul unor cărți. În genere, critica „foiletonistică" ori exagerează ori diminuează valoarea unei cărți, zice Regman. Cauza ar fi un fel de spirit de solidaritate profesională, de contaminare, apoi „grupările", „prieteniile" etc. Toate aceste „păcate" ale criticii sînt la fiecare pas stigmatizate și divulgate. „Apologetismul" este unul din cele mai strict sancționate păcate.

Cartea aceasta, poate cea mai vie și mai antrenantă din cîte au apărut în ultimii ani, e un veritabil tratat de patologie a criticii și cronicii literare. Autorul nu se mulțumește să constate și să explice fără menajamente răul, ci indică metodic și remediile : „Într-un cuvînt, cultură, mai multă cultură .. .". Apoi „recomandă" un „climat al discuției sincere" și cere criticilor „să militeze" pentru cutare cauză nobilă.

C. Regman nu e, așa cum s-a insinuat, adesea vindicativ, un moralist acru, un moralist... moralist. E drept că din cînd în cînd se încruntă și se răstește, dar își recapătă repede dispoziția senin-polemică. El e un moralist care gustă sincer, aproape gratuit, observația acidă, fără a fi un malițios, ci, mai degrabă, un senin și un detașat. Cîmpul de observație al moralistului e literatura și critica, dar și insul literar sub latura morală a profesiunii. Criticul e sincer atins de „nedreptatea" față de un autor, a cărui carte a trecut neobservată sau a fost minimalizată pe nedrept. Apoi nu e deloc adevărat că C. Regman e un părtinitor. Pe cutare cronicar îl persiflează ori îl zgîlțîie serios, dar îl și laudă cînd i se ivește prilejul. Dacă cronica literară e atît de năpăstuită în cartea lui, criticul nu ezită s-o apere

hotărît atunci cînd e atacată de necronicari. Ipostaza de apărător este de fapt cea pe care el o preferă.

Nu e locul să ne oprim asupra aprecierilor şi judecăţilor de valoare pe care le face Regman, dar vreau să spun că ele nu dau deloc impresia unei incertitudini. Dacă opiniile lui despre o carte par a se constitui uneori în raport cu ale altora, faptul nu înseamnă o deficienţă de intuiţie critică, ci un mod propriu moralistului care este. Analiza pe care o face, de exemplu, poeziei lui Leonid Dimov, prozei lui Nicolae Velea, sau romanului *Îngerul a strigat* constituie un excelent test pentru posibilităţile lui.

I-aş atrage totuşi atenţia lui Cornel Regman că e un risipitor, că nu are înţelepciunea economisirii forţelor. De multe ori îşi cheltuieşte puterile în elucidarea unor mici încurcături cronicăreşti, în observaţii de amănunt.

În studiul, foarte bine scris, *Spiritul Junimii*, C. Regman găseşte prilejul de a-şi justifica atitudinea critică. Maiorescu nu a reuşit, spune el, să înlăture „prejudecata adînc înrădăcinată în capete, conform căreia *a critica* înseamnă a *distruge* şi este, prin urmare, un act antipatriotic". Chiar şi atunci cînd vorbeşte de trecut, Regman nu e un raportor pasiv, scrisul lui porneşte totdeauna din participare, din dorinţa de a îndrepta lucrurile. Ar trebui, poate, să fie mai puţin încrezător în ce priveste eficienţa imediată a criticii. Descurajarea mediocrităţilor şi asanarea climatului literar sînt acte care depind de toţi factorii de cultură ai societăţii noastre.

★

Aşa cum am precizat, intenţia rîndurilor de faţă nu a fost aceea de a oferi un tablou complet al realizărilor criticii noastre literare, ci de a sublinia cu cîteva prezentări ilustrative, unele aspecte, modalităţi şi preocupări în acest sector al literaturii actuale. În mod fatal deci au fost omise nume şi lucrări demne de toată atenţia. Monografia *Macedonski* a lui Adrian Marino, sintezele asupra unor perioade din istoria noastră literară ale lui Al. Piru, monografia *G. Călinescu* a lui Ion Bălu, micromonografia *Ion Barbu* (1969) şi *Mozaic istorico-literar* ale lui Dinu Pillat, *Eseurile critice* ale lui Matei Călinescu, *Lirica lui Lucian Blaga* a lui Dumitru Micu, *Generaţie şi creaţie* a lui Mircea Martin, *Prozatori de azi* a lui G. Dimisianu, *Tînărul Dostoievski* şi *Interpretări critice* ale lui Valeriu Cristea, *Poeţi contemporani* a lui Aurel Martin, *Marele Alpha* şi *Semne şi repere* de Al. George etc.

Prin multitudinea de forme şi preocupări, critica noastră actuală se află angajată într-un proces de autodefinire, de căutare a unei identităţi proprii. În discuţiile despre critică s-au dat şi se dau nenumărate definiţii şi soluţii, de care nu ştim dacă cineva e dispus să ţină seama sau cel puţin să le înregistreze. În locul atîtor discuţii şi al tuturor răspunsurilor posibile la întrebarea cum trebuie să facem critică literară, aş prefera unul singur: cu gust şi sinceritate. Primordiale şi indispensabile rămîn gustul şi puterea de receptivitate, de intuiţie estetică a criticului, curajul şi sinceritatea faţă de sine însuşi.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Max Raphael şi estetica marxistă a artelor vizuale

„Prin forţa împrejurărilor istorice, Max Raphael a trăit ca un savant rătăcitor, dar el a adus, după părerea mea, una dintre cele mai importante contribuţii din vremea noastră la filozofia artei ... În încercarea de a crea o teorie a artei bazată pe o analiză a procesului creaţiei artistice, el a fost un pionier, a cărui semnificaţie rodnică va fi înţeleasă numai în viitor ... Ceea ce a făcut Raphael — fiind primul care a făcut-o — a fost abordarea faptelor empirice echipat cu înţelegerea deplină a psihologiei activităţii creatoare . . . Sînt convins că el s-a considerat întotdeauna credincios spiritului şi intenţiei lui Marx . . . Raphael este tocmai tipul de filozof al artei de care lumea are cel mai mult nevoie — un om de mare erudiţie şi de tot atîta sensibilitate, un om care credea în viitor, dar înţelegea că lumea se schimbă şi trebuie schimbată".

Am redat acest citat din Herbert Read ca un fel de moto la rîndurile de faţă, la interesul justificat pe care îl solicită figura lui *Max Raphael* (1889—1952), estetician marxist atît de puţin cunoscut în lume şi în ţara noastră. Dintre scrierile sale postume, cele editate sub titlul *Demands of Art* (*Exigenţele artei*)[1] constituie un prilej binevenit de a prezenta, măcar parţial şi în linii generale, concepţia acestui gînditor contemporan de orientare marxistă, a cărui contribuţie la domeniul esteticii şi al teoriei artelor vizuale

---

[1] Max Raphael, *The Demands of Art* (Bollingen Series LXXVIII), Princeton University Press, 1968.
Max Raphael s-a născut în 1889 în oraşul Schönlanke din Prusia occidentală. A studiat la universităţile din Berlin, München şi Paris. În ultimele două oraşe a participat direct la efervescenţa renovării artelor plastice de la începutul secolului, cunoscîndu-i pe Kandinsky, Klee, Pechstein, Rodin, Jawlenski, Picasso. Rezultatul acestei prime, dar decisive experienţe a fost cartea *Von Monet zu Picasso* (1913). După primul război mondial (în care a luptat), publică prima lucrare importantă de estetică, intitulată *Idee und Gestalt* (1921), despre originile şi structura operei de artă. În perioada 1920—1933 trăieşte la Berlin. Scrie numeroase studii despre Meister, Eckhart şi Newton, despre istoria scepticismului filozofic şi arhitectura medievală şi, firesc, despre pictură. Predă intens şi entuziast la *Volkshochschule* din Berlin despre pictura lui Rembrandt, despre Aristotel, tomism, metoda dialectică la Hegel, Marx şi Lenin, despre templul doric (va scrie şi o carte, *Der Dorische Tempel*, 1930), despre istoria materialismului şi a dialecticii în Grecia. Această din urmă temă este respinsă de noul directorat nazist al şcolii. Sîntem în 1933. Raphael demisionează şi, la scurtă vreme, într-o atmosferă tot mai grea, părăseşte — pentru totdeauna — Germania. Pînă în 1941 trăieşte în Franţa. În 1933 îi apare prima lucrare de sociologie marxistă a artei — *Proudhon, Marx, Picasso* —, iar în 1934. *Théorie marxiste de la connaissance*. Aceasta din urmă conţine prima analiză elaborată a procesului creaţiei artistice. Înainte de a muri, Raphael a dezvoltat această carte sub titlul *Theorie*

Rev. filoz., 19, 6, p. 831—836, Bucureşti, 1972

începe să intereseze abia în prezent cercuri tot mai largi.

1. Lucrarea *The Demands of Art* (*Exigenţele artei*) ne apare acum, retrospectiv, ca o autentică „monadă" a gîndirii estetice a lui Max Raphael. Aproape întreaga lucrare a fost scrisă — sub formă de lecţii, prelegeri şi manuscrise — înainte de 1932. Numai ultima parte a culegerii, *Teoria empirică a artei*, inclusă ca apendice, a fost elaborată în 1941. Este important să notăm această cronologie, deoarece concepţia şi mai ales metodologia analizei lui Raphael sînt, *avant la lettre*, esenţialmente structuraliste şi semiotice. Această metodologie face însă corp comun cu o estetică teoretică şi filozofică pe care, de regulă, abordările semiotice şi structuraliste contemporane o ignorează în cea mai mare măsură. În concepţia lui Raphael, însăşi realitatea artei, cu constituenţii ei materiali-tehnici, sociali şi intelectuali, participă nemijlocit la evoluţia gîndirii despre artă: „Numai după ce au fost elaborate cele trei părţi ale teoriei mele — istoria, critica şi fenomenologia (termen corespunzînd demersului analitic, structural-semiotic de astăzi — *n. n.*) — poate fi completată teoria empirică a artei cu o teorie matematică a artei. Aceasta va fi sarcina unei generaţii viitoare, sarcina unei clase sociale care va fi pierdut orice frică de Raţiune, care nu va mai plăti tribut superstiţiei şi iraţionalităţii şi care va fi recunoscut metoda dialectică drept cel mai demn răspuns al omului la enigma existenţei" (p. 208).

Cred că este un merit inestimabil al lui Raphael acela de a fi arătat concret, pe materia vie a operei de artă, că „fenomenologia", în accepţia sa, este mai mult decît oricînd necesară, indiferent de adversităţile pe care le trezeşte ea iubitorilor de estetică poetică, romantică, inefabilă[2].

În fond, efortul de o viaţă al lui Raphael, mai mult decît evident în *The Demands of Art*, a urmărit să integreze ceea ce el numea „fenomenologie" într-o concepţie istorică-critică şi dialectică despre artele vizuale.

2. Teoria estetică a lui Max Raphael operează esenţialmente pe cele trei coordonate menţionate: *fenomenologie*, *istorie* şi *critică* a artelor vizuale, integrate dialectic — în fiecare pas al analizei şi evaluării — şi urmă-

---

des geistigen Schaffens auf marxistischen Grundlage. În ciuda bolii, care începuse să-l ameninţe grav, Raphael produce în continuare enorm. În 1939 încheie cea mai cuprinzătoare dintre lucrările acestei perioade (rămasă nepublicată) *Arbeiter, Kunst und Künstler. Beiträge zur einer marxistischen Kunstwissenschaft*. Războiul îi întrerupe parţial activitatea; dar chiar în lagărele de concentrare de la Gurs şi Les Milles continuă să lucreze la *Teoria empirică a artei* (1941), la studii despre Homer, Shakespeare şi filozofia lui Spinoza.

În 1941 reuşeşte să emigreze în Statele Unite. În următorii ani se concentrează asupra istoriei artei ca ştiinţă. Dintre lucrările acestei perioade doar două au văzut lumina tiparului: *Prehistoric Cave Paintings* (1945) şi *Prehistoric Pottery and Civilisation in Egypt* (1947). Nenumărate alte lucrări au rămas în manuscris. Printre ele, *Classical Man in Greek Art* şi o impunătoare trilogie despre cultura epocii de piatră (*The Demands of Art* este prima editare, parţială, a manuscriselor sale).

Foarte bolnav, destul de singur şi puţin cunoscut în afara unui grup de prieteni, artişti şi specialişti, Max Raphael se stinge din viaţă, la New York, la 14 iulie 1952.

Aşa cum arăta Herbert Read, este de datoria noilor generaţii să-l redescopere pe acest remarcabil estetician şi filozof marxist, cu atît mai mult cu cît însuşi modul său de a gîndi l-a proiectat atît de departe în viitor.

---

[2] „Această lucrare îşi propune ca sarcină să facă din artă un obiect al cunoaşterii ştiinţifice. Este o întreprindere himerică să supunem Raţiunii actul iraţional al inspiraţiei? Aş putea sublinia că generaţiile intelectuale mai curajoase ale evului mediu nu au ezitat să disece misterele revelaţiei divine. Aş putea de asemenea sublinia că inspiraţia nu este decît o iluzie pentru cea mai sterilă clasă a societăţii moderne, o iluzie bazată pe distincţia, apărută în secolul al XIX-lea, între producţia socialmente mecanizată de bunuri materiale şi producţia artizanală individuală de bunuri spirituale. Este o ficţiune mic-burgheză, care a degradat arta la un substitut pentru religie ... Sînt convins că matematica ne va furniza într-o zi mijloacele de a formula rezultatele unui astfel de studiu (empiric al artei) în termeni matematici" (p. 207).

rind un țel precis : acela de a reconstitui procesul creației plecînd de la opera de artă ca obiect (sau dat) de sine stătător. Estetica *este teoria* acestui proces. „Pentru a descoperi metoda prin care o operă de artă a fost creată, plecăm de la opera însăși, cu fenomenalitatea ei reală, pe care o descriem prin concepte constitutive, și apoi o interpretăm în termenii filozofiei ei. Astfel, combinăm limbajul formelor cu limbajul diferitelor concepții despre lume, tratînd opera de artă ca un element în istoria ideilor și, mai mult decît atît, în istorie pur și simplu" (p. 3).

Ceea ce Raphael numește „analiza activă a artei", avînd drept ghid metoda dialectică a reconstituirii și integrării, se traduce în următoarele reguli metodologice : 1) analiza pornește de la operă la procesul creației ei ; 2) analiza trebuie să dezvăluie creația ca fiind îndreptată spre a) ideea individuală (concepția), în care sînt combinate condiționalul-subiectiv (materialul artei/material psihocognitiv) și absolutul-obiectiv (lumea reală — parțială în fiecare fenomen și reprezentare a lui, dar subiacentă tuturor) ; b) totalitate (fizică — volum, structură, suprafață ; psihocognitivă ; relațională — față de natură, oameni, cultură și istorie ; spiritual-valorică — faptele conștiinței, formele și valorile ei) ; c) necesitate — scop al creației de a combina condiționalul și absolutul în patru ipostaze — caracterul operei de a fi sieși suficientă, unitatea ei internă, legile structurii ei și efectul ei potențial. 3) Analiza, în acest fel, înlocuiește lumea lucrurilor cu cea a valorilor (p. 190—194).

Aceasta este perspectiva strategică a lui Max Raphael, cadrul categorial care stă la baza construcției esteticii sale. În această abordare strategic-dialectică a artei vizuale, Raphael dovedește nu numai că „fenomenologia", adică analiza limbajului pictural ca atare, este primul palier al demersului cognitiv, ci mai ales că toate celelalte paliere trebuie regăsite, integrate și explicate în termenii ei. Aici analiza estetică reflectă o realitate a artei : numai prin punerea ei (completă) în „ecuația fenomenologică", opera de artă ne dă cheia „metodei de figurare" a variatelor mesaje conținute în ea. Nici un recurs exterior nu poate suplini carența fenomenologică (cf. mai jos, despre Picasso). Patru sînt ipostazele de regăsire ale „metodei de figurare" : (I) constituția formei individuale în termeni de material și spațiu ; (II) constituția operei ca întreg extern (format, linii structural imanente, linii de orientare) și intern (mod de realitate, idee individuală, sentiment estetic, motiv) ; (III) relațiile dintre formele individuale înăuntrul operei (compoziție internă și externă, logica structurii) și (IV) realizarea formelor individuale și a configurației ca întreg. Aceste patru ipostaze reprezintă metoda artistică ca fenomen concret (p. 198). Ele oferă baza pentru analiza fenomenologică pe care Raphael a elaborat-o în *Teoria empirică a artei* (1941) și a aplicat-o, integrînd-o în estetica sa generală, în studiile de caz care alcătuiesc cea mai mare parte a lucrării *The Demands of Art*[3].

3. *Fenomenologia* (sau *teoria descripției*) dezvoltată de Raphael — cum arătam, în sensul cel mai contemporan al termenului : semiotic/structural — cuprinde trei faze descriptive, împreună exhaustive, dar separat unilaterale, deși teoretic primele două converg spre ultima. *Prima* consideră obiectul ca dat, analizînd calitățile și cantitățile direct accesibile perceptual. *A doua* depășește obiectul ca dat, considerînd dispozițiile și capacitățile active, creative inerente lui — pe baza a ceea ce este accesibil simțului intern, „intuiției esențiale", trăirii. *A treia* depășește imediatul percepției externe și al intuiției interne, *gîndind* obiectul, abstrăgînd aspectele lui date și reconstruindu-l din elemente (părți constitutive) și proprietăți active inerente. Strategia constitutivă, sau reconstructivă, procedează, în artele vizuale,

[3] Aceste studii de caz sînt : 1) *Opera de artă și modelul în natură* — Cezanne *Mont Sainte Victoire*. 2) *Opera imaginației artistice* — Degas *Ieșind din baie*. 3) *Dezvoltarea artistică* — Giotto *Plîngerea lui Cristos* și *Moartea Sf. Francisc*. 4) *Modelul literar* și *opera de artă* — Rembrandt *Iosif tălmăcind visele faraonului*. 5) *Conflictul dintre formă și conținut* — Picasso *Guernica*.

cu următoarele categorii: *formă individuală, configuraţie, compoziţie* şi *realizare.*

Substratul formei individuale constă din materialele folosite, mijloacele de reprezentare, percepţiile şi modelarea. Analiza este aici extrem de concretă şi competentă, o adevărată „arheologie" a obiectului şi a perceperii lui.

Configuraţia totală este sinteza formei şi conţinutului, conţinutul-în-formă. Ea ne dă „modul de realitate al operei" (distinct de „modul ei de viaţă"=metoda de creaţie), care o aşază în relaţii *reale* cu restul universului natural, social, valoric. Configuraţia posedă de asemenea o formă externă şi una internă. Principalul element extern este „formatul": figura geometrică de bază, mărimea ei absolută şi relaţiile cantitative, marginile, centrul şi liniile ei privilegiate. În ansamblul configuraţiei totale, acestea creează relaţii formale (de ritmuri, direcţii privilegiate, mişcări, echilibre, valori dinamice şi statice etc.), pe care artistul le foloseşte atît pur figural, cît şi intenţional. Configuraţiile pot fi organice sau autonome, în care fiecare formă individuală este determinată de celelalte şi are o funcţie precisă în întreg; spre a le înţelege, nu trebuie să ne referim la natură sau la experienţa artistului. Sau pot fi neautonome, dependente de lumea obiectelor, de artist, de materialele folosite.

Compoziţia este cea care uneşte forma individuală şi configuraţia totală. Ea este pusă în mişcare de către motiv. Conflictul compoziţional dintre motiv şi ideea individuală îşi lasă întotdeauna amprenta asupra calităţii configuraţiei: ideea individuală trebuie descoperită în acelaşi timp cu inventarea motivului; pe de altă parte, cu atît mai greu ajunge artistul la ideea individuală cu cît subiectul compoziţiei este mai înrădăcinat în tradiţie. Raphael urmăreşte aici exemplul fascinant al lui Tintoretto, care a lucrat 50 de ani la *Cina cea de taină* pentru a ajunge la o soluţie pur figurală (spaţială) a motivului contrapunerii optime — înăuntrul aceluiaşi „format" — a lumii terestre şi a celei imateriale, dumnezeieşti. Într-un astfel de exemplu, compoziţia plastică este un ghid pentru analiza realizării.

Ca lucrare independentă, *Teoria empirică a artei* (sau descripţia fenomenologică) a rămas fragmentară şi neterminată. Dar o putem regăsi, îmbogăţită, la lucru, pe studiile de caz (cf. nota 4), unde se împleteşte cu coordonatele istorico-critice. Aş dori să prezint, în încheiere, cîteva aspecte ale acestei integrări a coordonatelor analizei — accentuînd îndeosebi calitatea extrem de înaltă a *sociologiei artei* pe care o practică Max Raphael — supusă identităţii plastice a obiectului considerat.

4. Fiecare dintre studiile de caz incluse în lucrarea de care ne ocupăm defineşte în sine o temă majoră a esteticii artelor vizuale. Pentru a surprinde momentul *sociologiei artei*, integrat organic esteticii lui Max Raphael nu ca factor exterior (cum se procedează de obicei), ci ca un constituent plastic, ca factor de rezolvare sau conflict al unei probleme strict artistice, mă voi opri asupra studiilor dedicate lui Cézanne şi, respectiv, Picasso.

În termeni concreţi, opera de artă este rezultatul „unei interacţiuni dialectice între spiritul creator, formativ şi o situaţie iniţială dată". Această interacţiune creează, pentru artist, o *problemă* complexă, multidimensionată (natural, socioistoric, psihologic, valoric etc.), în care artistul se angajează total, dar pe care încearcă s-o rezolve *în termenii* (*şi numai în termenii*) artei sale[4]. Raphael explică astfel dimensiunea social-uma-

[4] „Trebuie să distingem clar între situaţia dată (natură), procesul metodic (intelect) şi configuraţia totală (opera de artă). Situaţia dată este ea însăşi foarte complexă, conţinînd, pe lîngă natură, o experienţă psihică personală şi o condiţie socioistorică; natura, istoria şi individul nu tind să coincidă, să fie în armonie, ci sînt în conflict, accentuînd diferenţele lor. Artistul sesizează acest conflict şi-l dezbracă de caracterul lui factual, îl transformă într-o problemă — o sarcină care constă în a aduce aceşti trei factori într-o nouă relaţionare, topindu-i într-o nouă unitate cu o nouă formă, intern necesară. Simpla existenţă este astfel transformată într-un proces, şi rezultatul acestui proces este un alt existent, de un tip special, bazat pe o nouă unitate a elementelor conflictuale, percepute de om şi întrupate în materie" (p. 11).

nă a „interacţiunii dialectice" şi a „problemei" pe care Cézanne trebuia să o rezolve plastic. „Paleta lui Cézanne era cea a unui ţăran aflat în conflict cu lumea. În vremea sa, pămîntul cedase primatul lui, ca mijloc de producţie, maşinii. Ideologia tipic ţărănească a transcendenţei devenise social depăşită. . . În consecinţă, arta de a picta, în măsura în care era instinctiv şi inconştient realizată, transforma inevitabil — chiar împotriva voinţei artistului şi spre surpriza sa — o armonie intenţionată într-o dizarmonie, ale cărei contradicţii interne, cel puţin în calitatea lor artistică, s-ar fi anihilat reciproc dacă Cézanne nu ar fi prevenit deliberat distrugerea, creînd tranziţii şi conexiuni prin analiza naturii şi integrarea rezultatelor analizei într-un întreg compoziţional" (p. 16—17). El purta un război pe două fronturi: „în alianţă cu natura împotriva spiritului pur şi în alianţă cu ideea picturală împotriva naturii empirice, lipsită de spirit (şi de sens, am putea adăuga. — *n. n.*) . . . Divorţul dintre natură şi spirit era un fapt istoric, pe care Cézanne a căutat să-l ridice pe înălţimile atemporalului în arta sa" (p. 34).

Cézanne — arată Max Raphael — a rezistat eroic acţiunii nefavorabile, corozive a capitalismului industrial asupra artei, făcînd din artă, ca muncă în sine, un refugiu al perfecţiunii. „Cézanne a trebuit să facă din muncă o moralitate, o metafizică, o religie, deoarece ea îşi pierduse funcţia auxiliară în autorealizarea omului" (p. 42)[5].

[5] Cézanne, arată Raphael, a trăit intens, întors în sine însuşi, suspendat, mutaţia socială din vremea sa. El îi „ura pe burghezii nou veniţi; afecţiunea sa pasionată mergea spre omul obişnuit, muncitor, ţăran. Aceştia însă nu l-au înţeles. Acesta a fost preţul pe care l-a plătit pentru neutralitatea sa politică pe cînd îşi desăvîrşea teoria în faţa naturii, un preţ care trebuia plătit dacă vroia să rămînă artist, pentru că epoca sa ridicase armele împotriva artei şi artiştilor. Este dovada sănătăţii esenţiale a lui Cézanne că [în aceste condiţii] opera sa nu dezvăluie nici cel mai mic resentiment, fie ca dispreţ pentru popor (Degas) sau ca aroganţă a geniului (Van Gogh, Nietzsche); ea încearcă, cu cea mai mare naturaleţe, să nu fie decît un imn de laudă adus gloriei creaţiei lui Dumnezeu" (p. 41, 43).

Studiul *Conflictul dintre formă şi conţinut — Picasso «Guernica»* rămîne, cred, o pagină unică în estetica marxistă a artelor vizuale. Într-o impresionantă sinteză a tuturor achiziţiilor concepţiei sale, Raphael derivă din conflictele şi inadvertenţele strict plastice ale „Guernicăi", parametrii procesului de creaţie a acestei mari opere, contextul ei social şi psihic-personal. Este remarcabil faptul că Raphael, ca estetician marxist, nu ezită să scrie una din cele mai dure şi critice analize estetice despre pictorul pe care-l considera „cel mai mare artist al timpurilor noastre" (p. 177) şi despre unul dintre cele mai militante şi răscolitoare tablouri din istoria universală a picturii. Consecvenţa gîndirii şi a metodei sale îi dezvăluie în această lucrare un moment exemplar al conflictului dintre formă şi conţinut, nerezolvat exclusiv pe căi plastice. Conflictul nemijlocit este între nevoia de comunicare a artistului (de-a dreptul titanică) şi puterile sale creative, temperat numai prin soluţia unui şoc „aproape biologic", dar nu artistic. Soluţia găsită în materialul figurativ — alegoria, substituită formei — se plăteşte prin pierderea autonomiei picturii. În mod inevitabil ambiguă, multisemnificativă, alegoria va duce la depreciera autonomiei mesajului plastic: „Ceea ce rămîne pînă la urmă nu este o formă artistică, o sinteză de sens şi viziune . . ., ci o ruptură între concret şi universal, care supune interpretarea ghicelii fiecăruia. Dacă Picasso ar fi reuşit să dea formă complexului emoţional de teroare, haos, barbarism, distrugere, neputinţă în faţa forţelor sociale oarbe, nici un recurs la mitologia privată a artistului nu ar mai fi fost necesară . . ." (p. 156). Este în natura alegoriei să nu fie autonomă şi suficientă sieşi, infinită şi sintetică; să nu fie o punte între empiric şi estetic, între individual şi universal, între finit şi infinit. Alegoria este, pentru Raphael, expresia dramei plastice a „Guernicăi", iar aceasta, la rîndul ei, expresia încercării (nereuşite) de a rezolva o tensiune empirică brută cu mijloace plastice în mod direct, şi de aceea ambiguu şi insuficient expresive. Printr-o analiză fenomenologică detaliată, Raphael reuşeşte

să arate cum însăși realizarea plastică, strict formală, trădează nereușita intenției.

Vedem dar că *Exigențele artei* sînt într-adevăr foarte înalte în concepția lui Raphael. S-ar putea chiar ca mulți esteticieni și iubitori de artă contemporani să nu accepte exigențe atît de tari. Ele sînt rodul unei concepții pentru care, înțelegerea artei este o luptă, înțelegere care, la rîndul ei, odată realizată, comandă o altă luptă împotriva „obstacolelor ridicate în fața înțelegerii artei de teorii și concepții înrădăcinate, de instituții existente și, în sfîrșit, de inerția umană" (p. XXII).

„Instinctul creator se manifestă cu mai multă libertate în artă decît în oricare alt domeniu. Un studiu creator, activ al artei este de aceea indispensabil trezirii puterilor creatoare, opunerii lor poverii de moarte a tradiției și mobilizării lor în lupta pentru o ordine socială în care fiecare va avea toate posibilitățile de a-și dezvolta capacitățile creatoare. Detaliile acestei ordini sociale nu pot fi anticipate fără a cădea în visuri utopice. Putem și trebuie să fim satisfăcuți cu conștiința că arta ne ajută să atingem această ordine într-adevăr justă. Bătăliile decisive vor fi duse însă la un alt nivel" (p. 204).

Cătălina Anca Mateescu

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" Paraît 12 fois par an. Toute commande à l'étranger sera adressée à „Întreprinderea Rompresfilatelia", boîte postale 2001 telex 011621, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger. En Roumanie, vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- VIITORUL SOCIAL
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
SÉRIE DE SOCIOLOGIE

ERATĂ

Pagina:	Rîndul:	În loc de:	Se va citi:
816	24 de jos	a... criticii	a... criticii criticii
820	3 de sus	lucrările	lucrurile
826	10 de sus	Locul	Lucrul

Rev. filoz., **19**, 6, Bucureşti 1972

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III, 1971, 310 p., 23 lei.
GUSTI DIMITRIE, **Opere**, Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina şi Octavian Neamţu, vl. I, 1968, 562, p., 37 lei; vol.II, 1969, 481 p., 33 lei, vol. III, 1970, 499 p., 34 lei; vol. IV, 1970, 427 p., 34 lei; vol. V, 1971
* * * **Problemă de logică**, vol. II, 1970, 387 p., 22 lei; vol. III, 1971, 322 p., 18,50 lei.
* * * **Contribuţii la sociologia culturii de masă**, vol. II : sub red. H. CULEA, **Structura procesului cultural de masă**, 1971, 281 p., 14,50 lei.
PETRE ANDREI, **Sociologia generală**, Studiu introductiv de M. Miciu, 1970, 452 p., 21,50 lei.
* * * **Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.
* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p.
GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.
Sub. red. N. BELLU, **Tineretul şi idealul moral. Contribuţii la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.
VASILE POPESCU, **Atitudinea morală şi stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.
G. W. HEGEL, **Enciclopedia ştiinţelor filozofice**, Partea a doua, **Filozofia naturii**, trad. de Constantin Floru, 1971, 582 p., 27 lei.
I. PEATNIŢCHI, **Dialectica vitalităţii organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.
ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.
Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**, 1970, 418 p., 20,50 lei.
* * * **Aspecte ale filozofiei contemporane**, sub redacţia Al. Posescu, 1970, 322 p., 20,50 lei.
DUMITRU MATEI, **Tradiţie şi inovaţie în artă**, 1971, 168 p., 7,50 lei.
P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, II. Destinul omenirii**, vol. V, ediţie îngrijită cu studiu introductiv şi note de Nicolae Gogoneaţă, 1971, 764 p., 34 lei.

PSIHOLOGIE

GH. IOSIF, **Funcţia de supraveghere a tablourilor de comandă**, 1970, 155 p., 7 lei.
EDITH GULIAN, **Zgomotul şi activitatea umană. Atenţia şi zgomotul**, 1971, 203 p., 8 lei.
GEORGETA DAN-SPÂNOIU, **Relaţiile umane în grupele de muncă industriale. Cercetare de psihologie socială**, 1971, 185 p., 7,25 lei.
STROE MARCUS, **Empatia (cercetări experimentale)**, 1971, 182 p., 7,25 lei.
GH. NEACŞU, **Transpunere şi expresivitate scenică**, 1971, 182 p., 7,50 lei.

REV. FILOZ., 19, 6, P. 703 – 836, BUCUREŞTI, 1972

I. P. I. – c. 1486

43503

Lei 20.–